OPERA OMNIA

# SANCTI BONAVENTURÆ

BESANÇON. — IMPRIMERIE D'OUTHENIN CHALANDRE FILS.

S. R. E. CARDINALIS

# S. BONAVENTURÆ

EX ORDINE MINORUM

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

## OPERA OMNIA

SIXTI V, PONTIFICIS MAXIMI JUSSU DILIGENTISSIME EMENDATA

ACCEDIT

SANCTI DOCTORIS VITA, UNA CUM DIATRIBA HISTORICO CHRONOLOGICO-CRITICA

EDITIO ACCURATE RECOGNITA

AD PURAM ET VERIOREM TESTIMONIORUM BIBLICORUM EMENDATIONEM DENUO REDUCTA

CURA ET STUDIO

A. C. PELTIER

CANONICI ECCLESIÆ REMENSIS

---

TOMUS TERTIUS



PARISIIS

LUDOVICUS VIVÈS, BIBLIOPOLA EDITOR

VIA DELAMBRE, 9

M DCCC LXV

# S. R. E. CARDINALIS

# SANCTI BONAVENTURÆ

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

## IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

---

## DISTINCTIO XVII

DE PRODUCTIONE HOMINIS QUANTUM AD PRINCIPIA CONSTITUTIVA, SCILICET CORPUS ET ANIMAM; ET PRIMO, VIRI.

Hic de origine animæ plura quæri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, cum dicitur [1] : *Formavit Deus hominem de limo terræ*; ita ejusdem factura secundum animam describitur, cum subditur [2] : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam inspiravit. Vel secundum aliam litteram, flavit, vel sufflavit : non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit : spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam; sed potius hominem de limo terræ secundum corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit et verbo jussit, ut ita fieret; et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, id est, substantiam animæ, in qua viveret, creavit : non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo.

*De creatione hominis quoad animam: si videlicet de aliquo facta sit.*

Putaverunt enim quidam hæretici [3] Deum de sua substantia animam creasse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur : *Inspiravit*, vel *insufflavit*, etc. Cum flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo cum dicitur Deus flasse, vel spirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, id est, de sua substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt tropica locutione dictum esse *Sufflavit*, vel *flavit*, id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. *Flare* enim est flatum facere; et *flatum facere*, est animam facere. Unde Dominus per Isaiam [4] : *Omnem flatum ego feci*. Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se, nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum, vel patiendum compelli, nec in melius, vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

*Opinio quorumdam hæreticorum, qui putaverunt animam esse de substantia Dei.*

Sed utrum in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quæstio est.

*Quando facta sit*

[1] *Gen.*, II, 7. — [2] *Ibid.* — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. II. — [4] *Isa.*, LVII, 16, sec. LXX.

*anima, an ante corpus, aut in corpore.*

Augustinus enim, *super Genesim*, tradit [1] animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse : neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit ut vellet : sicut naturale nobis est velle vivere ; male autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. Alii vero dicunt animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa : *Inspiravit in faciem spiraculum vitæ;* id est, animam in corpore creavit, quæ licet totum corpus animaret, faciem tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis æstimetur, de aliis certissime sentiendum est quod in corpore creantur : creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat : dicendum est etiam animam illam non sic creatam, ut præscia esset operis futuri justi, vel injusti [2].

*In qua ætate Deus hominem fecerit.*

Solet etiam quæri : utrum Deus hominem repente in virili ætate fecerit, an perficiendo, et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus, *super Genesim*, dicit [3] quod Adam in virili ætate continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est, secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturæ generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturæ cursus innotuit : Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus : erat enim in prima creaturarum conditione sic hominem posse fieri. Sed non ibi erat necesse, ut sic fieret : hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est, quod vult et præscit. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt, sed in præscientia Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt, ubi præscit ille, qui non potest falli [4]. Sic ergo factus est Adam, non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus, ut ita fieret; sed secundum superiores, non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat, ut ita posset fieri.

*Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus : et quare ita factum sit.*

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis, quem plantaverat a principio. His verbis aperte Moyses insinuat quod homo extra paradisum creatus, postmodum in paradiso sit positus. Quod ideo factum dicitur, quia non erat in eo permansurus, vel ut non naturæ, sed gratiæ hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis, et corporalis, in quo homo locatus est. Tres enim [5] generales de paradiso sententiæ sunt : una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum ; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus : qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem, remotis aquis, herbas et ligna producere jussit. Qui etsi præsentis Ecclesiæ, vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amœnissimum fructuosis arboribus, magnum, et magno fonte fœcundum. Quod dicimus : *A principio;* antiqua translatio dicit : *Ad orientem* [6]. Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris, vel terræ, a regionibus quas incolunt homines, secretum, et in alto situm, usque

[1] Ita Aug. quoad sensum, *de Gen.*, lib. VII, c. XXV et XXVII, n. 36 et 38.— [2] Ita Aug., *ibid.*, c. XXVI, n. 37. — [3] Aug , *de Gen.*, lib. VI, c. XIII, XIV, XV et XVIII. — [4] Ita Aug., *ibid.*, c. XVII, n. 28. — [5] Ita fere Aug., *de Gen.*, lib. VIII, c. I, n. 1. — [6] Hebræa vox admittit utrumque sensum.

ad lunarem circulum pertingentem, unde nec aquæ diluvii illuc pervenerunt.

De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ, et lignum scientiæ boni et mali

In hac autem paradiso erant ligna diversi generis, inter quæ unum erat quod vocatum est lignum vitæ, alterum vero lignum scientiæ boni et mali. Lignum autem vitæ dictum est, sicut docet Beda et Strabus, quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate, vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiæ boni et mali non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secutæ [1]. Arbor enim illa non erat mala; sed scientiæ boni et mali ideo dicta est, quod post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua (*a*) homo experiendo disceret quid esset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde, positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentiam tantum. Quod etiam per experientiam novit, usurpato ligno vetito : quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiæ, et malum inobedientiæ. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum peccassent; non ideo tamen minus diceretur lignum scientiæ boni et mali, quia hæc ex ejus tactu accideret, si usurparetur [2]. A ligno ergo prohibitus est quod malum non erat, ut ipsa præcepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum [3]. Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia, quam hoc modo : cum scilicet ideo reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam si non prohibitus tetigisset, nec peccasset, nec pœnam sensisset. Si ergo venenosam herbam prohibitus tetigeris, pœna sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si (*b*) etiam prohibetur res tangi, quæ non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest si non prohibetur, nec cuilibet si tangatur; et (*c*) ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiæ et malum inobedientiæ monstretur [4] : sicut primus homo a re bona prohibitus pœnam incurrit, ut non ex re mala, sed ex inobedientia pœna esse monstretur, sicut ex obedientia palma.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Hic de origine animæ plura quæri solent, etc.

Divisio. Supra egit Magister de productione hominis in comparatione ad principium extra; in hac vero parte agit de productione ejus quantum ad principia constitutiva, scilicet quantum ad corpus et animam. Dividitur autem ista pars in duas : in prima determinat de productione viri; in secunda vero de productione mulieris ex viro, infra, distinctione XVIII, in principio (*d*) : *In eodem quoque paradiso mulierem formavit*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat de hominis formatione; in secunda, de hominis formati locatione, ibi : *Hominem autem ita formatum*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat de productione animæ in se : in secunda vero, in relatione ad corpus, ibi : *Sed utrum in corpore, an extra corpus*, etc. Pars autem illa, in qua deter-

[1] Aug., *de Verb. Dom.*, serm. XXXIV, al. *Enarr. in Ps.* LXX, 19, par. II, n. 7; *Cont. advers. leg. et prophet.*, c. XIV, n. 19; *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. VI, n. 12. — [2] *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XV, n. 33. — [3] *Ibid.*, c. XIII, n. 28. — [4] *Ibid.*, n. 29.

(*a*) *Al.* quia. — (*b*) *Al.* sin. — (*c*) *Loco* et, *leg.* hoc. (*d*) *Cæt. edit.* Distinct. XVIII. *In eodem quoque*... etc. In principio.

minat de productione animæ in se, habet duas : in prima determinat veritatem ; in secunda removet errorem, ibi : *Putaverunt enim quidam hæretici*, etc. Similiter illa pars in qua determinat de productione animæ in comparatione ad corpus, habet duas : in prima determinat utrum Deus creaverit animam in corpore, an extra corpus ; in secunda quærit utrum Deus fecerit hominem in ætate perfecta, ibi : *Solet etiam quæri utrum Deus hominem repente*. Similiter pars illa, in qua determinat de locatione homini jam formati, habet duas : in prima determinat de loco ejus in se ; in secunda vero determinat in comparatione ad contenta, ibi : *In hoc autem paradiso erant ligna*, etc.

DUB. I.

In beneplacito Creatoris, cujus, etc.

Innuit Magister quod voluntas Dei necessitat. Contra : Ex hoc sequitur : « Necessarium futurum est, quod vult et præscit : » quod si verum est, cum Deus velit omnia bona futura, nullum bonum futurum evenit contingenter : perit ergo libertas arbitrii. Præterea falsum videtur dicere in hoc quod subjungit : « Multa etiam secundum inferiores causas futura sunt, sed in præscientia Dei futura non sunt : » quod enim futurum est, erit : quod non est futurum in præscientia Dei, non erit : ergo simul idem erit, et non erit.

Resp. Dicendum quod primum verbum intelligendum est de necessitate non consequentis, sed consequentiæ, quia necessario ad velle Dei sequitur ipsum volitum esse, vel futurum esse. Secundum autem verbum intelligendum est ita, quod per hoc participium futurum, significetur ordo effectus ad causas, non eventus ; ut sit sensus : Multa secundum inferiores causas futura sunt, id est, ordinata fieri, quæ secundum veritatem, vel præscientiam, non sunt futura, quia non eveniunt.

[1] *Luc.*, XXIII, 43. — [2] *Ezech.*, XXVIII, 13.
(*a*) *Al.* assertione.

DUB. II.

Quod homo extra paradisum creatus, postmodum in paradiso sit positus.

Contra : Cum enim paradisus esset locus habitationis debitus homini secundum statum innocentiæ, et locus congruus generationi et productioni, videtur quod homo debuit produci in paradiso. Item, cum tota terra esset tunc fructifera, et aer tranquillus, videtur quod tota erat congrua ut inhabitaretur ab homine : ergo, si homo extra paradisum est productus, videtur quod extra paradisum ad habitandum debuit relinqui. Item, si tota terra producta est propter hominem, ergo videtur quod, si homo stetisset, alia pars terræ a paradiso superflueret. Propter hoc est hic quæstio, quid vocetur hic paradisus, in qua homo est positus.

Resp. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, sicut dicit Magister, tres fuerunt de paradiso sententiæ. Quidam enim dixerunt quod paradisus illa, in qua erat positus homo, erat locus corporalis qui propter suam amœnitatem paradisus dicebatur ; nec est alia paradisus, nisi corporalis. Alii vero attendentes quod beatificatio hominis est in paradiso, quæ consistit in Dei fruitione, non in corporali amœnitate, dixerunt hanc paradisum non esse locum corporalem, sed spiritualem ; et omnia illa, quæ dicuntur de paradiso in *Genesi*, dicta esse metaphorice : unde homo in formatione sui positus dicitur fuisse in paradiso, non quia fuerit localiter mutatus, sed quia in spirituali amœnitate et deliciis ex Dei amore, et cognitione, et fruitione, est positus. In hujus autem sententiæ assertionem (*a*) adducunt illud, quod dicitur de latrone [1] : *Hodie mecum eris in paradiso*. Et illud quod dicitur de Lucifero [2] : *In deliciis paradisi Dei fuisti*. Tertia est positio, quod est paradisus spiritualis, et est paradisus corporalis : *paradisus spiritualis* dicit statum, vel quietem, et amœnitatem deliciarum spiritualium ; et iste potest esse secundum duplicem statum, scilicet Ecclesiæ triumphantis, et Ecclesiæ mi-

Opinio 1.
Opin. 2.
Opinio 3.

litantis. Unde paradisus spiritualis duplex est, sive dupliciter dicta est : una est in Ecclesia militante; altera, in Ecclesia triumphante. Unde illa quæ sunt dicta in *Genesi*, de paradiso spirituali possunt exponi metaphorice. Paradisus autem corporalis locus est deliciarum et amœnitatis : et hæc est duplex similiter, secundum duplicem statum, scilicet perfectum, et imperfectum : secundum statum perfectum, paradisus est empyreum ; secundum statum imperfectum, paradisus est locus quidam amœnus in partibus Orientis, de quo dicit Damascenus[1] : « Divina paradisus est Dei manibus in Eden plantata (*a*), gaudii et exultationis universæ promptuarium. » In hoc autem loco decuit hominem poni, ut esset ei facilitas perveniendi ad patriam, et ut Deus homini ostenderet benevolentiam, cui locum amœnissimum ad inhabitandum præparaverat; ut sic amœnitas exterioris habitaculi corresponderet deliciis interioribus quales habet anima, quæ est templum Dei, et habebat anima primi hominis. Extra autem hunc locum debuit homo produci, et ut melius cognosceret Dei beneficium, dum se videret quasi aliunde adductum, et ut etiam ostenderetur (*b*) per hoc, quod homo non erat ibi factus ad æternaliter habitandum, sed temporaliter peregrinandum. Et quia Deus præsciebat hominis casum, in paradiso voluit eum collocare, ut per ejus ejectionem de loco voluptatis cognosceret sensibiliter quanta bona spiritualia amisisset per culpam ; cognosceret etiam nihilominus quanta esset differentia inter eum qui Domino obedit humiliter, et eum qui ipsum contemnit. Et per hoc patet responsio ad objecta. Locus enim paradisi convenienter factus fuit propter hominem institutum, et alia terra convenienter fuit facta propter hominem, quem Deus præviderat esse lapsurum : et quia simul etiam viderat hominem, et peccatum, de ea terra sumpsit eum, in quam erat postmodum rediturus. Nec tamen, si homo stetisset, alia pars mundi superflueret, quia bestiis servientibus homini habitaculum præberet, et habitaculum sua inferioritate excellens ostenderet, et sua magnitudine decoraret, sicut magna platea decorat palatium, et sicut aula decorat cameram.

DUB. III.

Volunt in orientali parte esse paradisum, etc.

Innuit Magister locum paradisi in alto situm, et usque ad lunarem circulum pertingentem. Videtur hoc esse falsum : primo, quia inter lunarem circulum, et aerem, est sphæra ignis, quæ non pateretur ibi hominem posse vivere. Item aer in sua parte superiori est tantæ subtilitatis, quod ibi non possunt aves vivere, sicut dicit Augustinus[2] : ergo si paradisi locus esset adeo elevatus, non posset ibi vivere homo habens corpus animale. Præterea, si adeo esset ille locus elevatus, cum maxime appropinquaret Soli, ergo esset calidissimus et intemperatissimus : sequeretur etiam ex hoc quod terra esset supra aquam, et supra aerem.

Resp. quod, sicut doctores dicunt, paradisi corporalis situs est valde eminens et altus, et juxta æquinoctialem partem in oriente quodam modo vergens ad meridiem. Est autem tantæ altitudinis, ut illuc non conscendant vapores in aere elevati ; sed fit ibi aer mundus et purus, idoneus statui perpetuitatis; et propter puritatem aeris ibi esse contemperantiam caloris; et quia est secus æquinoctialem partem, est ibi magna temperies temporis[3]. Quod ergo dicitur usque ad lunarem circulum pertingere, hoc non est dictum secundum situm, sed secundum quamdam proprietatem, sive quia conformatur in raritate, et luminositate, et tranquillitate, sive quia vapores, quibus dominatur Luna, illuc non pertingunt. Et sic patet illud.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XI. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. I, c. XIV. — [3] Vid. Scot., q. II.

(*a*) *Cæt. edit.* plantatus. — (*b*) *Item* ostenderet.

DUB. IV.

In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis, etc.

Quæritur propter quid duo ex ipsis lignis nominat, et non plura. Item, cum lignum illud, de quo facta est prohibitio, non fuerit scientiæ boni et mali nisi propter transgressionem Adæ, non videtur quod sic debuerit a sui principio nominari. Item, cum lignum vitæ illum effectum vivificandi non habuerit, videtur quod frustra fuerit, aut ab illo effectu nominari non habuerit.

Resp. quod universalitas lignorum sub tribus differentiis comprehenditur, secundum quod ad triplicem utilitatem hominis poterat ordinari : aut ex parte corporis, aut ex parte animæ, aut ex parte conjuncti : si ex parte corporis, sic erant ligna fructifera, quæ præbebant ei alimenta ad corporis sustentationem; si ex parte animæ, sic fuit lignum scientiæ boni et mali, quod ordinabatur ad obedientiæ hominis probationem; si ex parte conjuncti, sic erat lignum vitæ, quod faciebat ad vitæ humanæ perpetuationem. De his autem lignis duo nominata sunt propter speciales effectus : propter quod et Dominus illa duo ligna collocavit in medio paradisi : et unum posuit juxta alterum, ut ex uno conciperet homo affectum amoris, et ex alio affectum timoris; et ut quasi opposita juxta se posita elucescerent, et, faciendo abstinentiam ab uno, habere mereretur refectionem sufficientem ab altero. Et hoc est quod dicit Augustinus, *de Civitate Dei,* loquens de primis parentibus [1] : « Status immortalitatis eis de ligno vitæ, quod in medio paradisi cum arbore vetita simul erat, et Dei mirabili (*a*) gratia monstrabatur : tamen et alios sumebant cibos præter unam arborem, quæ fuerat interdicta. » Et sic patet qualiter illa duo ligna specialiter nominantur : unum autem, scilicet lignum vitæ, nominat ut ab effectu non quem fecit, sed ad quem ordinatur : aliud vero, scilicet lignum scientiæ, ab eventu : et utrumque satis congruit, quia tam ille effectus, quam ille eventus, valde notabiles erant. Licet autem lignum vitæ primum effectum non habuerit in actu, habuit tamen in habitu; nec tamen frustra fuit, quia quamvis ex ipso primus homo non acceperit refectionem ejus, tamen posteri recipiunt instructionem, dum per illud lignum intelligunt Christum.

DUB. V.

A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat.

Contra : Videtur quod Deus inconvenienter fecerit : primo, quia sicut prohibere malum est bonum, ita prohibere bonum est malum : ergo videtur quod Deus fecerit male, dum prohibuit illius ligni usum. Item bene sciebat Dominus quod ipsi prohibitionem suam non servarent : ergo si sine illa prohibitione poterat esse salus, videtur quod non fecerit aliud quam laqueum eis injicere, dum prohibuit. Item, si omnia facta sunt propter hominem, ergo lignum illud erat hominis : sed nulli debet subtrahi res propria absque culpa : ergo videtur quod Deus injuriatus fuerit homini, et eum puniverit prohibendo quod suum erat, in quo tamen nulla culpa præcesserat.

Resp. quod Deus homini illud lignum prohibuit propter obedientiæ meritum acquirendum ex parte hominis, et propter ostendendum suæ jurisdictionis dominium quod habebat in homine : quia prohibuit propter obedientiæ meritum, ut illud meritum esset purum et plenum; bene a tali re prohibuit, a qua non deberet cessari nisi solius obedientiæ intuitu : et ideo a re bona. Item, quia prohibuit ad ostendendum suæ jurisdictionis dominium, ideo a tali re debuit prohibere, a qua homo non deberet retrahere manum nisi propter solius Dei imperium : et hæc quidem fuit res bona : et propterea illud mandatum dicitur esse mandatum disciplinæ, quia ad hoc non obligatur ex se, sive aliquo rationis naturalis dicta-

[1] Aug., *de Civit. Dei,* lib. XIII, c. xx.

(*a*) *Cæt. edit.* mirabilis.

mine, sed ex sola divina præceptione. Quamvis et alia possit reddi ratio, quod datum sit illud mandatum divinum, ut per hoc disceret, cui deberet esse subjectus, et quantum etiam differret inter eum, qui Deo obedit, et eum qui contemnit ejus imperium. Nulla igitur fiebat ex hoc homini injuria : imo fiebat utilitas, dum præcipiebatur ad ejus eruditionem, et meriti amplificationem : quod si contrarium evenit, hoc fuit ex culpa sua, ex qua convertit sibi bonum in malum, sicut impiis et peccatoribus bona convertuntur in mala. Propter istius tamen eventus prævisionem non debuit Deus dimittere tale mandatum, quia ordo et decor, qui attenditur in operibus Dei secundum regulam divinæ sapientiæ, non debet intermitti propter incommodum alicujus spiritualis creaturæ. Præterea ex illo malo inde sequente poterat Deus, et sciebat, multo majus bonum elicere. Et per hoc patet responsio ad objecta, excepto primo, quia non est simile : prohibere enim malum, bonum est, quia non potest aliquis malum perpetrare sine culpa ; sed prohibere bonum non est ita malum, quia abstinere potest homo absque culpa ; abstinere enim a bono commodi cadit in genere boni honesti. Alia satis patent per jam dicta.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de productione hominis quantum ad duo : primo quæritur de productione ipsius, quantum est ex parte animæ ; secundo, quantum est ex parte corporis. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum anima primi hominis producta sit de Dei substantia ; secundo quæritur utrum producta fuerit ex aliqua materia ; tertio quæritur utrum producta fuerit ante corpus, vel post, sive in corpore, an extra.

## QUÆSTIO I.

*An anima Adæ fuerit producta ex materia* [1].

Quod anima humana sit ex Dei substantia, ostenditur primo auctoritate [2] : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ :* sed inspiratio est per egressum alicujus ab intrinseco : ergo sicut Spiritus sanctus, qui est ejusdem naturæ cum spirante, sic humanus spiritus, qui fuit inspiratus a Deo, est de natura divina. Si tu dicas quod insufflatio, vel inspiratio, potest esse rei diversæ per naturam ; objicitur, quia Glossa dicit super illud *Joannis* [3] *: Insufflavit eos, et dixit eis : Accipite,* etc. : « Augustinus dicit ibi quod in hoc ostendit ex se procedere Spiritum sanctum. » Si ergo Deus insufflavit in faciem hominis spiraculum vitæ, videtur quod spiritum hominis produxit ex se. Ad opp.

Item [4] : *Donec pulvis revertatur in terram, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Si igitur spiritus redit ad Deum, sicut pulvis redit ad terram ; ergo sicut homo, quantum ad carnem, est de terra, ita videtur quod quantum ad spiritum est de Dei substantia.

3. Item [5] : *Genus enim Dei sumus, sicut quidam philosophorum nostrorum dixerunt :* sed quæ sunt ejusdem generis, sunt ejusdem naturæ : ergo nos et Deus sumus ejusdem naturæ : sed non quantum ad corpus : ergo quantum ad animam : ergo anima est (*a*) ex Dei substantia.

4. Item ratione videtur. Omnia corporalia producuntur ex aliqua materia, quæ est in omnibus corporalibus una : ergo pari ratione spiritualia producuntur ex aliqua spirituali natura, quæ in omnibus spiritibus sit una : sed spiritualis substantia in omnibus reperta per identitatem non est nisi divina : igitur anima facta est ex Dei substantia.

[1] Alexander Alensis, p. II, q. LX, memb. 1; S. Thom., p. I, q. XC, art. 1 ; et II *Sent.*, dist. 17, q. I, art. 1 ; et II *contra Gent.*, cap. XXXV ; et *Opusc.* III, cap. XCIV ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. 17, q. 1, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. 17, q. I; Gabr. Biel., II *Sent.*, dist. 17, q. I. — [2] *Gen.*, II, 7. — [3] *Joan.*, XX, 22. — [4] *Eccle.*, XII, 7. — [5] *Act. ap.*, XVII, 28.

(*a*) *Cæt. edit. deest* est.

5. Item solus Deus est immortalis per naturam : ergo nulli convenit immortalitas per naturam, nisi quod est vel Deus, vel ex Deo : nulli autem convenit esse imaginem Dei, nisi cui convenit esse immortalem per naturam; « non enim imago esset, sicut dicit Augustinus[1], si mortis termino clauderetur :» si ergo anima rationalis naturaliter est imago, ergo naturaliter est immortalis : ergo de Dei substantia producta fuit.

6. Item Deus est lux spiritualis, quæ est fons omnis illuminationis spiritualis, sicut Sol est fons illuminationis corporalis : sed corpora luminosa sunt ejusdem naturæ cum luce, et cum Sole : ergo pari ratione spiritus naturaliter luminosi sunt ejusdem naturæ cum fonte lucis spiritualis : sed quidquid est ejusdem naturæ cum Deo, vel est Deus, vel de Deo : ergo, etc.

Fundam. Contra[2] : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram :* hoc non est dictum secundum corpus : ergo secundum animam : igitur anima hominis facta est : et circa divinam naturam non cadit factio, vel mutatio : ergo non est ex Dei natura vel substantia.

Item, si anima est ex Dei natura; cum anima sit pars hominis, Dei natura venit ad constitutionem hominis : sed pars est minus nobilis quam totum : ergo Deus est minus nobilis, quam homo : sed hoc est falsum et impium dicere : ergo, etc.

Item, si anima est ex divina natura, aut ergo habet aliquam formam superinductam illi naturæ, ex qua est, aut nullam : si nullam, ergo non videtur esse nec facta, nec a Deo diversa; si aliquam, ergo divina natura est ipsius animæ materia : sed quod est materiale principium alicujus, est minus completum et imperfectum : ergo Deus est incompletus et imperfectus per naturam : quod est blasphemia.

Item, si anima est ex Dei substantia, et anima depravatur, ergo contingit divinam substantiam depravari : et, si contingit Dei substantiam depravari, ergo Deus non est summe bonus : cum igitur rationalis spiritus peccare possit, sicut patet, rationalis spiritus non est ex Deo.

Item, si anima est ex Deo, aut igitur per generationem, aut per spirationem : si primo modo, tunc anima nihil aliud est, quam Verbum; si secundo, tunc anima non est aliud, quam Spiritus sanctus : sic igitur omnis homo esset Deus.

Item, si anima hominis esset ex Deo, aut de toto Deo, aut de parte : si de parte, ergo Deus est compositus, et habet partem et partem, quod est omnino falsum; si de toto, sed Deus est immensus et infinitus : ergo cujuslibet hominis anima est immensa et infinita : et si hoc, quilibet homo est omnipotens : quod nullus dubitat esse falsum.

## CONCLUSIO.

*Anima humana non est creata ex Dei substantia, cum Deus sit causa efficiens, et non materialis, ipsius animæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod aliquorum positio fuit, quod intellectus humanus non erat aliud quam intellectus divinus; sed divinus intellectus dicebatur, prout considerabatur in se; humanus vero, prout perficiebat corpus aliquod. Sed cum Deus nullius sit pars constitutiva propter suam summam perfectionem et absolutionem, positio hæc fuit stulta et erronea. Est et alia positio non minus stulta, erronea, et impia, Manichæorum videlicet, quod spiritus rationalis sit de Dei substantia et natura. Dicunt quod in homine est duplex anima, sicut recitat Augustinus[3] in libro *De duabus animabus,* quarum una inclinat ad bona, et alia inclinat ad mala : et illa quæ facit mala nunquam potest facere bona; et illa, quæ inclinat ad faciendum bonum, est de Dei natura. Sed hæc positio multipliciter a veritate est aliena : primum,

Opinio 1. Improb. Opinio 2. Improb.

[1] *De Spir. et anim.,* inter opera S. Aug., append. tom. VI, edit. Benedictin. — [2] *Gen.,* I, 26. — [3] Aug., *de Anima et ejus orig.,* c. IV; *De duab. animab.,* c. XIII.

quia ponit Deum ejusdem naturæ esse cum creatura, et alicujus creaturæ esse materiam, cum ponit creaturam fieri ex Dei substantia : et ad hanc positionem sequuntur innumerabilia inconvenientia; et hoc præcipuum est, quia implicat in se duo opposita, dum ponit animam a Deo esse factam, et eam esse de divina substantia. Deviat etiam a veritate in hoc quod ponit in nobis duas animas; sed hujus improbatio melius tangetur infra. Et ideo tertia positio est vera, et catholica, quod anima non est producta de Dei substantia : Deus enim ad creaturas se habet in ratione efficientis, et formalis, et finis; sed nullo modo potest se habere in ratione materialis, quantumcumque creatura sit nobilis : quia quod se habet ut materiale respectu alicujus, est minus completum ipso : et ideo rationes hoc probantes concedendæ sunt.

Positio catholica

1. Ad illud vero quod objicitur quod *inspiravit in faciem*, etc.; dicendum quod *inspirare* idem est ibi quod spiritum facere, et factum corpori insinuare vel infundere : similiter et *insufflare* est flatum hominis facere, et factum corpori infundere. Unde sicut quando Deus res produxit Verbo, non fuit ibi vox materialis; sic quando insufflavit, non fuit mediantibus faucibus, et instrumentis corporalibus : et ideo non valet illud simile de *Joanne* ad literam : *Insufflavit :* nam illa insufflatio erat processionis Spiritus sancti signatio et ostensio.

2. Ad illud quod objicitur de *Ecclesiaste : Et spiritus redeat ad Deum*, etc.; dicendum quod, sicut corporis resolutio stat, cum perventum est ad terram; sic mutabilitas animæ tunc demum stat, quando conjungitur ei, secundum quem facta est. In solo enim Deo invenit perfectam quietem. Et ideo non vult Sapiens dicere quod spiritus redeat ad Deum per corruptionem, sicut corpus in terram; sed est similitudo quantum ad quietationem.

3. Ad illud quod objicitur, quod *genus Dei sumus;* dicendum quod *genus* dupliciter accipi potest : uno modo proprie, et sic dicuntur aliqua convenire in genere, quæ conveniunt in aliqua forma et natura communi; alio modo accipitur large, et sic dicuntur aliqua convenire in genere, in quibus est aliqua convenientia spiritualis secundum habitudinem analogiæ : et sic dicit Augustinus, XII *de Trinitate,* quod anima cognoscit in quadam luce sui generis : et vocat illam lucem, *lucem increatam,* quam dicit esse sui generis propter hoc quod est spiritualis, sicut anima : et sic intelligitur verbum Apostoli.

4. Ad illud quod objicitur, quod corporalia sunt ex aliquo uno, respondendum est quod hoc non concludit, quod spiritus rationales fiant ex Deo ; illud enim unum, ex quo fiant corporalia, est ens in potentia respectu illorum : Deus autem respectu nullius potest esse in potentia : et ideo ex hoc non sequitur, quod spirituales substantiæ producantur de divina natura.

5. Ad illud quod objicitur, quod solus Deus est immortalis per naturam, dicendum, quantum sufficit ad præsens, quia infra habebitur de immortalitate, quod immortalitas per naturam dicta de Deo, intelligitur per privationem omnis gratiæ, sive gratia dicat aliquid superadditum naturæ, sive dicat gratuitam influentiam, per quam conservatur natura : quia Deus seipso permanet; anima autem, etsi de sui natura sit ad permanendum idonea, tamen nunquam permaneret, nisi conservaretur per gratuitam Dei influentiam.

6. Ad illud quod objicitur, quod Deus est lux spiritualis, dicendum quod non est simile de luce spirituali, et corporali omnino. Lux enim spiritualis quæ Deus est, cum sit simplicissima, non potest esse perfectio rerum diversarum naturarum; cum autem sit omnipotentissima, potest producere et facere lucem creatam aliquo modo sibi conformem : quæ tamen sibi non sufficit, etiam postquam producta est, nisi adsit ei summæ lucis influentia. Et sic intelligendum est in ipsa

anima humana, quod ipsa habet lucem propriam, scilicet creatam, per quam completur, quæ a luce æterna et producitur et conservatur : lux autem corporalis in diversis corporibus potest reperiri ut perfectio, cum non sit forma omnino simplex, sed sit nata conjungi materiæ.

## QUÆSTIO II.

*An anima Adæ fuerit producta ex materia* [1].

Ad opp. Utrum anima Adæ producta fuerit ex materia; et quod non, videtur primo per auctorem *Sex principiorum*, scilicet Gilbertum Porretanum, qui dicit quod forma est compositioni contingens, in simplici essentia consistens. Si igitur anima rationalis vere forma est, ergo simplex est : ergo non componitur ex materia et forma.

2. Item Philosophus, in principio tertii *de Animalibus*, dicit quod intellectus est impermixtus et impassibilis : sed omne quod habet materiam, potentiam habet passivam : ergo substautia intellectiva non habet materiam.

3. Item Magister in littera : « Substantiam animæ, in qua viveret, creavit Deus non de materia aliqua corporali, vel spirituali, sed de nihilo. »

4. Item hoc ipsum videtur ratione. Substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi abstrahatur a materia : sed in actu cognoscendi fit assimilatio cognoscentis ad cognoscibile, et e converso : ergo si ad hoc, quod intelligatur, necesse est abstrahi a materia, et ad hoc quod aliqua substantia intelligat, necesse est quod sit per naturam a materia separata : sed si anima Adæ fuit hujusmodi, ergo, etc.

5. Item, quanto forma nobilior, tanto simplicior : sed anima inter omnes formas est nobilissima : ergo simplicissima : sed aliæ formæ non componuntur ex materia et forma : ergo multo fortius nec rationalis anima.

6. Item omne quod habet materiam et formam ut partes constitutivas, est hoc aliquid, et est completum : nihil autem, quod est hoc aliquid et completum in se, venit ad constitutionem tertii : sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex ipsa anima et corpore fit unum per essentiam : ergo anima non est hoc aliquid : ergo vel est materia, vel forma pura : non materia : ergo forma.

Sed contra, in tertio *de Anima* dicit Philosophus, quod sicut in omni natura est materia et efficiens, sic in anima est intellectus quo est omnia fieri, et intellectus quo est omnia facere : si igitur potentia passiva est a materia, et hæc est in anima, patet, etc. Fundam.

Item in IX *primæ Philosophiæ* [2] dicit Philosophus, quod sicut materia est subjectum formarum substantiale, sic compositum est subjectum accidentis : sed anima rationalis est subjectum scientiarum et virtutum, etiam secundum se considerata : ergo composita est ex materia et forma.

Item Philosophus in VIII Metaphysicæ [3] : « Operans, et generans, non facit aliud, nisi propter materiam : » ergo si Deus facit animam, quæ est aliud quam ipse, necesse est quod materia vel sit in Deo, vel sit in anima : sed non est in Deo : ergo est in anima.

Item hoc ipsum videtur ratione : Omne creatum, cui debetur propria operatio, habet duo diversa, scilicet quod agit, et quo agit : sed animæ secundum se consideratæ debetur propria operatio : ergo videtur quod non solum sit forma, quia si pure forma esset, tunc ageret seipsa : ergo habet aliquid de materia.

Item omne illud quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid, et substantia per se existens in

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LX, memb. 2, art. 1; S. Thom., p. 1, q. LXXV, art. 5; et II *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; et II *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 2; et *Quolib.* III, q. VIII; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVII, q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XVII, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 1; Jo. Baccon., II *Sent.*, dist. XVII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVII, q. II. — [2] Arist., *Metaphys.*, lib. IX, cont. 18. — [3] *Ibid.*, lib. VIII, cont. 28.

genere : et omne tale compositum est ex materia et forma : sed anima secundum sui mutationem est susceptiva gaudii et tristitiæ : ergo anima rationalis composita est ex materia et forma.

Item : Anima rationalis non solummodo vitam præbet corpori, sed etiam ipsa vivit. Aut igitur est sua vita, aut non : si sic, ergo non differt in ea vivens, et quo vivit; et iterum, si est sua vita, non vivit per participationem, sed per essentiam : quæ duo sunt contra Boetium et Augustinum : ergo ponere est in anima secundum se considerata aliquid quod det vitam, et aliquid quod recipiat : et si hoc, ergo est composita ex materia et forma. Et ad hoc possunt adduci rationes, quæ adductæ sunt supra [1] ad ostendendum angelum esse compositum ex materia et forma.

## CONCLUSIO.

*Anima rationalis habet materiam, cum intra se habeat movere, et moveri, fundamentumque suæ existentiæ retineat, et sit hoc aliquid; non tamen anima brutalis.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diversi
Opin. 1. diversa opinati sunt. Quidam enim dixerunt, nullam animam, nec rationalem, nec brutalem, habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est, et quod est, quia ipsa est hoc aliquid, et nata
Improb. est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit animam rationalem pati posse, et agere, et mutari ab una proprietate in aliam, et in seipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est, et quod est, nisi addatur in ea esse compositio materiæ et for-
Opin. 2. mæ. Ideo fuerunt alii qui dixerunt non solum animam rationalem, sed brutalem etiam ex materia et forma compositam esse, cum utraque sit motor corporis sufficiens. Sed Improb.
quia anima brutalis propriam operationem non habet, nec est nata per se subsistere, non videtur quod habeat materiam intra se. Et Opin. 3.
ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid, et per se nata subsistere, et agere, et pati, movere, et moveri, quod habeat intra se fundamentum suæ existentiæ, et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore. Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturæ in se, sit principium materiale; concedendum est animam humanam materiam habere [2] : illa tamen materia sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis et corruptionis : et ideo dicitur materia spiritualis. Et propterea illi qui locuti sunt de materiali principio quantum ad esse extensionis, et prout habet esse sub privatione, dixerunt animam rationalem non habere materiam, non intendentes de materia in sua generalitate, sed prout ad eam stat resolutio philosophica, sicut dictum est de simplicitate angeli. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod objicitur, quod omnis forma est simplex; dicendum quod auctor ille diffiniens formam, loquitur de forma illa, quæ est forma tantum; non de ea, quæ est forma, et hoc aliquid : unde vel diffinit ibi formam accidentalem, vel diffinit formam universalem.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus est impassibilis et impermixtus, dicendum quod philosophus removet ab intellectu materiam secundum quod consideratur sub privatione, et sub potentia ad transmutationem secundum esse; non removet materiam universaliter, immo ponit, cum dicit quod in intellectu est natura, qua est facere, et qua est fieri.

3. Ad illud quod dicit Magister in littera, dicendum quod Magister non vult dicere,

[1] Dist. III, q. I. — [2] Arist., *Physic.* lib. VIII, cont. 37. Scotus, in hac dist., q. I, non infringit hanc opinionem.

quod anima non habeat materiam; sed quod non habeat materiam præjacentem : hujus autem ratio habebitur infra, scilicet quare anima non est producta, nec producitur ex præjacenti materia.

4. Ad illud quod objicitur, quod substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia; dicendum quod hoc non facit propter hoc, quod ipsa sit omnino immaterialis; sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum veritatem : ideo oportet quod uniatur secundum similitudinem, quam anima abstrahit a re. Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi : illud autem quod facit rem esse in actu, species est et forma : ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem ejus et formam sibi imprimat : et hoc non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia. Nec ex hoc sequitur, quod anima careat materia : res enim abstracta a materia propria bene potest fieri in re alia, quæ suam habet propriam materiam et formam, sicut similitudo coloris in speculo.

5. Ad illud quod objicitur, quod quanto forma nobilior, tanto simplicior est; dicendum quod illud habet locum in his, quæ sunt puræ formæ : anima autem non tantum est forma, imo etiam est hoc aliquid : et ideo si comparetur forma animæ ad alias formas, absque dubio simplicior erit, quam aliæ formæ. Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quam aliæ formæ non sunt natæ per se habere, dum non sunt natæ per se existere : nihilominus tamen ipsa anima simplicior aliis formis dici potest. Est enim [1] multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis et partium : sunt enim partes substantiales, et sunt partes quantitativæ; et est compositio ex partibus substantialibus, et compositio ex partibus quantitativis. Et sic simplex dicitur dupliciter : aut quod caret partibus constitutivis; aut quod caret partibus quantitativis. Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem, hoc enim facit rem esse per ese ; simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum : ipsa enim nec habet extensionem per se, nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad actum proprium. Aliæ tamen per accidens possunt habere extensionem et partibilitatem : vel secundum id quod sunt; vel secundum id quod operantur : et ideo quantum ad hoc, anima, et maxime rationalis, est forma nobilior.

6. Ad illud quod objicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non convenit ad constitutionem tertii; dicendum quod hoc non est verum generaliter : sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formæ, et forma omnem appetitum materiæ, tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quæ præexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam : sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.

## QUÆSTIO III.

*An anima Adæ fuerit producta ante corpus, vel postea* [2].

Utrum anima Adæ producta fuerit ante corpus, vel postea; et quod ante, videtur per textum *Genesis* [3] : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc.; hoc dictum est sexta die : sed post septimam subditur [4] : *Formavit Deus hominem de limo terræ*. Igitur prima Ad opp.

[1] Vid. sup. lib. I, dist. VIII huj. edit tom. I, p. 140.— [2] Cf. Richard., II *Sent.*, dist. XVII, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVII, q. III. — [3] I, *Gen.*, 26.— [4] *Gen.*, II, 7.

formatio ad animam refertur, secunda ad corpus : ergo prius fuit facta anima, quam corpus.

2. Item hoc videtur ratione. Sicut homo ex parte corporis communicat cum animalibus brutis, ita ex parte animæ communicat cum angelis : ergo sicut corpus hominis productum est eodem die cum animalibus brutis, sic spiritus ejus rationalis debuit produci eodem die cum angelis : ergo, etc.

3. Item anima Adæ se habet ad corpus, sicut æviternum ad temporale, et sicut ævum ad tempus : sed ævum est prius tempore, et æviternum prius temporali : ergo prius videtur debuisse produci anima Adæ, quam corpus qui debebat uniri.

4. Item substantia spiritualis a corpore non dependens quantum ad esse, non dependet quantum ad productionem : sed spiritus rationalis Adæ ab ejus corpore non dependebat quantum ad esse : ergo nec quantum ad productionem : corpus autem a spiritu dependebat, quia sine illo permanere non poterat : ergo si absolutum est ante dependens, prius debuit produci anima quam corpus.

5. Item major est distantia inter spirituale et corporale, quam sit inter corpora miscibilia : sed corpora miscibilia prius producta sunt separatim, quam sint ad invicem ad constitutionem tertii mixta : ergo anima prius debuit produci, quam corpori uniri : ergo non est creata in corpore, sed extra corpus.

6. Item tanto aliquid prius debet produci, quanto magis appropinquat primariæ rerum origini : sed anima plus appropinquat ad Deum, qui est principium omnium, quam corpus humanum, cum sit ei similior, et simplicitate, et spiritualitate : ergo, etc.

Fundam. Contra [1] : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ :* quod exponitur : Id est, spiritum fecit : sed spiraculum vitæ inspirare, nihil aliud est, quam animam hominis creare : ergo si prius creavit corpus, quam spiraculum inspiraret, prius igitur produxit corpus, quam animam.

Item anima naturaliter est forma corporis : sed naturalis forma, aut simul producitur cum materia, aut sequitur materiam : igitur aut anima non est forma naturalis, aut si est forma naturalis, producta est post corpus, vel simul cum corpore : non igitur ante.

Item, quanto forma nobilior est, tanto ultimior : sed anima rationalis nobilissima est inter omnes formas naturales : ergo ultima : ergo produci debuit post vegetabilem et sensibilem

Item ordinata productio procedit ab imperfecto ad perfectum : si ergo perfectio omnium operum facta est in homine, et maxime quantum ad animam, videtur quod homo, quantum ad animam, produci debuit ultimo post omnia.

Item, si anima producta esset ante corpus, cum haberet usum liberi arbitrii, nihil esset impediens, nec retardans : ergo videtur quod ante unionem ad corpus meruisset, vel demeruisset : ergo corpus non esset particeps omnis meriti ipsius animæ, nec anima deberet remunerari in corpore : quod si hoc falsum est, planum est animam Adæ ante corpus suum non fuisse productam.

Item si anima Adæ ante corpus esset producta, aut appetivisset uniri corpori, aut non : si non, ergo unio ejus ad corpus non esset naturalis, nec unio ejus ad corpus fieret per naturam ; si sic, appetebat igitur corpus, quod non habebat : si ergo corpus ei differebatur, ipsa in appetendo affligebatur : ergo pœna erat ei ante culpam.

## CONCLUSIO.

*Animam Adæ statim in corpore creatam fuisse, est probabilius asserendum, licet de hoc dubitaverit Augustinus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod quamvis circa istam quæstionem videatur dubitasse

[1] *Gen.*, II, 7.

egregius doctor Augustinus, quia utraque pars videtur posse sustineri probabiliter, et ordo congruus servari utrobique; tenendum tamen est tanquam verum, et magis congruum, quod anima Adæ producta fuerit in corpore, nec Deus eam produxerit ante corporis formationem. Licet enim videatur satis rationabiliter posse dici, quod Deus ante corpus animam ejus produxerit, ut ostenderet eam a corpore non dependere, sed per se subsistere, ut etiam cum hoc pariter ostenderet conformitatem ejus, et naturæ angelicæ, tam in rationis capacitate per quam est anima imago, quam in beatitudine ad quam anima et angelus habent ordinari; longe tamen rationabilius videtur ponere, quod anima producta sit statim in corpore: tum quia anima unitur corpori ut perfectio naturalis, cui naturaliter appetit copulari, adeo ut sine illo pœna sit ei esse, et ab illo sequestrari, tum quia etiam unitur sicut motor mobili, ita quod sine ipso non potest mereri, nec demereri, et ideo non debuit ante corpus produci, ne ante culpam puniretur, et ne absque corpore mereretur, vel demereretur. Huic autem positioni non tantum (a) concordat ratio, immo etiam Scripturæ suffragatur auctoritas, quæ dicit post productionem et formationem hominis Deum sibi vitæ spiraculum inspirasse. Huic igitur parti tanquam probabiliori et securiori adhærendo, concedere possumus rationes hanc partem astruentes.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de textu, dicendum quod alterum eorum est dictum per recapitulationem, vel primum est dictum per anticipationem: melius tamen est dicere, quod Scriptura illud recapitulet, ut addat.

2. Ad illud quod objicitur, quod corpus simul productum est cum brutis, ergo, etc.; dicendum quod non est simile: productio enim corporis sic concordat productioni brutorum animalium, ut productio rationalis spiritus non discordet, immo potius illorum imperfectionem sua dignitate conservet: productio vero spiritus sic concordat productioni angelorum, ut minime concordet productioni corporum humanorum, quæ quidem spectat ad terræ ornatum, cujus ornatus productio spectat ad diem sextum.

3. Ad illud quod objicitur de comparatione æviterni ad temporale, dicendum quod, etsi substantia æviterna ex parte post se plus extendat, quam temporalis, utpote quia caret fine; non tamen oportet quod a parte ante, maxime si sit talis, quod sui productione appetitum rei temporalis habeat terminare: et sic fuit in anima Adæ. Et præterea, etsi illud possit esse verum de æviterno, quod pure habet rationem æviterni; non tamen habet veritatem de eo, quod sic habet rationem æviterni, quod etiam temporalis: anima enim rationalis, in quantum animat corpus transmutabile, habet tempore mensurari.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima non dependet a corpore quantum ad esse; dicendum quod, etsi non dependet a corpore tamquam indigens eo ad sui conservationem, dependet tamen per appetitus sui inclinationem, quam habet ad ipsum sicut forma ad materiam propriam: et ideo sicut forma producitur in materia, sic anima Adæ produci debuit in corpore proprio.

5. Ad illud quod objicitur de corporibus miscibilibus, dicendum quod non est simile, quia elementa quæ miscentur non dependent ab invicem, et unum potest habere esse completum sine altero: non sic autem de anima, et ejus corpore, quorum utrumque ab altero dependet.

6. Ad illud quod objicitur, quod anima origini primæ magis approximat, dicendum quod cum Deus sit[1] *alpha et omega, principium et finis,* et rationalis creatura in utraque habitudine sit ei propinqua; proprie tamen loquendo angelica natura plus ei appropinquat in ratione principii, et humana plus in ratione finis: ideo inter omnes crea-

(*a*) *Cæt. edit.* tamen. — (*b*) *Item* ad.

[1] *Apoc.*, XXII, 13.

turas prior omnium creata est sapientia, sive creatura angelica, et dignitate, et origine, et post omnia producta est anima humana, tamquam finis omnium et consummatio : et ideo, quamvis multum approximet Deo, in quantum tenet rationem originis; non minus tamen approximat Deo, quantum habet rationem finis : et ideo competentius fuit eam produci posterius, quam prius. Hæc dicta sint de anima Adæ; nam de aliis animabus infra loco suo quæretur.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de productione primi hominis ex parte corporis; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum corpus primi hominis produci debuit pure de natura cœlesti; secundo quæritur utrum fuerit pure de natura elementari; tertio quæritur utrum conditum fuerit in complexione æquali, aut inæquali.

### QUÆSTIO I.

*An corpus Adæ debuerit produci de natura pure cœlesti* [1].

Ad opp. Quod corpus Adæ produci debuerit pure de natura cœlesti, ostenditur sic : Nobilissimæ formæ debet dari nobilissima materia : sed nobilissima inter formas est anima rationalis innocens et absque peccato, qualis fuit anima Adæ : sed nobilissima inter naturas corporales est natura cœlestis : ergo, etc.

2. Item motoris ad mobile debet esse proportio : sed anima rationalis est motor incorruptibilis : ergo debuit ei dari impassibile corpus.

3. Item finis imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem : sed totus Adam factus est ad perceptionem beatitudinis : locus autem beatitudinis spiritualis est ipse Deus, corporalis est cœlum : ergo sicut spiritus Adæ non quiescit nisi in Deo, sic debuit ei dari corpus, quod non quiescit nisi in cœlo : hoc autem est corpus de natura cœlesti : ergo, etc.

4. Item spiritus rationalis, prout absque culpa conditus fuit, maxime erat potens, et idoneus ad agendum; et perfectus erat cognitionis lumine, et ideo idoneus ad cognoscendum; liber erat voluntate et rectitudine, et ideo facilis ad tendendum in sui optimum : ergo debuit ei dari corpus, cui maxime competit agere, et ad cognitionem disponere, et quod minime habet retardationem : hoc autem est lux et natura cœlestis : ergo corpus Adæ pure produci debuit de cœlesti corpore.

Sed contra : Anima rationalis quodam modo est omnia : si igitur corpus debet proportionari animæ, corpus ejus debet habere cum omnibus convenientiam : sed hoc non haberet, si esset pure de natura cœlesti, et non communicaret elementis : ergo, etc. Fundam.

Item anima rationalis, quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu : ergo si corpus ei debet correspondere, necesse est quod corpus ejus habeat varietatem in partium compositione et organizatione : sed hoc non haberet, si esset corpus pure cœleste : ergo, etc.

Item vegetabilis et sensibilis disponunt ad rationalem (*a*), et magis ad ipsam appropinquant, quam natura alicujus corporis, nec alicui corpori unitur rationalis potentia absque vegetabili et sensibili : nullum igitur corpus est habile ad actum vitæ rationalis, nisi prius fuerit habile ad actum vitæ vegetabilis : tale autem corpus est cibabile, et hujusmodi non potest esse pure corpus cœleste : ergo, etc.

Item corpori simplici debetur unus motus tantum, sive illud corpus sit cœleste, sive elementare : corpori autem, quod movetur ab anima, debetur motus in omnem differentiam, cum anima sit motor sufficiens :

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XVII, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVII, q. IV.

(*a*) *Cæt. edit.* rationale.

ergo corpus Adæ non potuit esse omnino de natura corporis simplicis : ergo nec pure de natura cœlesti.

## CONCLUSIO.

*Adæ corpus constitutum fuit ex natura pure elementari, et non cœlesti : hoc enim requirebat ordo ipsius in seipso, ad inferius, ad æquale et ad Deum.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod corpus Adæ non fuit pure formatum de natura cœlesti, sicut innuit textus *Genesis*, qui dicit eum formatum de limo terræ ; nec debuit pure de natura cœlesti formari, immo de natura elementari, hoc exigente ordinis congruentia, quam in omnibus suis operibus semper servat sapientia divina. Requirebat enim hoc ordo hominis, sive in se, sive ad creaturam inferiorem, sive ad creaturam parem, sive ad Deum finem. Ordo ipsius hominis in seipso hoc requirebat : quia enim homo conditus fuit ut natus multa cognosceret, non solum cognitione intellectiva, sed etiam sensitiva; ideo debuit ei dari corpus multiforme, ut diversa organa diversitati sensuum deservirent ad diversa objecta cognoscenda. Quia vero conditus fuit in vertibilitate liberi arbitrii, ut potens vivere in justitia, et mori per culpam, dari debuit ei corpus quod non esset tantum habile ad vivendum, sed etiam quod posset fieri habile ad corrumpendum, sive moriendum : et ita ordo hominis ipsius in se requirebat, ut corpus daretur homini multiforme, et ad corruptionem possibile, et ideo non cœleste, sed elementare. Ordo etiam hominis ad creaturam inferiorem requirebat : quia enim corporales naturæ inferiores factæ sunt ut deservirent creaturæ rationali, sicut supra ostensum fuit, factæ sunt etiam ut, mediante illa, quodam modo perducantur in finem : hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile, et quod, mediante illa creatura, naturæ inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem : et ideo, ut naturæ inferiores possent homini deservire, et in homine quodam modo glorificari, debuit homo non tam ex natura superiorum corporum, quam ex natura elementorum constitui. Ordo etiam ad creaturam parem, id est ad angelum hoc requirebat : sicut enim facta est una rationalis creatura prope Deum, et in loco supremo, ut in empyreo; sic debuit fieri alia rationalis creatura in loco infimo, scilicet terra : et ideo corpus ejus constitui debet ex natura tali habitationi convenienti : et ideo magis ex natura elementari, quam cœlesti. Ordo etiam ad Deum finem hoc requirebat : debebat enim homo subjici, ut per humilitatem subjectionis ascenderet, unde angelus ceciderat per sublimitatem elationis : et ideo debuit sibi dari corpus constitutum de natura inferiori, ut seipsum pulverem reputans, Deo per omnia subjaceret. Unde et Scriptura maluit eum dicere de limo terræ productum, ut ex hoc modo proficeret et ascenderet per humilitatis meritum. Et ideo concedendæ sunt rationes, quæ ad hoc inductæ sunt.

(Margin notes: Ratio 1. — beside "parem, sive ad Deum finem"; Ratio 2. — beside "sed elementare. Ordo etiam hominis ad creaturam"; Ratio 3. — beside "mentorum constitui. Ordo etiam ad creaturam parem"; Ratio 4. — beside "natura elementari, quam cœlesti. Ordo etiam")

1. Ad illud vero, quod objicitur in contrarium de nobilitate formæ; dicendum quod nobilitas materiæ venit ex ordine ad formam. Quoniam igitur corpus magis erat ordinabile ad animam, quod erat constitutum ex varietate naturæ, quam corpus quod esset pure cœleste; hinc est quod, etsi illud sit nobilius in se, tamen, in relatione ad formam, corpus ex diversis elementis compositum magis est nobile.

2. Ad illud quod objicitur, quod motoris ad mobile debet esse proportio; dicendum quod quamvis anima sit immortalis morte naturæ; quando tamen creata fuit, mori potuit morte culpæ. Et quia corpus datum est ei non solum ad vivificandum, sed etiam ad merendum ; ideo non solum dari debuit corpus aptum ejus immortalitati, sed etiam aptum ejus vertibilitati; et ideo non solum necessarium ad perpetuitatem, sed etiam possibile ad mortalitatem.

3. Ad illud quod objicitur, quod homo factus est propter beatitudinis perceptionem; dicendum quod, etsi factus est propter beatitudinem, ita tamen ut illuc perveniret per merita et bona opera, et ita prius esset viator quam comprehensor : et quia prius oportuit eum transire per viam, quam perveniret ad patriam ; ideo in primaria sui conditione debuit ei dari corpus conveniens secundum statum viæ. Et quia locus sibi deputatus ad merendum erat locus inferior, scilicet paradisus terrestris ; inde est, quod competebat corpus suum de natura terrestri assumi, non principaliter de cœlesti. Cum autem assumetur in gloria, tunc corporis ejus dispositio erit variata, sicut declarabitur in quarto, ubi agetur de dotibus corporum glorificatorum.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima illa erat potens ad agendum, et ad cognoscendum, et ad tendendum in Deum; dicendum quod, etsi erat potens ad actionem, non tamen ita perfecte potens erat, quin esset possibilis ad defectum : et ideo non sequitur, quod deberet sibi ad hæc complenda dari corpus cœleste, quod est incorruptibile ; sed magis elementare, quod ex bona dispositione, et complexione æquali esset idoneum ad agendum, et nihilominus, si homo peccaret, esset possibile ad patiendum.

## QUÆSTIO II.

*An corpus Adæ constitutum fuerit ex natura pure elementari* [1].

Ad opp. Utrum corpus Adæ, sive corpus primi hominis, constitutum fuerit de natura pure elementari, an simul cum natura elementari, ad ejus constitutionem concurrerit (*a*) natura cœlestis; et quod simul cum elementari concurrerit (*a*) natura cœlestis ad corporis humani constitutionem, videtur velle Augustinus, *ad litteram super Genesim*, qui dicit [2] quod anima mediante luce corpus vivificat et administrat. Et eadem est ratio Avicennæ : si enim corpus humanum sic conditum est, ut natum esset ab anima vivificari, videtur quod ad ejus constitutionem concurrerit natura lucis : et hæc est natura cœlestis : ergo, etc.

2. Item Philosophus [3], in libro *de Animalibus*, dicit quod in nobis est calor igneus, et calor animalis, et calor cœlestis, qui quidem est calor vitalis : sed non est accidens sine substantia : ergo de constitutione corporis nostri est cœlestis natura.

3. Item impossibile est contraria venire ad conformitatem et unitatem, nisi per unum quod sit elevatum a contrarietate, quia si illud haberet contrarietatem, potius discordiam faceret, quam conciliaret : si igitur natura corporalis a contrarietate elevata non est nisi natura cœlestis, etiam in corpore vivificabili necesse est contraria elementa conciliari : maxime igitur videtur, quod de constitutione primi hominis fuerit natura cœlestis.

4. Item omne corpus mediante anima rationali quodam modo habet beatificari : sed non pertingunt ad beatitudinem mediante anima, nisi quæ ei uniuntur : nulla autem corpora ei conjunguntur, nisi quæ sunt de constitutione sui corporis : videtur igitur quod corpus primi hominis non tantum constitutum sit de natura elementari, verum etiam de natura cœlesti.

5. Item in quolibet organo cujuslibet sensus dominatur aliquod corpus simplicium, sicut ostendit Augustinus, *ad litteram super Genesim* [4] : cum igitur quinque sensus sint in homine, videtur quod quinque corpora sint de ejus constitutione : ergo non solum natura elementaris, sed etiam cœlestis.

6. Item ordo est in ascendendo et in descendendo, ita quod ab infimo pervenitur ad supremum per media, et e converso : sed

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XVII, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVII, q. V. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XV, n. 21, quoad sensum. — [3] Arist., *de Animal.*, lib. XVI. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. III. — (*a*) *Al.* concurrit *vel* concurreret.

substantia spiritualis maxima distantia distat a natura corporea et opaca, et minus a natura perspicua, et adhuc minus a natura luminosa, quæ est natura cœlestis : ergo videtur quod nec corpus animæ, nec anima corpori uniri debeat, nisi natura lucis interveniente : videtur ergo quod corpus primi hominis non tantum de elementari, sed etiam de cœlesti natura constitutum fuerit.

Fundam. Contra : Ex nullis corporibus constituitur corpus unicum, sive mixtum, nisi quæ possunt ad invicem agere, et pati : hæc autem sola sunt habentia contrarietatem : cum igitur natura quinti corporis talis sit, quod non habeat contrarietatem, non videtur quod veniat ad constitutionem corporis mixti : ergo non ad constitutionem corporis primi hominis.

Item nihil venit ad constitutionem mixti, nisi corpus quod est miscibile : miscibile autem non est, nisi corpus rarefactibile et condensabile : et omne tale est corruptibile : natura autem quinti corporis est incorruptibilis : ergo non potuit venire ad constitutionem humani corporis.

Item corpus humanum secundum se totum est propagabile : ergo secundum se totum est generabile et corruptibile per naturam : sed natura quinti corporis non recipit generationem nec corruptionem : ergo non videtur esse de constitutione humani corporis.

Item, si est de constitutione, quæro unde sumpta sit illa natura : aut enim de cœlo, aut de terra : si de cœlo, ergo videtur quod ab ipso cœlo fiat aliquarum partium sequestratio, cum generatur homo; si de terra, contra : Nihil est de terra, quod non sit natum ex ipsa produci : sed natura quinti corporis non est nata produci de natura alicujus elementi : ergo nec de cœlo, nec de terra potest sumi illa natura : ergo non est de constitutione corporis humani. Si tu dicas quod de cœlo venit per radiorum immissionem, hoc non videtur conveniens, quia impossibile est radium separari a sua origine : impossibile est etiam venire ad alterius constitutionem, cum lumen in medio sit per modum speciei et idoli, quæ nullo modo veniunt ad constitutionem alicujus rei naturalis.

Item, si natura quinti corporis venit ad constitutionem corporis hominis, quæro quid fiet de ea, quando corpus humanum resolvitur : aut enim tendit sursum, aut in propria natura manet deorsum, aut corrumpitur in aliquod elementum : sed non potest cedere in aliquod elementum, cum sit per naturam incorruptibilis; deorsum in propria natura non convenit sibi manere, cum ejus proprius locus sit esse in circumferentia, non in centro; si sursum tendit, ergo videtur spatium orbium cœlestium aliquando ampliari, aut condensari. Quod si tu dicas, quod cedit in constitutionem alterius corporis, nec habet corrumpi; cum ergo ex corpore hominis generantur vermes, atque bufones, et serpentes, poneretur natura quinti corporis esse de constitutione vermium, sicut de constitutione hominum.

Item quæro propter quid natura quinti corporis veniat ad constitutionem humani corporis : aut enim propter mixtionem, aut propter animationem, aut propter sensum, aut propter intellectum : si propter mixtionem, tunc ergo esset de compositione cujuslibet mixti; si propter animationem, tunc esset de natura cujuslibet plantæ; si propter sensificationem, tunc esset de natura cujuslibet bruti. Si ergo venit, hoc est propter intellectum solum. Sed contra : Intellectus nullius partis corporis est actus : ergo, quantum est de se, non magis exigit corpus suum componi de natura cœlesti, quam de elementari.

## CONCLUSIO.

*Cœli non concurrunt ad constitutionem corporis humani, nisi secundum virtutem, et per quamdam conformitatem.*

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est Opin. 1.

triplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod natura cœlestis venit ad constitutionem humani corporis sicut elementum, pro eo quod natura cœlestis non est alia quam natura ignis : et ideo, cum constet ignem ad constitutionem humani corporis venire, dicunt corpus humanum ex natura cœlesti constitutum esse : hæc autem natura ignis, etsi prout aliis permiscetur, habeat agere, et pati, et corrumpi, et generari, et hoc prout est hic inferius; prout tamen est in sphæra sua, tranquillitatem et quietem habet, nec suscipit corruptiones, nec peregrinas impressiones. Et istam suam positionem per verba Augustini muniunt, qui negat [1] esse quintum corpus præter quatuor corpora mundi. Sed hæc positio viæ philosophicæ et communi aperte repugnat, quæ præter quatuor corpora mundi ponit essentiam quintam supra omnem contrarietatem elevatam : quod valde rationabile est, sicut ostensum fuit supra, distinctione XIV. Nec huic repugnat sententia Augustini, si recte intelligatur, sicut ibi expositum est.

Opin. 2. Ideo aliter voluerunt alii dicere, quod natura cœlestis venit ad constitutionem humani corporis, non sicut unum ex elementis, sed sicut medium ligans omnia elementa, et illa concilians : et hoc dicunt exigere dignitatem complexionis humanæ, per quam corpus humanum in sua prima constitutione habuit elementa in optima conciliatione; habuit etiam idoneitatem ad hoc, ut post meriti consummationem inhabitaret in cœlesti mansione : et sic debuit habere naturam cœlestem, et elementarem, de sui constitutione : elementarem propter statum viæ, in quo competebat ipsum habere corpus passibile; cœlestem, propter statum patriæ, in quo competebat ipsum habere corpus clarum et impassibile : et quemadmodum in statu viæ natura elementaris prædominabatur, sic in statu patriæ erit e contrario. Improb. Hoc autem, etsi videatur satis probabile esse dictum, tamen non modicam habet calumniam, qualiter natura illius quinti corporis, cum sit incorruptibilis, et carens contrarietate, veniat ad commixtionem cum aliis elementis. Et iterum, si venit, unde venit, et in quid cedit, difficile est assignare. Et ideo est tertius modus dicendi, quod dupliciter est loqui de natura cœlesti : aut per proprietatem, aut per conformitatem : per proprietatem natura cœlestis dicitur esse natura quinti corporis, quæ sic perfecta est sua forma, ut nullo modo habeat appetitum ad aliam formam; sic est activa, quod nullo modo potest pati et corrumpi, et sic est natura orbium, et stellarum, et firmamenti : hæc autem non venit ad constitutionem humani corporis secundum substantiam et veritatem, sed solum venit secundum virtutem, quia virtus stellarum et orbium influendo facit elementorum conciliationem quæ veniunt ad humani corporis constitutionem secundum rem, dum actio elementorum regimen et directionem habet ab influentia corporum superiorum. Alio modo dicitur natura cœlestis per conformitatem : et sic large accipitur, et vocatur natura cœlestis illud, quod est conforme cœlo, et in subtilitate, et in claritate, et in quadam sublevatione a contrarietate : et per hunc modum spiritus qui sunt de constitutione corporis viventis, et maxime hominis, dicuntur esse naturæ cœlestis propter subtilitatem et luminositatem, et propter hoc etiam, quod sublevationem habent a natura contrarietatis, dum consurgunt ex commixtione elementorum in quadam harmonia et consonantia. Et quoniam in corpore humano, sicut infra patebit, major est harmonia quam in aliquo corpore mixto; hinc est quod ejus calor, et spiritus, et complexio magis conformantur naturæ cœlesti : et hoc modo accipiendo naturam lucis, sive naturam cœlestem large, sive per conformitatem, intrat constitutionem humani corporis magis quam constitutionem alicujus alterius mixti propter humanæ complexionis æqualitatem, et dignitatem; secundum veritatem tamen tam spiritus, quam calor, qui dicuntur naturæ

(Opinio 3. — margin beside "difficile est assignare. Et ideo est tertius")

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XXI, n. 30.

cœlestis, sunt de natura elementari, quia deperduntur et restaurantur, secundum quod expresse physici dicunt. Juxta hanc tertiam viam, quæ probabilior est et planior, patet responsio ad objecta. Nam rationes ostendentes quod natura quinti corporis non venit ad constitutionem corporis humani, loquuntur de natura cœlesti proprie dicta, quæ est incorruptibilis, et inalterabilis, et immiscibilis, et ideo non est miscibilis ad constitutionem tertii. Rationes vero ad oppositum inductæ procedunt vel de natura cœlesti dicta per conformitatem, sicut duæ primæ auctoritates, vel si concludunt de natura quinti corporis proprie dicta, non ostendunt quod veniat ad constitutionem corporis humani secundum substantiam, sed secundum virtutem : aliter non concludunt, sicut patet discurrendo per singulas.

1. Nam ad illud quod primo objicitur de luce, dicendum quod est lux quinti corporis, et lux ignea, et lux ex æqualitate complexionis generata, sive consurgens : et hæc est illa lux, quæ facit corpus esse susceptibile vitæ; aliæ vero minime.

2. Ad illud quod objicitur de calore, dicendum quod calor cœlestis non dicitur, quia sit in natura cœlesti sicut in subjecto, quia neque illa calida, neque frigida est; sed quia est a natura cœlesti secundum debitam proportionem, ita quod facit ad conservationem : et talis calor in corpore humano est : sed ex hoc non sequitur quod natura cœlestis veniat ad constitutionem corporis humani secundum substantiam, sed solum quod influat.

3. Ad illud quod objicitur de conciliatione, jam patet responsio, quia non conciliat veniens intra, sed sufficit ad conciliandum influens extra.

4. Ad illud quod objicitur de beatificatione, dicendum quod corpora dicuntur beatificari mediante anima rationali, non per veritatem, sed per conformitatem : et ideo ex hoc non sequitur quod de constitutione humani corporis sit natura cœlestis secundum veritatem; sed sufficit quod sit secundum conformitatem, ita quod aliquid ei conforme respondeat in corpore humano.

5. Ad illud quod objicitur de quinque sensibus, dicendum quod, sicut idem Augustinus dicit, unum elementum dominatur in duobus, sicut aqua sub ratione vaporis dominatur in olfactu, sub ratione humoris dominatur in gustu, sicut ipse dicit in III *super Genesim*.

6. Ad illud quod objicitur de ordine, dicendum quod etsi natura cœlestis sit excelsior inter corpora simplicia secundum se considerata, non tamen excellit in gradu in comparatione ad ulteriorem formam suscipiendam : sed is est ordo, quod forma elementaris unitur animæ mediante forma mixtionis, et forma mixtionis disponit ad formam complexionis. Et quia (*a*) hæc in æqualitate et harmonia conformatur naturæ cœlesti, ideo habilis est ad susceptionem nobilissimæ influentiæ, scilicet vitæ, et sic in unione animæ ad corpus rectus servatur ordo. Magna etiam est dignitas humani corporis propter magnam harmoniam et proportionalem conjunctionem suarum partium, ob quam in statu viatoris conformis fit naturæ cœlesti; in statu autem comprehensoris perficietur a Deo, non tantum ut sit conformis, sed etiam ut supra cœlestem naturam sit exaltata et sublimata, ut ei congruat potissime habitatio cœli empyrei.

## QUÆSTIO III.

*An corpus Adæ constitutum sit ex elementis in æquali compositione* [1].

Utrum corpus primi hominis constitutum sit ex elementis in complexione et compositione æquali; et quod sic, videtur. Quanto complexio et compositio magis accedit ad æqualitatem, tanto nobilior est; et quanto nobilior est, tanto nobilioris est formæ susceptiva : sed complexio corporis primi ho- Fundam.

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XVII, art. 2, q. III Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVII, q. VI.

(*a*) *Cæt. edit. add.* cum.

minis fuit susceptibilis nobilissimæ formæ per naturam, quæ etiam non erat depravata per culpam : ergo fuit complexio maxime nobilis; et si hoc, ergo maxime æqualiter.

Item tanto res complexionata est ad durandum habilior, quanto ejus complexio est æqualior; inæqualitas enim miscibilium est via in corruptionem : sed corpus Adæ habile erat ad durandum in sempiternum, quantum est ex sua prima constitutione : ergo videtur quod in perfecta æqualitate complexionis et compositionis fuerit constitutum.

Item, ubi est inæqualitas complexionis, ibi necessario est pugna; ubi vero pugna est, forma non potest sic gubernare materiam, sicut si esset ibi pax et tranquillitas; ubi autem hoc est, ibi est aliqua pœnalitas : ergo aut in corpore primi hominis perfecta fuit elementorum æqualitas, aut ante peccatum fuit in eo aliqua pœnalitas : sed nullo modo pœna præcessit culpam : ergo, etc.

Item corpus Adæ debuit fieri proportionabile animæ : et ideo quandiu anima fuit immunis a morte culpæ, corpus ejus fuit immune a morte naturæ : ergo pari ratione quandiu anima fuit æqualis in voluntate, corpus fuit æquale in complexione : sed in anima primi hominis nulla erat obliquitas injustitiæ in prima constitutione, immo perfecta innocentia : ergo nec in corpore erat aliqua inæqualitas, sed concordia et amicitia perfecta.

Ad opp. Sed contra : 1. Vita est per calidum et humidum; et omnis operatio animæ in corpore est per calorem, sicut dicunt naturales medici : sed in corpore Adæ anima habebat expeditas operationes : ergo magna erat abundantia caloris : ergo prædominabatur calidum : et si hoc, ergo non erat ibi perfecta æqualitas complexionis.

Item, etsi complexio hominis est deteriorata, tamen non est totaliter corrupta : sed nos videmus, quod cor per naturam est calidissimum, et hepar similiter, et quædam sunt alia membra, in quibus regnat phlegma et melancholia : ergo et tunc ita erat. Si ergo in corpore Adæ erat prædominatio humoris, pari ratione et qualitatum elementorum : ergo non erat ibi perfecta adæquatio miscibilium.

Item, si esset ibi permixtio secundum omnimodam æqualitatem, ergo tantum esset ibidem de gravi, quantum de levi : ergo corpus illud esset indifferens ad gravitatem et levitatem : ergo et ad motum et quietem : si igitur nec esset natum moveri, nec quiescere, nec sursum, nec deorsum esse, ergo non esset corpus naturale.

Item, si corpus illud esset constitutum secundum omnimodam æqualitatem, tunc quantum unum elementum ageret, tantum reliquum resisteret, et ipsum repelleret : ergo unum virtutem suam et actionem in alterum non profunderet : et si hoc, non esset ibi alteratio, nec transmutatio, ac per hoc nec mixtio : aut igitur corpus Adæ non fuit mixtum, aut si mixtum, non fuit in perfecta æqualitate constitutum.

Item, si corpus Adæ esset constitutum in perfecta æqualitate, ergo ignis sive calor in eo non consumpsisset : igitur alimento non indiguisset : sed constans est secundum Sanctos, et maxime secundum Augustinum [1], quod alimento indiguit : ergo in æqualitate miscibilium ipsum corpus constitutum non fuit.

Item, cum Adam peccavit, non fuit ei ablatum aliquid, quod esset ex parte corporis : ergo si prius erat compositus complexione æquali, postea fuit similiter : ergo post peccatum nulla fuit in corpore ejus pugna : ergo nec infirmitas, nec mortalitas : quod si hoc falsum est, restat, etc.

## CONCLUSIO.

*Corpus primi hominis non fuit constitutum ex elementis in complexione æqualitatis a pondere, quia talis est impossibilis; sed in complexione æqualitatis a justitia.*

Resp. ad Argum. Sicut distinguunt natu- Miscibilium æ-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIII, c. XXIII.

qualitas quot modis. rales et medici, duobus modis dicitur æqualitas miscibilium in mixto, scilicet a pondere, et a justitia. Æqualitas a pondere, ut dicunt, non est possibilis in rerum natura. Æqualitas enim a pondere potest dici tripliciter : uno modo dicitur æqualitas a pondere, quando miscibilia adæquantur, et quantum ad quantitatem molis, et quantum ad quantitatem virtutis : et hæc duo sunt incompossibilia non solummodo secundum rem, sed etiam secundum intellectum : et hoc, intellecto quod elementum, quod plus habet de materia, minus habet de specie, et e converso. Sicut enim impossibile est quod verum aurum æquetur argento in quantitate et valore, sic impossibile est elementa activa et passiva æquari ad invicem æqualitate ponderis in aliqua mixtione. Alio modo potest dici æqualitas a pondere secundum adæquationem miscibilium in quantitate molis solum, et adhuc est impossibilis : primum, quia corpus illud non esset durabile : elementa enim activa statim passiva consumerent : si enim adæquarentur in substantia, adeo activa excederent in virtute, ut potius esset consummatio, vel consumptio, quam mixtio ; nec tantum corpus illud non esset durabile, immo etiam nec esset leve, nec grave, cum motus gravis, vel levis, sequitur prædominans quantum ad quantitatem molis ; et si non esset durabile, nec leve, nec grave, non esset de naturæ intentione, nec naturæ possibile. Tertio modo dicitur æqualitas a pondere, æqualitas a quantitate virtutis : et sic adhuc dicunt talem æqualitatem non esse in natura possibilem : primo quia si esset omnimoda æqualitas virtutum, virtus unius tantum resisteret, quantum virtus alterius ageret, et sic non esset profundatio et confractio usque ad minima, ac per hoc non esset mixtio. Item, si hoc esset, corpus illud careret ratione calidi et frigidi, et aliarum qualitatum elementarium : igitur frustra esset ex diversis constitutum : tale igitur corpus nec est naturæ possibile, quia repugnat naturæ mixtionis ; nec etiam est ex intentione naturæ, quia careret debita sibi operatione. Et sic, quocumque modo accipiatur æqualitas a pondere, non potuit esse, nec debuit in corpore Adæ : et hoc satis apparet, cum corpus Adæ magis esset grave, quam leve, magis esset idoneum ad agendum, quam ad patiendum : igitur non habuit æqualitatem miscibilium, nec quantum ad quantitatem molis, nec quantum ad quantitatem virtutis : et ita non habuit æqualitatem a pondere. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes, quoniam procedunt ista via, sicut patet consideranti. Est et alia æqualitas a justitia : et hæc est æqualitas quæ attenditur in commensuratione miscibilium secundum porportionem debitam, et secundum exigentiam formæ introducendæ. Et hæc æqualitas reperitur in homine, quia nobilior debet esse in ejus corpore proportio et harmonia miscibilium, secundum quod disponitur ad nobiliorem formam : hæc autem æqualitas non est æqualitas punctalis, sed latitudinem habet et gradus, et hoc secundum diversos status. Est enim status gloriæ, et est status miseriæ, et est status innocentiæ. Secundum statum gloriæ, qui est perfectus, debetur corpori humano æqualitas a justitia, æqualitas, inquam, perfecta, in quam (*a*) nec cadit discordia, nec repugnantia, nec actu, nec potentia. Secundum statum miseriæ, qui est status imperfectus, debetur corpori hominis æqualitas, sed diminuta, quæ permisceri habet inæqualitati et discordiæ, non solum possibilitate, sed etiam quadam necessitate. Secundum vero statum medium, scilicet innocentiæ, debetur corpori hominis æqualitas media, quæ a discordia et repugnantia miscibilium erat aliena in actu per adjutorium intrinsecum animæ gubernantis, et per adjutorium extrinsecum alimenti nutrientis; erat tamen hæc æqualitas possibilis ad inæqualitatem, sive ob defectum virtutis contentivæ, sive etiam ob defectum alimoniæ : nullus autem horum defectuum esse poterat in homine, si non præ-

(*a*) *Cæt. edit.* quo.

cessisset transgressio inobedientiæ. Et sic patet, quod corpus primi hominis constitutum fuit in æqualitate a justitia, quasi media inter æqualitatem quæ nunc est in miseria, et æqualitatem quæ nunc est in gloria, secundum quod status animæ exigebat. Et hanc æqualitatem probant in corpore fuisse primi hominis rationes inductæ ad firmandam partem istam : et ideo concedendæ sunt, quia verum concludunt. Si autem ex eis velint concludere omnimodam æqualitatem a pondere, rationes illæ non valent, quia illa æqualitas ad nobilitatem non spectat. Si autem velint concludere æqualitatem omnimodam a justitia, adhuc non concludunt, quia etsi corpus haberet nobilissimam formam, non tamen adhuc erat in statu suo nobilissimo, sicut erit in gloria; hoc autem solummodo concludunt, quod ibi erat tanta æqualitas a justitia, quod non erat ibi miscibilium actualis repugnantia : et hoc quidem est verum. Et ita patet responsio ad totum.

# DISTINCTIO XVIII

## DE FORMATIONE MULIERIS DE VIRO.

In eadem (*a*) quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri, sicut post plantatam (*b*) paradisum, hominemque in ea (*c*) positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura [1] : *Immisit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.* De formatione mulieris.

Hic attendendum est, quare non creavit simul virum et mulierem, sicut angelos; sed prius virum, deinde mulierem de viro. Ideo scilicet, ut unum esset generis humani principium [2], quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat; ideoque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit, quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent. Quare virum prius, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque.

Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur, quia in consortium creabatur dilectionis [3]; ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur præferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia; nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset. Quare mulier de latere viri, non de alia corporis parte formata sit.

Non sine causa dormienti quoque viro, potius quam vigilanti, detracta est costa, de qua mulier in adjutorium generationis viro est formata, scilicet ut nullam in eo sensisse pœnam monstraretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesiæ figuratum est : quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est; ita Ecclesia ex sacramentis, quæ de latere Christi in cruce Quare dormienti, et non vigilanti costa subtracta est.

[1] *Gen.*, II, 21-22. — [2] Ita Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII, c. XXI, quoad sensum. — [3] *Ibid.*, c. XXVII, et *de Gen. ad litt.*, lib. IX, c. XIII, n. 23. — (*a*) *Edit. Ven.* eodem. — (*b*) *Item.* plantatum in. — (*c*) *Item* eo.

dormientis profluxerunt, scilicet sanguine et aqua [1], quibus redimimur a pœnis, atque abluimur a culpis.

Quod de illa costa sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

Solet etiam quæri, utrum de illa coste sine adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier. Quod quibusdam non placuit; cæterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa, ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo ut de sola ipsius costæ substantia sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur, eo sane miraculo, quo postea de quinque panibus a Jesu cœlesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt [2]. Illud etiam scire oportet, quod cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam : ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco costæ : non quod nihil agant ut aliquid creetur ; sed non ideo creatores sunt, sicut nec agricolæ segetum vel arborum. Solus Deus, id est Trinitas, est creator. Facta est ergo fœmina a Deo , etiamsi costa ministrata sit per angelos [3].

Utrum secundum superiores, an secundum inferiores causas ita facta sit mulier, id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa.

Sed quæritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet, ut secundum ipsam ex viri latere fœminam fieri necesse foret, an hoc tantum, ut fieri posset. Ad quod sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab æterno esse [4]. Ut enim homo sic fieret, vel equus, et hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab æterno fuit. Hæ dicuntur primordiales causæ, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Cumque unum sit divina potentia, dispositio, sive voluntas, et ideo una omnium principalis causa, tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit. In creaturis vero quarumdam rerum, sed non omnium causæ sunt, ut ait Augustinus [5], quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas alia ex aliis proveniunt, ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus, et hujusmodi. Et hæ quoque dicuntur primordiales causæ, etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam æternam, quæ proprie et universaliter prima est. Illæ vero ad res aliquas dicuntur primæ, scilicet quæ ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitæ sunt. Et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ causæ mutari possunt : quæ autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest.

Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quod quædam in Deo, et in creaturis; quæ-

Omnium rerum causæ in Deo sunt; sed quarumdam causæ et in Deo sunt, et in creaturis, quarumdam vero causæ in Deo tantum sunt : et illarum rerum causæ dicuntur absconditæ in Deo, quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione [6]. Et illa quidem quæ secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia cursus naturæ hominibus innotuit; alia vero præter naturam, quorum causæ tantum sunt in Deo. Hæc autem dicit Augustinus esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter, sed mirabiliter fiunt. Inter quæ

[1] *Ephes.*, V, 26, 32 ; *Joan.*, XIX, 34. — [2] *Matth.*, XIV, 19 ; *Joan.*, VI, 11. — [3] Ita Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IX, c. XVI, n. 29-31, quoad sensum. — [4] *Ibid.*, lib. VI, c. XIV ; lib. IX, c. XVII et XVIII. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IX, c. XVI. — [6] *Ibid.*, c. XVII et XVIII, quoad sensum.

mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens [1] : « Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturæ cursus habet naturales leges : super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quam eorum naturalis ratio habet : ut scilicet virga arida repente floreat, et fructum gignat, et in juventute sterilis fœmina in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu haberent [2]. Habet ergo Deus in se absconditas quorumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiæ, quo naturæ subsistunt ut sint; sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. » Omnium ergo quæ ad gratiam significandam, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt : quorum unum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut fœmina sic fieret, sed ut fieri posset : ne contra causas quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur.

dam in Deo tantum sunt.

Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam; et omnes animas, præter primam, de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul [3] ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus* [4] : « Animas hominum non esse ab initio inter creaturas intellectuales natas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus : neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani, et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, creationem vero animæ solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari; ac formato jam corpore animam creari, atque infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. » Hieronymus etiam anathematis vinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ : [5] *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Hoc satis, inquit, innuit Propheta, quod non ipsam animam de anima facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat. »

De anima mulieris, quod non est ex anima viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.

## EXPOSITIO TEXTUS.

In eadem (*a*) quoque paradiso, etc.

Supra egit Magister de formatione viri; hic agit de formatione mulieris de viro. Dividitur autem ista pars in duas partes, in quarum prima determinat de productione mulieris ex parte corporis; in secunda, ex parte animæ, ibi : *Quemadmodum mulieris corpus.* Prima pars habet quatuor partes : in prima parte determinat de productione corporis mulieris ex viro in comparatione ad causam finalem; in secunda vero in comparatione ad causam materialem, ibi : *Solet etiam quæri, utrum de costa illa,* etc.; in tertia vero in comparatione ad causam efficientem, ibi : *Illud etiam sciri,* etc.; in quarta vero in comparatione ad causam formalem, ibi : *Sed quæritur an ratio, quam Deus primis operibus concreavit.* Similiter

Divisio.

[1] Aug., *De Genes. ad litt.*, c. XVII. — [2] *Ibid.*, c. XVIII. — [3] *Ibid.*, lib. X, c. I. — [4] Gennad., *de Eccles. dogm.*, c. XIV, inter opera S. August., t. VIII, edit. Bened. et Gaume. — [5] *Ps.* XXXII, 15. — (*a*) *Al.* eodem.

secunda pars principalis habet quatuor particulas, in quarum prima ponit opinionem quamdam erroneam de productione animæ mulieris; in secunda vero subjungit aliam opinionem non minus falsam, ibi : *Alii autem putaverunt,* etc.; in tertia vero ponit veritatem catholicam, ibi : *Catholica autem Ecclesia ;* in quarta autem et ultima falsitatem impugnat, et veritatem confirmat auctoritate Hieronymi et Augustini, ibi : *Unde in Ecclesiasticis dogmatibus*, etc. Et sic duo determinantur in parte ista, quorum primum est formatio mulieris; secundum est perfectio quantum ad animam.

DUB. I.

Mulieris corpus factum dicatur, etc.

Videtur hic dicere quod formatio mulieris fuerit miraculosa, et gratia hujus posset introduci quæstio de miraculis : sed propter suam prolixitatem, et quia parum valet ad propositum, omittenda est ad præsens. Hoc tamen solum dixisse sufficiat, quod ideo dictum est mulierem de costa miraculo esse factam, non quia factum sit contra solitum cursum naturæ, vel contra naturam; sed quia factum est virtute divina operante supra naturam. Si quis autem quærat utrum hoc opus supra naturam fecerit ministrante sibi virtute angelica, respondet Augustinus, *super Genesim ad litteram* libro IX, ita inquiens [1] : « Quale ministerium exhibuere angeli in illa formatione mulieris, quis audeat assignare? Certissime tamen dixerim, supplementum illud carnis in costæ loco (*a*), ipsius fœminæ corpus et animam, configurationemque membrorum, omnia viscera, sensus omnes, et quidquid (*b*), quo ea creatura, et homo, et fœmina erat, non nisi illo opere Dei factum, quod Deus non per angelos, sed per seipsum operatus est. Ratio autem potissima, quare Deus ita formavit, est tum quia modus ille formandi erat supra potestatem naturæ; tum etiam, ut homo in utroque sexu immediate in eum tenderet, et ex se toto eum diligeret, a quo se nosset immediate esse factum. Ratio autem, quare ex uno homine Deus omnes producere voluerit, licet in aliis generibus animalium hoc non fecerit, sumi potest ex ordine, et connexione, et significatione : ex ordine vero dupliciter : primo ex ordine corporis ad animam, ut sicut omnes animæ rationales immediate procedunt ab uno principio, sic omnia corpora humana immediate exirent ab uno; secundo vero ex ordine totius conjuncti ad alias creaturas : quia enim homo medium tenet inter naturam angelicam, et brutalem, cum angeli singulatim a Deo producti sint, et creaturæ brutales in duplici sexu, in masculino scilicet et fœminino, homo debuit produci medio modo, et sic fœmina ex viro. Ex connexione similiter duplex sumitur ratio : primo respectu totius speciei universaliter, ut omnis homo diligat omnem hominem tanquam fratrem; secundo vero respectu uxoris specialiter, propter quod vinculum [2] *relinquet homo patrem, et matrem, et adhærebit uxori suæ, et sunt duo in carne una.* Ex significatione etiam duplex sumitur ratio : prima ex significatione allegorica, qua intelligimus per virum et mulierem, Christum et Ecclesiam; secunda per analogicam, qua per virum intelligimus Deum, qui fuit principium omnium rerum.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis circa duo incidit hic quæstio : primum est circa productionem corporis mulieris ex latere viri; secundum est circa productionem spiritus, sive animæ ejusdem mulieris, et per consequens omnium animarum quæ sunt in posteris. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur unde mulier formata fuerit; secundo quæritur utrum secundum seminalem rationem corpus mulieris in costa præ-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IX, c. xv, n. 28. — [2] *Gen.*, II, 24.

(*a*) *Edit. Benedict. Oper. Aug.*, locum. — (*b*) *Id. suppl.* erat.

cesserit; tertio quæritur quid sit secundum rem et essentiam ipsa ratio seminalis.

## QUÆSTIO I.

*An et unde productum fuerit corpus mulieris* [1].

Ad opp. Unde fuerit productum corpus mulieris. Et dicit Magister in littera, et tractum est ex secundo *Genesis*, quod mulier formata est de viro; et non de quacumque parte, sed de costa, ex qua mulier est de viro dormiente formata : et sic tria tanguntur in formatione mulieris, scilicet quod facta est de viro, et de viro dormiente, et non de quacumque parte, sed de costa ejus, et osse. Contra primum objicitur sic : *Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculum, et fœminam creavit eos* [2]. Si igitur Deus in primaria conditione masculum et fœminam simul creavit, non videtur quod mulierem de viro produxerit.

2. Item sexuum distinctio spectat ad perfectionem speciei : sed aliæ species animalium, in quibus est distinctio sexuum, simul et semel productæ sunt : ergo, etc.

3. Item quod se habet per modum materialis ad alterum, minus est completum quam illud, quod ex ipso producitur : si ergo vir habet completionem respectu mulieris, non mulier de viro, sed e contra de muliere vir produci debuit.

4. Contra secundum objicitur sic : Somnus, vel sopor, est quies animalium virtutum cum intensione naturalium : sed in Adam non erant sensus fatigati, nec virtutes animales : ergo videtur quod somnus ille non fuerit Adæ naturalis : si ergo nihil debuit fieri circa Adam, nisi quod ejus naturæ congrueret, videtur quod Deus in eum non debuit soporem mittere, ut de costa ejus produceret mulierem.

5. Item in separatione illius, aut fuit aliqua læsio et afflictio, aut non : si sic, ergo Adam ante passus est pœnam, quam committeret culpam; si non, ergo ita bene potuit fieri de latere vigilantis, sicut de latere dormientis.

6. Item majori potentiæ attestatur separare partem a toto ab homine vigilante sine dolore, quam a dormiente : magis igitur esset manifesta Dei potentia, si absque dolore produxisset mulierem de latere Adæ vigilantis, quam cum produxerit de latere dormientis.

7. Item contra tertium objicitur sic : Sexus muliebris est infirmior, quam sexus virilis, per naturam : ergo de partibus ejus infirmis debuit fieri : non ergo de osse, sed potius de carne.

8. Item in textu postea subjungitur : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Ergo non tantummodo de costa Adæ facta est, sed etiam de carne alia.

9. Item costa illa aut erat necessaria Adæ, aut superflua : si necessaria, ergo debuit alia costa reddi Adæ pro illa; si superflua, ergo corpus Adæ non fuit in prima sui productione perfecte formatum, cum ad perfectionem spectet nihil habere superfluum, vel diminutum.

10. Item, si superflua erat, ergo non oportebat carnem repleri pro ea. Est igitur quæstio, quare mulier de viro; et si de viro, quare magis de dormiente, quam de vigilante; et si de dormiente, quare magis de costa, quam de carne fuerit producta.

## CONCLUSIO.

*Corpus primæ mulieris formatum est de osse lateris Adæ dormientis propter ordinis habitudinem inter virum et mulierem, et inter ea quæ per ipsos significantur, quæ sunt Deus et anima, Christus et Ecclesia, portio superior et inferior.*

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum sapientia Dei admirabilis et laudabilis ostendatur in

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, quæst. LXXXIII, memb. 4; S. Thom., p. I, q. XCII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVIII, q. I; et *Quolib.* II, q. XI; Richard., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Henricus, *Quolib.* VII, q. VIII; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 1; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XVIII, q. I. — [2] *Gen.*, I, 27.

omnibus operibus suis, potissime tamen manifestatur in formatione creaturæ rationalis. Hoc autem clarius apparet, si consideretur ordinis congruentia, quam servavit divina sapientia, dum produxit mulierem de latere viri. Congruum erat enim mulierem sic de viro produci, tum propter ordinis habitudinem, quæ attenditur inter virum et mulierem in humana specie : tum etiam propter ordinem et habitudinem, quæ attenditur inter ea, quæ per virum et mulierem habent signari. Vir enim et mulier, secundum suorum sexuum et proprietatem, et naturam, sic facti sunt, ut invicem conjungerentur, et ex hoc unus in altero quietaretur, et unus ab altero sustentaretur. Quia igitur forti vinculo et singulari mulier conjungitur viro, et e converso, ideo unus sexus productus est de altero. Quia vero ista conjunctio dat viro quietationem, ideo producta est de viro dormiente. Rursus, quia dat mulieri fortitudinem et sustentationem; hinc est quod mulier dicitur esse facta de osse. Et quia in omnibus his est quædam æqualitas mutuæ societatis; ideo formata est mulier de osse non quocumque, sed de costa, et ejus latere. Et sic patet quomodo modus formationis respondet proprietatibus illius mutuæ conjunctionis, quæ est inter virum et mulierem secundum rem. Consonat etiam nihilominus his, quæ signantur per mulierem et virum. Per virum namque et mulierem signatur Deus et anima, Christus et Ecclesia, superior portio rationis et inferior. Primæ significationi competit formatio mulieris ex viro secundum modum prædictum : quia omnes spiritus rationales immediate producuntur a Deo, tanquam a primo principio et immediato, et Deus in eis requiescit, et quasi soporatur, dum [1] *deliciæ suæ sunt esse cum filiis hominum*, et rationalis spiritus a divino spiritu inhabitante conformatur et roboratur; optima consonantia conformatur signum signato, secundum quod per virum et mulierem significatur Deus et anima. Similiter correspondet, secundum quod per virum et mulierem significatur Christus, et Ecclesia : Ecclesia enim ex Christo formatur, dum de latere Christi dormientis in cruce profluxit sanguis et aqua, ex quibus in sacramentis Ecclesiæ redundavit efficacia, per quæ sacramenta fundatur Ecclesia : et sic vir respondet Christo, dormitatio respondet morti, ablatio costæ apertioni lateris. Concordat etiam formatio hæc significationi, prout per virum et mulierem superior portio rationis et inferior habet signari. Sicut enim vir est fortior, et mulier est infirmior, sic superior portio, et inferior; et sicut mulier ex viro, sic inferior portio est ex conversione spiritus ad hæc inferiora : dum autem ad hæc inferiora convertitur, cessat a vigilantia contemplationis, et quodam modo efficitur infirmior semetipso, et tendit ad mollitiem mulieris : et ideo quodam modo soporari dicitur, et os ei auferri, et exinde mulier formari. Et sic patet quod magna fuit congruentia ordinis observata in hujus formatione mulieris, sive in se, sive in signato per ipsam. His visis, de facili respondetur ad objecta.

1. Quod enim primo objicitur de textu *Genesis*, dicendum quod illud dictum est per anticipationem. Præterea illud dictum est quantum ad productionem animæ, secundum quam non est formata mulier ex viro, sed ex nihilo, sicut infra [2] patebit.

2. Ad illud vero quod objicitur de aliis speciebus, patet responsio : non enim est simile, propter legem matrimonii, quæ non ita attenditur in bestiis, sicut in hominibus.

3. Ad illud quod objicitur, quod vir est muliere fortior et perfectior; dicendum quod materiale minus est nobile, quam illud quod ex eo producitur, secundum id quod est materiale : vir autem non fuit materia mulieris secundum se totum, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum costam : et ideo quamvis vir est nobilior, potuit tamen ex ejus costa corpus mulieris formari. Nam

[1] *Prov.*, VIII, 31. — [2] Art. seq., q. ult.

non est tanta perfectio in una costa viri, quanta est in uno corpore mulieris. Quod si quæras, quare magis mulier de viro, quam vir de muliere; dicendum quod hoc aliquando futurum erat, sicut in secundo Adam, scilicet Christo: et ideo, ut perfecta essent Dei opera, debuit esse similiter et mulier de solo viro: sic enim sunt impleti, sicut dicit Anselmus, quatuor modi eductionis hominis in esse: unus, qui est de viro et muliere, quem modo observat natura; alius, qui est nec de viro, nec de muliere, qui fuit in productione primi hominis; tertius, qui est de viro tantum, et hic fuit in formatione Evæ; quartus, qui est de muliere tantum absque viro, et hic fuit in productione Christi de Virgine. Tunc autem magis congruebat mulierem educi de viro, ut ostenderetur quod vir caput est mulieris, et quod non vir propter mulierem, sed mulier propter virum, et alia similia plura, quæ prius tacta sunt.

4, 5 et 6. Ad illa quæ objiciuntur de soporatione, dicendum quod ille sopor non fuit ex lassitudine; sed fuit ex divina immissione, sicut dicit textus: nec tamen fuit contra naturam; quia si Adam stetisset, esset utique in illo somnus, non propter debilitationem potentiæ sensitivæ, sed propter vigorationem potentiæ vegetativæ: quoniam etsi neutrum harum virium contingeret in Adam lassari, tamen quando una cessabat ab operatione, contingebat alteram vigorari, dum tota anima circa actum unius virtutis intendit. Immisit autem Deus soporem in Adam: non propter hoc, quod non posset separare costam a vigilante sine dolore et horrore; sed propter significationem, et propter etiam mentis Adæ sublevationem, quia, sicut dicunt Sancti, Adam in illo sopore multa prævidit. Unde statim cum evigilavit, prophetice locutus est: et in hoc multum ostenditur Dei omnipotentia, quæ sic potuit separare costam, ut natura non amitteret quietem suam. Ex hoc patent illa tria objecta de sopore: primum enim non valet, quia ibi non erat somnus ex lassitudine; secundum similiter non valet, quia non est factum propter læsionem hominis occultandam; tertium etiam non valet, quia etiam ita bene manifestata (*a*) est Dei potentia, dum non excitavit dormientem a somno, sicut manifestata (*a*) esset, si formasset eam de latere vigilantis sine dolore aliquo.

7, 8 et 9. Ad illa quæ objiciuntur, quod non debuit fieri de osse; dicendum quod non tantummodo mulier facta est de osse, sive de costa; sed etiam aliqua particula fuit sumpta de carne Adæ, sicut sequens littera innuit (*b*): *Hoc nunc os, et caro de carne mea*. Magis autem fit denominatio ab osse, sive quia illa fuit pars principalior, sive quia vir mulieri confert robur, et mulier per viri consortium vigoratur, vir autem per mulieris consortium emollitur: et ideo dicitur caro repleta pro costa, quia vir dat fortitudinem, et suscipit infirmitatem; sive etiam quia costa illa locum carnis occupabat: non enim facta fuit in Adam ut in eo maneret, sed ut de ea formaretur mulier. Et sic patent illa tria objecta. Primum enim non valet, quia mulier, etsi debilis sit in se, tamen a viro habet roborari: et ideo magis dicitur esse facta de costa, quam de carne. Secundum non valet: quod enim mulier dicitur esse facta de costa, non intelligitur præcise, ita quod non de carne. Tertium non valet, quia si illa costa superflua erat Adæ, in quantum erat individuum; erat tamen opportuna, in quantum erat mulieris principium: et ideo resurget in muliere, non in viro, sicut planius explicatur in quarto.

(*a*) *Al.* manifesta. — (*b*) *Suppl.* ex ossibus meis.

QUÆSTIO II.

*An mulier formata fuerit de costa viri secundum seminalem rationem* [1].

Ad opp. Utrum mulier formata sit de costa viri secundum rationem seminalem; et quod sic, primo videtur per textum [2]: *Consummavit Deus die sexto omne opus suum:* si ergo formatio mulieris fuit post diem sextum, sicut Scriptura innuit, ergo aliquo modo in illis operibus sex dierum mulier condita fuit: sed non erat nisi in costa: ergo in costa erat unde fieret mulier: sed quod sic est in aliquo, dicitur esse in eo secundum rationem seminalem: ergo, etc.

2. Item Augustinus, in libro VI *super Gesim ad litteram*: « Omnia quæ consequentibus erant evolvenda temporibus, primitus Deus simul creavit, cum faceret mundum: consummata quidem, quoniam nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata autem, quoniam quædam erant semina futurorum. » Ergo si mulier postea producenda erat, ergo semen mulieris præexistebat: sed non nisi in costa: ergo, etc.

3. Item vir dicitur esse imago Dei, quia ex ipso fiunt omnes homines, sicut omnia sunt ex Deo: sed nulla creatura est ex Deo materialiter: ergo si recta est assimilatio, necesse est quod vir respectu mulieris non solum habeat habitudinem principii materialis, sed etiam activi: sed quod est ex aliquo sicut ex materiali et activo principio, est secundum rationem seminalem: ergo, etc.

4. Item vir productus est de limo, et mulier de viro: aut igitur est major habitudo et convenientior costæ ad mulierem, quam viri ad limum, aut non: si non, ergo non magis convenit mulier viro, quam vir limo; si sic, ergo ultra rationem passibilis fuit ibi aliquo modo ratio activi: si ergo hæc est ratio seminalis, apparet quod secundum rationem seminalem ex costa fuit formatum corpus mulieris.

5. Item, cum Deus produxit corpus mulieris de costa, aut hoc fuit secundum naturam, aut contra: si secundum naturam, cum natura, quidquid facit, faciat secundum rationes seminales, videtur quod seminaliter de costa mulier producta sit; si contra naturam, contra: « Conditor naturæ, ut dicit Augustinus, non facit contra naturam. » Et idem, *super Genesim ad litteram* [3]: « Non facit Deus contra causas quas bonas constituit, quia contra voluntatem suam non facit. » Ergo si formatio Evæ non potuit esse contra naturam, fuit igitur secundum naturam; si hoc fuit, ergo secundum rationem seminalem.

6. Item, si productio illa fuit contra naturam, ergo formatio mulieris fuit miraculum. Sed Augustinus, *super Genesim ad litteram*, dicit [4], quod Deus in rerum conditione non utitur rebus ad miraculum suæ potentiæ, sed secundum quod proprie competit ipsarum rerum naturæ: ergo si miraculum non faciebat, sed operabatur secundum quod natura exigebat, videtur quod mulierem produxerit secundum seminalem rationem, si eam produxit secundum exigentiam naturæ.

Contra: Magister dicit in littera, et est auctoritas Augustini: « Illa quæ secundum causam seminalem fiunt, dicuntur materialiter fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit. » Si ergo productio mulieris de costa non est secundum naturæ cursum, ergo non erit secundum seminalem rationem. Fundam.

Item Magister in litera: Corpus mulieris de costa factum dicitur eo sane miraculo, quo de quinque panibus quinque millia hominum saturati sunt: sed illud non fuit se-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. LXXXV, memb. 2; S. Thom., p. I, q. XCII, art. 3; et II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XVIII, q. II, art. 5; Richardus, II *Sent.*, dist. XVIII, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XVIII, q. II; Joan. de Bacch., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Thom Arg, II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2. — [2] *Gen.*, I et II, quoad sensum. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XVIII, n. 29. — [4] *Ibid.*, lib. II, c. I, n. 2, quoad sensum.

cundum seminalem rationem : ergo, etc.

Item hoc videtur ratione : Semen dicit principium activum et intrinsecum ; unde non dicitur semen hominis humor quicumque, sed ille qui decisus est a lumbis paternis : sed in costa non erat vis activa ad mulieris productionem : ergo nec ratio seminalis.

Item semen habet in se rationem totius et partium ejus rei, quæ ex ipso producitur; unde Augustinus, in libro V *super Genesim ad litteram* [1] : « In semine omnia producta sunt; et fuerant primitus, non mole magnitudinis, sed in potentia causali. » Sed in costa illa non erat virtus ad singula membra formanda : ergo non erat ibi mulier secundum rationem seminalem.

Item impossibile est aliquid crescere per virtutem creatam, nisi per rarefactionem aut appositionem : sed corpus mulieris de illa costa productum est, quod erat ipsa majus, non per costæ rarefactionem, nec extrinsecæ materiæ appositionem, sicut dicit Magister in litera : ergo productio illa ex costa non fuit secundum virtutem creaturæ, sed solum creatricis essentiæ : sed seminalis ratio dicit virtutem creatam, non enim dicuntur in Deo res esse seminaliter : ergo hæc productio mulieris ex costa non fuit secundum seminales rationes.

Item secundum seminales rationes attenditur rerum propagatio et generatio : sed secundum eductionem corporis de costa non fit propagatio in humana specie : ergo productio alicujus corporis humani ex costa non est secundum rationem seminalem. Et proter hoc est quæstio, cum Magister dicat aliqua secundum rationes seminales, quæ sit differentia inter hæc duo. Si tu dicas, quod illa fiunt secundum rationes causales, quæ fiunt secundum rationes incommutabiles, vel æternas; illa secundum rationes seminales, quæ fiunt secundum exigentiam et virtutem potentiarum inditarum ipsis creaturis : objicitur contra hoc per Augustinum. Dicit enim Augustinus, in libro VI *super Genesim ad litteram* [2] : « Nihil habent res in naturis propriis, quod non in primis diebus causaliter factum est. » Et iterum : « Causales illæ rationes quas mundo indidit, cum primum creavit, quomodo institutæ sunt, merito quæri potest. » Et paulo post : « In illis primis rerum causis, quas mundo primitus Creator inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, sed quemadmodum producturus. » Ergo rationes causales non dicunt quid increatum, sed creatum.

Item ipse Augustinus rationes causales, quas dicit inditas primis rebus, distinguit contra incommutabiles rationes, tam in quinto *super Genesim ad litteram,* quam in sexto [3]. Quæritur etiam, quæ differentia sit inter rationes seminales, et naturales; et videtur quod nulla, quia Augustinus dicit quod cum arbor germinat de semine, quotidie est propagatio secundum rationem seminalem, in fine quinti *super Genesim :* sed hoc idem est secundum rationem naturalem.

Item operatio, quæ est a vi seminali, aut est naturalis, aut est voluntaria : cum enim non sit a causa per accidens, et sit a causa creata, necesse est quod sit a natura, vel ab intellectu : sed non est ab intellectu : ergo a natura : ergo omne quod fit seminaliter, fit naturaliter. Pari ratione, cum natura sit vis propagativa, et propagatio fiat mediante semine, omne quod fit naturaliter videtur fieri seminaliter.

## CONCLUSIO.

*Corpus mulieris non fuit in costa Adæ secundum rationem seminalem proprie dictam; sed secundum usum tantummodo ibi fuisse dici potest.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum de his rationibus seminalibus egregius doctor Au-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XXII, in princip. — [2] *Ibid.*, lib. VI, c. XI, XIV et XV. — [3] *Ibid.*, lib. V, c. II et III; lib. VI, c. XIV; lib. IX, c. XVII, XVIII et XXIII.

gustinus in libro quinto et sexto *super Gesim ad litteram* ambigue loquatur, et ab ipso potissime habeamus (*a*) horum nominum usum, non est facile inter hujusmodi vocabula recte distinguere. Ipse enim rationes causales modo dicit rebus fuisse insertas, modo dicit quantum ad aliqua in divina voluntate fuisse servatas : possumus tamen, quantum est de vi vocabuli, differentiam assignare in hunc modum. Causa enim communis est ad principium intrinsecum et extrinsecum, similiter et ratio causalis, quantum est de vi nominis ; semen vero dicit principium intrinsecum : et ita ratio causalis se extendit ad rationes creatas et increatas; ratio vero seminalis solum ad rationes creatas : quantum ergo est de vi nominis, unum est commune respectu alterius ; in quantum autem ad invicem distinguuntur et connumerantur, sic causa et causalis ratio accipitur quantum ad principium increatum; semen vero et seminalis ratio spectat ad principium creatum : differunt autem causa et ratio causalis, quia causa dicit principium productivum; ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt semen, et ratio seminalis. Regula autem agentis increati est forma exemplaris, sive idealis. Regula vero agentis creati est forma naturalis : et ita rationes causales sunt formæ ideales, sive exemplares; rationes vero seminales sunt formæ naturales. Et secundum hoc patet quod rationes causales et primordiales idem sunt re, differentes sola ratione. Primordiales enim dicuntur per privationem prioris ; sed causales per positionem posterioris : et primordiales in quantum respiciunt Deum ut principium primum ; causales in quantum respiciunt Deum ut finem ultimum, quæ est causa causarum. Similiter naturales rationes, et seminales, re idem sunt, ratione vero differunt : quia enim semen dicit ut *ex quo*, et natura dicit *a quo*, ratio seminalis attenditur in quantum dirigit potentiam naturæ, ut ex aliquo fiat aliquid; naturalis vero, ut ab aliquo fiat aliquid. Vel ratio seminalis respicit inchoationem, et intrinsecam virtutem, quæ movet et operatur ad effectus productionem, naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem, et modi agendi assuetudinem : unde, appropriate loquendo, cum magi ex virgis fecerunt serpentes, hoc fuit secundum rationes seminales ; cum vero serpentes, sicut assolent, serpentes generant, hoc fuit secundum rationes naturales, licet utræque naturales et seminales congrue dici possint. Quando igitur quæritur, utrum aliquis effectus fiat secundum rationes causales, aut seminales, respondendum est, quod aut sic est a Deo ille effectus, quod creatura non habet in eo potentiam aliquam; aut si habet, habet solam potentiam obedientiæ, utpote cum mundus fit (*b*) de nihilo, ubi nulla est potentia creaturæ, vel cum multi panes multiplicantur ex pane uno, ubi est sola potentia obedientiæ : et hæc fiunt secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate, quia non fiunt secundum exigentiam creaturæ, sed secundum exigentiam dispositionis æternæ. Si autem sic producitur effectus, quod est in potentia naturæ, non solum obedientiæ, sed etiam potentis ad actum perducere, sic dicitur fieri secundum rationes seminales, sicut patet, cum homo generatur ex homine, vel arbor ex arbore. Sed attendendum est, quod illa potentia naturæ ad effectus istos, aut est propinqua et sufficiens, sicut est in semine deciso a lumbis ad generationem humani corporis, et sic dicitur proprie habere in se rationem seminalem; aut est remota et insufficiens, sicut est in pane, vel in alimento, ut ex eo fiat homo, et sic minus proprie dicitur esse ibi ratio seminalis. Non enim dicitur in pane esse ratio seminalis respectu hominis producendi, nisi valde large accipiatur. Quod autem est sic in remota dispositione respectu effectus, aut perducitur ad illum effectum mediantibus illis,

(*a*) *Cæt. edit.* habemus. — (*b*) *Item* sit.

ad quæ habebat ordinem immediatum, aut immediate. Si mediate, tunc potest dici quod effectus ille sit secundum rationem seminalem, utpote si panis comedatur, et digeratur, et convertatur in humorem, et postmodum in lumbis convertatur in semen, deinde in hominem. Si autem immediate perducatur ad effectum, utpote si de pane statim formaretur corpus hominis, sic nullo modo dicitur esse factum secundum rationes seminales, sed secundum rationes causales : quamvis enim ibi esset aliqua potentia activa ad hoc, quod inde fieret corpus per multa intermedia, tamen quod immediate fieret, hoc habuit in sola potentia obedientiæ. Cum ergo quæritur utrum corpus mulieris fuerit in costa seminaliter, dicendum quod, si proprie accipiatur ratio seminalis, non; si autem accipiatur large pro quacumque potentia activa existente in materia, sic potest dici in costa fuisse ratio seminalis. Rursus, si quæratur utrum mulier facta sit de costa secundum rationes seminales, respondendum est quod non, quia costa, respectu talis modi producendi, et respectu tanti corporis ex ea formandi absque additione, non habuit nisi solam potentiam obedientiæ : unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1 et 2. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium, quod nihil novum fecit Deus ultra diem sextum, dicendum quod illud argumentum deficit tripliciter : primo, quia etsi formatio mulieris post diem sextum narretur, non est tamen credendum quod tam longo tempore viri formatio præcesserit, sed quod die sexta de latere viri producta sit. Illud autem quod subditur, intelintelligendum est per recapitulationem : recapitulat enim Scriptura, ut addat. Deficit etiam in hoc, quod Deus non dicitur facere novum, non solum in hoc, quod omnia producta sint in ratione seminali; sed quia producta sunt in suo simili : et hoc necessarium est dicere propter creationem animæ, quæ non exit in esse secundum seminalem rationem. Et per hoc patet responsio ad sequens, quia formatio mulieris non fuit de consequentibus ad opera sex dierum ; vel, si fuit, causaliter dicitur fuisse facta, quia præcessit potentia obedientiæ in costa, vel etiam aliqua ratio seminalis longinqua, licet secundum illam mulier non sit formata, sed secundum potentiam divinam.

3. Ad illud quod objicitur, quod vir est imago Dei, quia principium omnium hominum; dicendum quod non est omnimoda similitudo. Deus enim est principium sufficiens respectu omnium; vir autem non est per se principium sufficiens respectu hominum : aliquo tamen modo tenet rationem principii, et hoc facit ad majorem expressionem imaginis, ad cujus expressionem aliquo modo amplificandam non solum facit assimilatio perfecta, sed etiam assimilatio modica.

4. Ad illud quod objicitur, quod major erat convenientia costæ ad mulierem, quam limi ad virum ; dicendum quod costa dupliciter potest considerari : aut in se, aut in quantum fuit pars viri. In se quidem ita bene distabat a formatione corporis mulieris, sicut limus a formatione corporis viri. Si autem consideretur in quantum est pars viri; sic quia vir et mulier sunt personæ in quibus potest esse affinitas et attinentia, talis formatio faciebat quoddam majus vinculum attinentiæ esse inter virum et mulierem, quod quidem non poterat esse inter virum et elementum terræ.

5. Ad illud quod objicitur, quod productio mulieris de costa non fuit contra naturam, dicendum quod dupliciter dicitur natura. Uno modo dicitur natura omne illud quod competit rei a sua naturali origine; et sic competit creaturæ, ut ex ea producatur omne quod Deus vult : opus enim, respectu sui artificis, habet in se potentiam perfectæ obedientiæ, cum per omnia subjaceat ejus voluntati : propter quod dicitur [1] quod *spiritus Domini ferebatur super aquas :* contra hanc naturam Deus nunquam facit, immo

[1] *Gen.*, I, 2.

quidquid facit de creatura, secundum hanc naturam facit : et secundum hunc modum accipiendi naturam, mulier de costa non est formata contra naturam. Alio modo dicitur natura propria vis insita rebus, secundum quam res naturales peragunt cursus suos et motus solitos; et hoc modo accipiendo naturam, aliquando Deus facit contra naturam, aliquando supra naturam : tunc facit contra naturam, quando facit aliquid cujus simile in natura, et a natura produci habet, tamen alio modo omnino diverso, ut patet in hoc quod natura dat alicui visum et successive in primaria generatione, similiter et dat vitam, nunquam tamen cæcum reducit ad visum, nec mortuum ad vitam. Si ergo Deus sua virtute hoc faciat, ut alicui cæco visum restituat, et mortuo vitam, tunc dicitur facere contra naturam, id est contra solitum cursum naturæ : et tunc dicitur miraculum. Quando vero Deus facit aliquid cujus simile natura facere non potest, et ad quod natura non habet ordinem secundum propriam virtutem, sicut quando Deus factus est homo, vel quando corpus mortale factum est gloriosum, tunc facit supra naturam, et illud opus proprie dicitur mirabile, non miraculum. Quoniam igitur in operibus sex dierum naturæ rerum nondum erant conditæ, nec cursus earum determinati; ideo tam in productione mulieris ex costa viri, quam in productione aliarum rerum, operabatur supra naturam, non contra : et ideo opera illa mirabilia, non miracula, dici debebant.

6. Et per hoc patet responsio ad ultimum objectum : quia non fuit proprie contra naturam, nec est miraculum dicendum. Patet etiam responsio ad illud quod consuevit quæri, quæ differentia est inter miraculum, et mirabile; et in quo differt facere aliquid contra naturam, et supra; postremo qualiter verum est, quod Deus nihil facit contra naturam, et tamen miracula aliquo modo sunt contra naturam. Patet etiam, quæ differentia sit inter rationes primordiales, causales, seminales, et naturales. Duo enim prima membra, secundum primordiales rationes, et causales, differunt ratione; similiter duo ultima, scilicet rationes seminales, et naturales; duo vero intermedia, scilicet rationes causales, et seminales, uno modo se habent sicut generale, et speciale : alio modo, si fiat appropriatio, causales sunt, quæ servatæ sunt in mente divina; seminales vero, quæ sunt rebus insertæ. Et hinc est quod Augustinus causales rationes dicit esse communes ad ea quæ fiunt miraculose, et naturaliter : dicit etiam quasdam rationes causales in mente divina reservatas, quasdam autem esse rebus insertas, sexto *super Genesim* [1]. Et sic patet quod nulla est contrarietas.

## QUÆSTIO III.

*An ratio seminalis sit forma universalis, vel singularis* [2].

Quid sit ratio seminalis secundum essentiam; et cum constet eam esse formam, est quæstio utrum sit forma universalis, an singularis. Et quod sit forma universalis, videtur primo per Philosophum, in libro XVI *de Animalibus*, ubi dicit, quod prius est animal, quam homo : ergo natura producit formam speciei mediante forma generis : sed illa est ratio seminalis, mediante qua natura pervenit ad ultimum complementum : ergo ratio seminalis non est aliud quam forma universalis. Ad opp

2. Item, quanto est aliquid simplicius, tanto prius : sed forma quanto universalior, tanto simplicior : ergo tanto prior : sed in processu ordinato, per id quod prius est, devenitur ad id quod posterius est : ergo natura procedens ad generationem formæ singularis, pervenit ad ipsam mediante universali : sed ratio seminalis est illa, mediante qua pervenitur ad effectum completum : ergo, etc.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XIV et XV. — [2] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVIII, q. II, art. 2; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVIII, q. II.

3. Item intellectus, si verus est, intelligit sicut est in re; alioquin si non respondet ei ita in re, sicut intelligit, falsus est et vanus : sed tam rationalis philosophus, quam etiam metaphysicus [1], dicit differentias extrahi de potentia generis : ergo oportet quod ita sit in re, scilicet quod formæ minus universales exeant in esse a formis magis universalibus, aut consideratio logici et philosophi est omnino vana : quod si hoc est inconveniens, restat quod formæ universales sunt illæ mediantibus quibus educuntur singulares in esse : sed hujusmodi sunt rationes seminales : ergo, etc.

4. Item forma particularis dicit ens in actu completo, quia nulla potest ulterius fieri additio; materia vero dicit ens omnino in potentia [2] : sed inter ens omnino in actu, et omnino in potentia, cadit medium ens, quod est partim in actu, et partim in potentia : hujusmodi autem est forma universalis (*a*) : igitur si non pervenitur ab extremo in extremum, nisi per medium, materia non perducitur ad actum completum, nisi mediantibus formis universalibus; sed rationes seminales sunt illæ mediantibus quibus pervenitur ad actum completum : ergo, etc.

5. Item ex homine generatur homo, non asinus : hoc autem non est nisi propter aliquam convenientiam, quæ est inter hominem, et hominem, et non inter hominem, et asinum : illa autem convenientia non est nisi in forma universali : ergo ratio quare homo generat hominem, est forma universalis : sed illa est ratio seminalis : ergo, etc.

6. Item hoc videtur per deductionem ad impossibile. Ex eo incipit generatio, in quod terminatur corruptio, et e converso : si igitur natura nihil producit ex nihilo, corruptione naturali, nulla forma naturalis cedit in nihil : cum igitur ex aere fit ignis, forma aeris non corrumpitur in nihil; nec materia, quia materia non erat aliquid de essentia ipsius formæ : corrumpitur ergo in aliquam formam : illa ergo forma aut est universalis, aut singularis. Si singularis, aut ergo est forma ignis, aut forma alia ab igne : non alia ab igne, quia in igne generato non sunt duæ formæ singulares, sed una tantum; si est forma ignis, ergo forma aeris, et ignis, sunt una forma numero : quod est impossibile. Restat igitur, cum non possit esse forma singularis, quod sit forma universalis; si ergo habet incipi generatio ad quod terminatur corruptio, generatio uniuscujusque rei naturalis incipit a forma nniversali : sed id a quo generatio incipit, est ratio seminalis : ergo ratio seminalis non est aliud quam forma universalis.

Contra : Philosophus, in libro *de Anima* [3] : « Universale aut nihil est, aut posterius, » etc. Sed ratio seminalis semper prior est : ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis. **Fundam.**

Item universale est semper et ubique : sed ratio seminalis respicit hanc materiam, in qua fundatur, determinate : ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis.

Item ratio seminalis non prædicatur de eo, cujus est seminalis ratio; non enim potest dici quod homo sit semen, vel quod corpus hominis sit embryo : sed universale prædicatur de singulari : ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis.

Item omnis operatio naturæ terminatur ad hoc aliquid, et circa hoc aliquid : hoc aliquid autem dicit formam cum materia; universale autem dicit formam tantum : ergo forma universalis, secundum quod hujusmodi, nec est operationis principium, nec est operationis terminus per se : sed ratio seminalis dicit operationis principium : ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis.

Item, si ratio seminalis dicit formam universalem, aut igitur formam generis, aut formam speciei : si formam generis, ergo in homine est ratio seminalis respectu asini; si formam speciei, ergo humanitas est ratio

[1] Arist., *Metaphys.* lib. VIII, cont. 5. — [2] *Ibid.*, lib. VII, cont. 7. — [3] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 8.

(*a*) *Edit. Ven. add.* ens in potentia.

seminalis hujus hominis : sed illud est ratio seminalis alicujus, quod ante præexistit in materia, quam sit res completa in actu : ergo ante erit forma humanitatis in materia, quam sit res completa : sed hoc est falsum, et non intelligibile, quod forma humanitatis sit in aliquo, et illud non sit res completa : ergo non est ponere, quod forma universalis dicat rationem seminalem.

Item, si forma universalis respectu particularis esset ratio seminalis ; cum ergo hæc albedo dicat singularem formam, et albedo dicat formam speciei, et color formam generis, et qualitas sensibilis adhuc formam superioris generis, et qualitas corporalis adhuc formam magis universalem, et qualitas adhuc formam universalissimam, tunc natura in productione hujus albedinis perveniret mediantibus omnibus prædictis : ergo prius faceret qualitatem, quam qualitatem corporalem, et qualitatem corporalem prius quam qualitatem sensibilem, et qualitatem sensibilem prius quam colorem : quod non est intelligibile.

## CONCLUSIO.

*Si universale proprie accipiatur, ratio seminalis non est forma universalis ; si autem universale accipitur pro forma existente secundum esse incompletum, indifferente et possibili ad multa, ratio seminalis universalis est.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum satis constet rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiæ, et illam potentiam activam constet esse essentiam formæ, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturæ, quæ non producit aliquid ex nihilo, satis rationabiliter ponitur, quod ratio seminalis est essentia formæ producendæ, differens ab illa secundum esse completum, et incompletum, sive secundum esse in potentia, et esse in actu. Utrum autem illa forma, sive potentia activa, quam dicimus rationem seminalem, sit forma universalis, hoc non est ita planum. Diversi enim sunt modi dicendi, secundum diversas positiones quas habent diversi de forma universali. Quidam enim dicere voluerunt, quod cum universalia non sint fictiones, realiter et secundum veritatem non solum sunt (a) in anima, sed etiam in natura : et quia omne quod est in natura habet fundari in materia, tam formæ universales quam singulares in materia habent esse : et ita non differunt forma universalis, et singularis, per abstractionem a materia, et concretionem in materia ; sed differunt per additionem unius ad alteram, et per magis completum et minus completum. Cujus signum est, quia in coordinatione generum et specierum, forma speciei est completissima et compositissima ; forma vero generis respectu illius est ens in potentia, et fit magis in actu per differentiam sibi superadditam : et ita cum ratio seminalis dicat formam ratione incompleta, dixerunt nihil aliud esse rationem seminalem, quam formam universalem. Hæc autem positio parvipendenda non est : magnorum enim est, et concors esse videtur et auctoritati, et rationi, et sensui : auctoritati, quia ipse Commentator dicit super *Metaphysicam* in capitulo *Quando autem in fundamento*, quod materia suscipit formas singulares mediantibus formis universalibus. Rationi etiam concordat, quia cum *singulare* dicat ens in actu, et *materia* ens in potentia, et *forma universalis* quodam modo dicat ens in actu, et quodam modo in potentia, rectum videtur et congruum, quod materia perducatur ad formam completam mediantibus formis universalibus. Sensui etiam concordat, quia, sicut vult Philosophus [2] in principio primi *Physicorum*, progressus nostræ cognitionis assimilatur progressui naturæ in sua operatione : sed nobis innata est via ab universalioribus ad minus universalia : ergo consimiliter erit in natura. Si quis autem positionem hanc sustinere velit, poterit declinare

Opinio 1.

[1] Scot., dist. præsent., q. un., ibi : *Restat igitur.* — [2] Arist., *Physic.* lib. 1, cont. 2. — (a) *Al.* sint.

rationes ad oppositum adductas, dicens quod loquantur de universali, secundum quod habet esse abstractum in anima, et sic prædictæ positioni non obviant. Opin. 2. Aliorum vero positio est, quod universale forma est, sed non quælibet forma proprie universale est : est enim forma partis, et forma totius : et universale non est forma partis, sed forma totius. Anima enim non dicitur esse universale respectu unius hominis, sed potius homo. Illam autem dicunt esse formam totius, quæ quidem dat esse toti, et hæc dicitur essentia rei, quia totum esse complectitur; et hanc formam considerat metaphysicus : formam vero partis, quæ in genere non habet esse nisi per reductionem, non est dicere proprie universalem : potest tamen dici aliquo modo universalis reductione, cum illa est indifferens ad multa, quæ possunt fieri ex ipsa, sicut causa dicitur esse universalis, quia potest in multa : et sic illa potentia activa quæ est in materia quæ dicebatur ratio seminalis, potest dici universalis non proprie, secundum quod universale consideratur a metaphysico; sed large, ut dicat quamdam principii indifferentiam, quam etiam considerat physicus. Et hæc positio magnorum est, et multorum, et magis eam approbat via communis : nec immerito, quia concordat rationi, auctoritati, et sensui. Rationi quidem, quia necesse est ponere universales formas propter cognitionem, et prædicationis univocationem : si igitur non est integra cognitio, nisi totum esse rei cognoscatur, et non est cognitio nisi per formam, necesse est aliquam formam esse, quæ complectatur totum esse : hanc autem dicimus essentiam, et hæc est universalis forma, ut dicit Avicenna. Dicit enim quod essentia nihil aliud est, quam quidditas rei universalis. Similiter non est vera univocatio, nisi quando aliqua in una forma communi realiter assimilantur, quæ de ipsis essentialiter prædicatur : forma autem, in qua plura assimilantur, non potest esse nisi forma universalis : quæ vero essentialiter prædicatur de illis non potest esse nisi forma totum complectens. Forma igitur universalis non est aliud quam forma totius, quæ cum de se nata sit esse in multis, universalis est : particularizatur autem non per additionem ulterioris formæ, sed per conjunctionem sui cum materia : ex qua conjunctione materia appropriat sibi formam, et forma materiam, sicut dictum est supra. Et quia nunquam est forma separata a materia, nunquam est forma universalis sine particulari; quamvis autem unum non sit sine altero, differt tamen unum ab altero; quamvis enim albedo non possit esse sine corpore, differt tamen a corpore, unde inseparabilitas non ponit identitatem omnimodam. Concordat etiam hæc positio auctoritati : dicit enim Philosophus[1] quod cum dico cœlum, dico formam; cum dico hoc cœlum, dico materiam : ergo individuum super formam universalem non addit aliquam formam, sed solum materiam. Dicit enim Boetius, quod species est totum esse individui : ergo forma universalis, quæ est species, est forma totius, quæ complectitur totum esse, et quæ est sufficiens ratio cognoscendi quantum ad esse substantiale : et hoc melius tactum est supra, distinctione tertia. Concordat etiam sensui : alius est enim ordo et modus in egressu specierum a genere, et in eductione formarum de potentia materiæ. Naturalis enim dicit[2], quod materia prius suscipit formam elementarem, et mediante illa venit ad formam mixtionis, et mediante illa venit ad formam complexionis, quia considerat illam potentiam materiæ secundum quod per operationem naturæ habet in effectum prodire. Metaphysicus vero qui considerat universales formas, sive essentias in quibus res singulares habent assimilari, ponit magis universale, et minus, secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo : et illud in quo est prima assimilatio, dicit esse genus generalissimum; illud vero in quo est perfecta assimilatio, dicit esse spe-

[1] Arist., *de Cœlo*, lib. I, cont. 95. — [2] Id., *Metaphys.* lib. XII, cont. 11; *de Cœlo*, lib. III, cont. 67.

ciem specialissimam; et propterea dicit speciem addere ad genus, et hoc totum innuit in re. Dicit etiam genus simplicius specie in pluribus reperiri, et hinc est, quod genus in aliquo assimilatur Deo magis quam species in aliquo, et (a) e converso. Deus enim, quia nobilissimus est in fine totius nobilitatis, simul habet in se omnem perfectionem, ita quod ipse est simplicissimus, et omnino incorruptibilis; est etiam perfectus, et in omnimoda actualitate constitutus: creatura vero, secundum quod potest, semiplene assimilatur Deo: et quantum ad rationem simplicitatis et incorruptibilitatis, magis assimilatur ei, quod est magis universale; quantum ad rationem actualitatis, magis assimilatur minus universale. Harum autem duarum positionum, quæ sit probabilior et verior, difficile est videre stanti in ipsa communi consideratione; descendenti vero ad particulares operationes naturæ, videbitur consideratio physici, et metaphysici, diversificari, nec posse bene simul sibi correspondere; aliter enim diffinitur albedo, sicut prius tactum est, aliter a natura producitur. Diffinitur enim per genus suum quod est color, et color per genus superius, et sic usque ad summum generis sui: sed natura in producendo non servat hunc ordinem, sed sic producitur albedo, sicut exigit operatio qualitatum elementarium cum virtute luminis: et ideo positio ultimo dicta communior est et intelligibilior, et sensui vicinior. Hanc igitur juxta viam communem sustinendo respondere possumus ad quæstionem propositam, quod si forma universalis dicatur proprie, secundum quam res est ordinabilis in genere, quam metaphysicus habet considerare, ratio seminalis non est forma universalis: si autem dicatur forma universalis, forma existens secundum esse incompletum in materia, et indifferens et possibilis ad multa producenda, sic potest dici ratio seminalis forma universalis. Et secundum hoc patet responsio ad objecta, quantum ad utramque partem.

(a) *Edit. Ven. deest* et.

Rationes enim, quæ probant quod ratio seminalis non sit forma universalis, loquuntur de universali proprie; rationes vero ad oppositum adductæ loquuntur de forma universali secundum aliam acceptionem, secundum quam formam universalis dicitur quæcumque forma existens in potentia, sive sit forma totius, sive sit forma partis: et hoc patet discurrendo per singula.

1. Nam illud quod primo objicitur, quod prius est animal quam homo, non cogit quod ratio seminalis sit forma universalis proprie dicta: nam homo, et animal, et quæcumque alia universalis forma non dicitur esse, nisi per eductionem alicujus singularis. Unde auctor *Sex principiorum* dicit, quod natura in his occulte operatur.

2. Ad illud quod objicitur, quod universale est simplicius, patet responsio: verum est enim quod universale est simplicius secundum eam viam secundum quam habet coordinationem ad id, quod est minus universale, scilicet secundum esse diffinitivum; secundum autem viam generationis non habet coordinationem nisi solum per accidens: accidit enim quod per operationem naturæ prius sit aliquando genus, quam species; species autem nunquam est, quin sit individuum.

3. Ad illud quod objicitur, quod considerationi physicæ aliquid respondet in re, dicendum quod verum est: vera enim, et realis est similitudo inter Petrum, et Paulum; et ita necesse est ponere aliquod tertium, in quo assimilantur. Similiter inter hominem, et asinum, realis est similitudo, et ideo consideratio physica non est vana; nec tamen oportet ita essentias rerum produci, sicut habent cognosci: sufficit enim, quod sic se habeant ad esse, sicut se habent ad cognitionem; sed non oportet, quod sic se habeant ad productionem.

4. Ad illud quod objicitur, quod forma particularis dicit ens in actu completo, dicendum quod verum est, quod illud quo mediante pervenitur ab ente in potentia ad esse completum, est quodam modo ens in

actu, quodam modo in potentia; sed hoc non est quocumque modo ens in potentia, sed illud quod habet ordinationem ad hoc; et hoc est potentia materiæ activa, quæ rationem universalis non habet, cum sit forma partis, quamvis sit quodam modo in actu, quodam modo in potentia.

5. Ad illud quod objicitur, quod homo generat hominem, non asinum; dicendum quod hoc non est propter formam humanitatis; sed hoc est propter vim datam illi naturæ ad producendum sui simile.

6. Ad ultimum patet responsio; concedo enim, quod potentia illa activa non est forma singularis, nec ignis, nec aeris, sed est indifferens ad utrumque : et ideo ex illa quælibet earum potest educi, et in illam quælibet earum potest vel habet resolvi : et illa dici potest ratio seminalis.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo articulo, scilicet de productione animæ ipsius Evæ, et per consequens omnis alterius animæ ab anima Adæ; et circa hoc tria quæruntur : primum est, utrum animæ omnium hominum sint una substantia, vel diversæ; secundo, dato quod diversæ, quæritur utrum simul, vel successive sint in esse productæ; tertio, dato quod successive, quæritur utrum anima sit ex traduce.

### QUÆSTIO I.

*An animæ omnium hominum sint una numero, an diversæ* [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod animæ omnium hominum sint una anima numero, non diversæ. Omne quod individuatur et multiplicatur ad alterius multiplicationem et individuationem, substantialiter dependet ab illo : sed anima intellectiva non dependet substantialiter a corpore, cum possit esse substantialiter sine illo : ergo non individuatur, nec multiplicatur, secundum individuationem corporis, vel multiplicationem.

2. Item plus assimilantur in complexione et natura duorum hominum corpora, quam ejusdem corporis membra diversa, ut caro mea carni tuæ, quam os meum carni meæ : ergo si anima una potest esse vivificativa diversorum membrorum unius corporis, ita quod in illa membra diversas habet influentias secundum eorum dispositiones varias, videtur multo fortius quod una anima possit esse perfectio duorum corporum sibi similium.

3. Item multiplicatio in individuis ejusdem speciei attenditur propter conservationem, ut perpetuetur esse in pluribus, quod non poterat perpetuari in uno : sed anima rationalis est incorruptibilis, sicut infra patebit : ergo videtur quod in ea non sit multiplicatio secundum numerum : igitur in diversis hominibus non numeratur, sed est eadem numero.

4. Item si anima intellectiva individuaretur secundum corpus, per consequens, quod reciperetur in illa, individuaretur secundum exigentiam corporis; sed anima intellectiva suscipit formam universalem [2], ut est universalis : ergo si forma existens in anima non individuatur, pari ratione nec anima, prout est in hoc corpore, individuari potest.

5. Item ad hoc quod anima rationalis aliquid intelligat, necesse est quod ex se intelligente, et intellecto, fiat unum : sed contingit animas diversorum hominum omnino idem intelligere : ergo contingit unum et idem eis uniri : sed quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem : ergo animæ plurium hominum sunt una et eadem substantia numero.

6. Item actus et officium substantiæ spiri-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 1; et III *Contra Gent.*, c. LXXIII et LXXV; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVII, q. II, art. 1; et *Quolib.* II, q. XXII; Richard., II *Sent.*, dist. XVIII, art. 2, q. I; Henric., *Quolib.* IX, q. XIII; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVIII, q. IV. — [2] Dist. XIX, art. 1, q. 1.

tualis est regere, et movere substantiam corporalem [1] : ergo si nihil est otiosum in natura, nunquam est ponere substantiam spiritualem, quæ non moveat corporalem : sed si diversæ essent substantiæ in diversis hominibus, cum contingit eas separari a corporibus propriis, contingeret eas aliquando ab actu cessare, et ita otiosas esse : quod si hoc est inconveniens, inconveniens est plures homines diversas animas rationales habere.

Fundam. Contra : Sicut dicit Philosophus [2], proprius actus habet fieri in propria materia : sed anima rationalis est actus et entelechia (a) corporis humani : ergo cum diversa sint corpora humana, diversæ erunt animæ rationales illorum corporum perfectivæ.

Item perfectionem, et perfectibile, necesse est ad invicem esse proportionabilia : ergo nec perfectibile excedit perfectionem, nec perfectio ipsum perfectibile. Si igitur anima rationalis est perfectio corporis humani, illa anima rationalis, quæ est perfectio istius corporis, non est perfectio alterius corporis : et ita impossibile est, quod perficiat aliud corpus.

Item ab eodem est esse, et esse unum, sive esse distinctum [3] : sed unumquodque habet esse a sua perfectione : ergo distinctionem. Si igitur homo ab homine distinguitur, ergo et perfectio unius hominis a perfectione alterius : sed perfectio hominis, secundum quod est homo, est ipsa anima rationalis, non tantum brutalis, vel sensibilis : ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur per deductionem ad impossibile multiplex, quorum primum est quia, si eadem sit anima in multis hominibus; cum unus sit sciens, alter ignorans, unus bonus, alter malus, unus etiam odiat alterum; sequitur tunc quod duo contraria erunt in eodem subjecto secundum numerum, et in eadem parte, cum non habeat diversas partes, et idem ipsum contrariabitur sibi ipsi : quod si hoc est impossibile, restat quod et illud ex quo sequitur, scilicet unam et eamdem animam esse in pluribus hominibus.

Item, si una et eadem anima est in pluribus, post mortem nihil plus habet justus, quam impius : ergo bonum manet irremuneratum, et malum impunitum : ergo mundus est inordinatus, et Deus est injustus; et stultus est, qui facit aliquod bonum : ergo si hoc est adeo impossibile, ut non tantum sit contra fidem, sed etiam contra rationem rectam, impossibile est plures homines eamdem animam rationalem habere.

Item, si una anima rationalis est in diversis hominibus, ergo post mortem non est magis beatus unus quam alter : si igitur ad beatitudinem non pervenitur nisi per virtutem, et multi sunt qui in hac vita non habent virtutes, ergo multi sunt qui non perveniunt ad beatitudinem : si igitur eadem est omnium anima, nulli beatificantur : ergo frustra factus est homo, frustra factus est etiam totus mundus : et si hoc est omnino falsum et impium, falsum est et impium unam animam esse in pluribus.

## CONCLUSIO.

*Omnium hominum non est unica anima; sed sicut diversi sunt homines, ita secundum veritatem et fidem diversæ sunt animæ.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in hac quæstione multi philosophantes multa dixerunt falsa et vana. Quidam enim philosophi [4] crediderunt non solum eamdem esse animam in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus animalibus : crediderunt enim animam non esse aliud, quam Deum : et hujus positionis fuit Pythagoras (b) et Varro, sicut dicit Augustinus, in libro *de Civitate Dei*, de Varrone. Maxime autem hoc putaverunt de anima humana propter sui dignitatem et spiritualita- Error 1.

[1] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 17. — [2] Id., *de Anima*, lib. II, cont. 5. — [3] *Ibid.* — [4] De Pythagora vide XII *de Civit. Dei*, c. ult.; de Varrone autem, VI *de Civit. Dei*, c. II, et lib. XII *de Genes. ad litt.*, c. VI.

(a) *Cæt. edit.* endelechia. — (b) *Cæt. edit.* Pytagoras.

tem quantum ad intellectum agentem; quantum vero ad intellectum possibilem, crediderunt esse idem quod hyle [1], quia anima potest recipere omnia, et ita denudata est a formis omnibus. Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia : cum enim anima sit variabilis, et transmutabilis, et bonitatis et malitiæ susceptibilis, omnino
Improb. Deus esse non potest. Cum iterum sit forma nobilissima inter naturales formas, dans actum et complementum corpori, et distincta ab aliis formis naturalibus, hyle esse non
Error 2. potest. Alii autem aliter opinati sunt, quod anima humana, sive intellectualis, secundum quod intellectualis est, una est in omnibus hominibus, non solum quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem. Et ratio quæ movit ad hoc ponendum fuit ipsius animæ immaterialitas et incorruptibilitas : quia enim immaterialis est, et a corpore non dependens, per corpus non potest individuari, cum nec sit corpus, nec virtus in corpore, ut dicit Philosophus [2], cum sit incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit. Et hæc fuit positio Commentatoris super librum *de Anima*, quam etiam vult imponere Aristoteli, et trahere ex verbis suis : tum quia ponit mundum æternum, et ita homines innumerabiles præcesserunt; tum etiam quia ponit quod nulla sit subtantia spiritualis, quæ non habeat corpus movere : quod si diversæ animæ essent in diversis hominibus, aliquando cessarent ab actu movendi, cum separantur; essent etiam infinitæ actu, cum motus cœli non habuerit principium secundum Philosophum. Ad vitandas autem objectiones in contrarium adductas, distinguit Commentator tres partes in humana anima, cujus verba sunt hæc super III *de Anima* [3] : «Opinandum est quod in anima sunt partes tres intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem efficiens, tertia autem factum; et duæ illarum sunt æternæ, scilicet agens et recipiens, tertia est generabilis et corruptibilis.» Animam autem tertiam, quam dicit generabilem et corruptibilem, vocat intellectum passivum : et illud dicit, quod nihil aliud est quam imaginatio. Unde postmodum subjungit : « Intellectus passivus est corruptibilis, et absque hoc nihil intelligitur. Per intellectum autem passivum intelligo virtutem imaginariam. » Unde vult dicere, quod sicut in visu est color, et est lux, et est oculus videns; sic in intellectu se habet, quod species imaginariæ sunt sicut color, intellectus agens est sicut lux, intellectus passibilis est sicut oculus : et sicut ex concursu illorum trium efficitur visus, ita ex concursu illorum trium efficitur intellectus; et sicut ex diversitate, vel defectu coloris causatur diversitas, vel defectus actus videndi, sic ex diversitate existente in similitudinibus imaginariis vel imaginatione causatur diversitas in intellectu plurium, et defectus etiam actus intelligendi in eodem homine, quia nihil intelligimus nisi in phantasmate; et pro tanto dicit Philosophus [4] corrumpi intellectum quodam interius corrupto; intellectum, inquam, non quemlibet, sed adeptum : et per hæc quæ dicta sunt, nititur declinare inconvenientia, quæ ad hanc opinionem sequuntur. Quantumcumque autem hanc opinionem coloret, pessima est et hæretica. Est enim contra christianam religionem, dum aufert meritorum retributionem, quæ non esset, si omnium anima una esset. Est etiam contra rectam rationem : planum est enim quod anima intellectiva, ut intellectiva, est perfectio hominis, secundum quod homo. Si ergo homines non sunt diversi solum secundum quod animalia, sed secundum quod homines, non solum habent diversas imaginationes et animas sensibiles, immo etiam diversos intellectus et animas rationales. Est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent, et contrarias, cogitationes et affectiones. Quod

Improb.

[1] Id est ὕλη, materia. — [2] Averrhoes, *de Anima*, lib. II, Comm. 46 et 72. — [3] *Ibid.*, Comm. 7, 8 et 36. — [4] Arist., *de Anima*, lib. VII, cont. 46.

si tu dicas quod hoc venit ex diversitate specierum existentium in imaginatione, hoc nihil est, quia non solummodo diversificantur in his intelligibilibus quæ extrahuntur a sensu, immo etiam in his quæ sunt supra omnem imaginationem, sicut sunt virtutes, quæ intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam, sicut etiam est ipse Deus, quem quidam diligunt, quidam contemnunt. Hanc igitur positionem repudiando tamquam hæreticam et falsam, dicendum est, secundum fidem et veritatem, quod diversi homines diversas habent animas rationales, et (a) concedendæ sunt rationes ad hoc probantes.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium, quod intellectus non dependet a corpore, igitur ab eo non potest individuari; dicendum quod intellectus individuatur secundum corporis indigentiam : non tamen ejus individuatio est a corpore, sed a propriis principiis, materia scilicet et forma sua, quas de se habet, sicut in se subsistit, sicut determinatum est supra.

2. Ad illud quod objicitur, quod una anima potest perficere diversa membra ; dicendum quod non est simile, pro eo quod omnia membra continuantur, et reducuntur ad unum principale membrum in corpore, mediante quo est defluxus, motus et sensus ad alia membra, ut patet in corde : diversorum autem hominum corpora non continuantur, nec reducuntur ad unum membrum, et ideo non possunt habere unam perfectionem.

3. Ad illud quod objicitur, quod multiplicatio numeralis fit propter conservationem speciei, dicendum quod, sicut in præcedentibus dictum est, hæc non est tota causa, nec præcipua; immo principalis ratio est ad manifestationem bonitatis divinæ : et hæc præcipue est in animabus, quæ multæ sunt, ut eis distribuatur gratiarum Dei multiformitas, et compleatur illius supernæ civitatis integritas et numerositas.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima recipit formam universalem, ut est universalis; dicendum quod etsi illa forma, quam anima recipit, sit universalis per indifferentiam ad multa singularia cognoscenda, tamen revera illa species, quæ est in anima, est quoddam accidens singulare, quod, vel quæ, qualificat et disponit ipsam animam, et in diversis animabus diversificatur, sicut scientia, quæ in diversis cognoscentibus est alia et alia, quamvis sit de re unica.

5. Et per hoc patet responsio ad sequens : quando enim dicitur, quod ad actum intelligendi requiritur, quod ex intellecto et intelligente fiat unum, hoc intelligitur quantum ad speciem, quæ unitur intellectui, non quantum ad ipsum objectum extrinsecum : illa autem species, quæ intellectui unitur, habet comparationem ad intellectum in quo est, et ad objectum ad quod est et quod repræsentat : et quamvis in comparatione ad objectum habeat unitatem quodam modo in diversis cognoscentibus, quia ad idem, in quantum est ratio et similitudo ejusdem; tamen in comparatione ad animam, in qua est, habet diversitatem. Et potest poni exemplum de speciebus receptis in duobus speculis, vel in duobus oculis.

6. Ad illud quod objicitur, quod substantiæ spiritualis officium est movere corpus; dicendum quod illud argumentum dupliciter deficit. Primum quidem, quia propter hoc non est substantia spiritualis principaliter facta : cessabit (b) enim omnis motus; quod ignoravit Philosophus : unde vana est ratio sua, quando assumpsit[1] numerum motorum secundum numerum mobilium et motuum; multo enim sunt plures angeli, quam sint orbes qui moventur; non enim facti sunt ad hoc, sed ad fruendum Deo. Deficit etiam in hoc, quod etsi anima separetur a corpore, resumet tamen aliquando corpus suum per resurrectionem : quod Philosophus etiam ignoravit ; et ideo non est mirum, si in hujusmodi deficit : necesse est enim philoso-

(a) *Cæt. edit. deest* et.— (b) *Item* cessavit.

[1] Arist., *Metaphys.*, lib. 11, cont. 42 et deinceps.

phantem in aliquem errorem labi, nisi adjuvetur per radium fidei.

## QUÆSTIO II.

*An animæ omnium simul fuerint productæ*[1].

Ad opp. Utrum animæ omnium fuerint simul productæ; et quod sic, videtur per *Job*[2] *: Ecce Behemoth, quem feci tecum.* Ergo Job factus est simul cum Lucifero : sed non est factum corpus : ergo est facta anima : ergo anima Job facta est simul cum Lucifero : ergo pari ratione et aliorum animæ hominum productæ sunt in primordio.

2. Item angeli simul producti sunt et corpora cœlestia, propter immortalitatem et incorruptibilitatem : si ergo animæ rationales sunt hujusmodi, videtur, etc.

3. Item animæ omnes æqualis sunt durationis cum angelis a parte post : ergo pari ratione videtur, quod debeant esse æqualis durationis ex parte ante : ergo omnes simul cum angelis fuerunt creatæ.

4. Item non est anima propter corpus, sed corpus propter animam : ergo potius corpus deberet formari secundum exigentiam animæ, quam anima produci secundum exigentiam corporis : sed illud, ad cujus exigentiam fit alterum, prius est : ergo videtur quod omnes animæ, antequam sua corpora sint, productæ fuerint.

5. Item reperimus spiritum qui per naturam suam est omnino separatus, et spiritum qui per naturam suam semper est conjunctus : ergo videtur quod sit reperire spiritum qui sit natus esse separatus, et conjunctus : talis autem non est nisi anima humana : ergo si anima humana de sua natura est separata, ergo videtur quod animæ separatim a suis corporibus debuerint produci, et ita simul.

Fundam. Ad oppositum arguitur sic : In Psalmo[3], *Qui finxit sigillatim corda eorum*, Glossa, exponit : « Id est, animas. » Ergo animæ factæ sunt sigillatim et successive, sicut et corpora.

Item Augustinus[4] in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus :* « Tenendum est quod animæ non sunt creatæ simul. »

Item hoc videtur ratione. Si animæ essent creatæ ante corpus, aut haberent usum rationis, aut non : si non, quæro quid impediret : et cum non sit dare, restat quod, si simul conditæ fuerunt, statim habuerunt usum rationis : et si hoc, ergo meruerunt, vel demeruerunt : quorum utrumque est contra Apostolum *ad Romanos*[5] *: Antequam boni, vel mali aliquid egissent,* etc.

Item, si animæ fuerunt simul creatæ, aut volunt venire ad corpus, aut non : si volunt, cum corpora illa sint infecta et pœnalia, ergo sunt impiæ et stultæ, cum veniant voluntarie ad contrahendam culpam et pœnam ; si nolunt, et mittuntur in corpora, ergo, cum sint innocentes, fit eis injuria, dum ante infligitur pœna, quam committant culpam.

Item anima, quamdiu est in corpore, mole corporis gravatur : ergo melius ei et perfectius est esse extra carnem, quam in carne : sed non est ordo, sed perversio, procedere ad statum minus perfectum a statu magis perfecto : si igitur Deus et natura ordinate facit quidquid facit, nec ordine naturæ, nec ordine providentiæ divinæ decet animas simul creari, et postmodum corporibus uniri. Ad hoc etiam faciunt rationes, quæ supradictæ sunt de anima Adæ, ubi ostenditur quod anima creata fuerit in corpore, et non ante.

### CONCLUSIO.

*Animæ humanæ non omnes simul creatæ fuerunt, quamvis natura prius, quam corpori uniantur.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc triplex

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XVIII, art. 2, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVIII, q. V. — [2] *Job*, XL, 10. — [3] *Ps.* XXXII, 15. — [4] Imo Gennad., *de Eccles. dogm*, c. XIV, inter opera S. August., Append. t. VIII, edit. Bened. — [5] *Rom.*, IX, 11.

est modus dicendi : unus secundum æstimationem aliquorum philosophorum ; alter secundum intentionem quorumdam hæreticorum ; tertius secundum instructionem Sanctorum et Doctorum. Prima positio. Primus modus dicendi est, quod animæ fuerunt simul creatæ in stellis comparibus, et post formatis corporibus sibi idoneis ad hæc corpora vivificanda, descendunt per lacteum cœlum et alios orbes planetarum, et postmodum corruptis corporibus, illuc revertuntur, et postmodum loco suo et tempore iterum descendunt ; et cum descendunt, obliviscuntur prius cognitorum ; et cum ascendunt, obliviscuntur malorum, quæ in corpore habuerunt. Hæc autem positio Platonis fuit et suorum sequacium : et hanc multum nititur approbare Macrobius, explanans somnium Scipionis. Sed vere ista positio plus est somnium, quam aliquod dictum authenticum. Primum quidem, quia talis creatio, et descensus et ascensus, nullam omnino potest habere certitudinem, cum nemo possit hoc convincere ratiocinando ; nemo etiam sit, qui possit dicere se talium recordari. Secundo vero, quia manifestam continet absurditatem : quia dum ponit talem animarum circulationem, ponit quod anima non sit vera corporis perfectio, cum purus actus in propria materia habeat fieri. Ponit etiam quod nulla possit esse beatitudo, cum illa non sit, nisi ubi est perpetuitas et certitudo, sicut ostendit Augustinus [1] in libro XIV *de Trinitate*. Secundus modus dicendi est, quod animæ humanæ simul fue- Positio 2. runt creatæ in cœlo cum angelis, utpote quia sunt ejusdem naturæ, et postmodum ad suggestionem Dei tenebrarum peccaverunt, et merito illius peccati in corpora sunt detrusæ, tanquam in carceres, ut ibi purgentur, et cum purgatæ fuerint, ad cœlestem Improb. patriam revocentur. Hæc autem positio est hæreticorum qui dicuntur *Manichæi*, et non solum est contra fidem catholicam, sed etiam contra philosophiam, et etiam sensibilem experientiam. Contra fidem catholicam est, cum ponat animas ante peccasse, quam corporibus essent unitæ, cum dicat Apostolus de Jacob et Esau [2] : *Antequam aliquid boni et mali egissent.* Ponit etiam nullam animam damnari finaliter ; et ita timorem Dei aufert de corde. Contra philosophiam est, dum ponit animas circuire diversa corpora, cum propria forma in propria materia habeat fieri ; dum etiam ponit, quod corpus comparatur ad animam non sicut perfectibile, sed sicut carcer : quod si verum est, homo non est vera species, cum ex anima et corpore non fiat unum. Contra rationem et sensibilem experientiam est, quia videmus animam, quantumcumque bonam, nolle a corpore separari, secundum quod dicit Apostolus [3] : *Nolumus expoliari, sed supervestiri :* quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem et inclinationem non haberet, sicut ad suum sodalem, sed sicut ad carcerem. Videmus etiam quod nihil novimus, nisi ea quæ, postquam nati sumus, didicimus : quod non esset, si animæ nostræ a primordio creatæ fuissent, et in cœlo peccassent ; multa enim alia scirent. Quod si tu dicas, quod mole corporis oppressæ obliviscuntur, quæro tunc quare in processu temporis non recordantur aliqua. Tertius modus dicendi est, quod animæ non sint simul Positio 3. creatæ, sed successive producuntur in suis corporibus ; et in hoc consenserunt omnes catholici tractatores : et adeo certum est, quod non licet alicui dubitare de animabus aliorum hominum ab Adam. Nam de anima Adæ videtur dubitasse Augustinus *super Genesim ad litteram* [4], utrum fuerit ante corpus, vel in corpore creata ; de aliis autem non dubitat, immo improbat, quod ante corpus productæ fuerunt, duplici ratione movente circa animas aliorum hominum, quarum nulla reperitur in anima Adæ. Prima est quod animæ, cum corporibus uniuntur, originalem culpam contrahunt, et inficiuntur, ita quod nullam habent culpam actua-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XIII. — [2] *Rom.*, IX, 11. — [3] II *Cor.*, v, 4. — [4] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XXIV, n. 35.

lem : ergo in eis nec meritum nec demeritum potuit præcedere, nec liberi arbitrii usus, nec deliberatio veniendi vel non veniendi ad corpus. Alia vero ratio est, quia animæ nostræ a sua prima origine sunt ignorantes, nec noverunt ista, quæ (*a*) per sensus addiscunt : non enim addiscere est reminisci, ut probant sancti et philosophi : et ideo animæ nostræ hac duplici de causa non possunt dici ante corpora productæ, tum propter ignorantiam, tum propter originalem culpam : quarum neutra fuit in anima Adæ, quando in corpus fuit infusa : et ideo magis de illa dubitavit, quam de illis. Probabilius tamen est de illa dicere, sicut supra [1] ostensum fuit, quod fuerit creata in corpore. De istis autem non solum debemus opinari probabiliter, sed etiam cogimur credere fideliter, quod ante corpus creatæ non fuerunt; et hoc omnes catholici sentiunt tractatores. Et sic, quando invenitur auctoritas eorum quæ videatur aliud sonare, pie intelligenda est : quia vel loquitur secundum aliorum opinionem, vel, si secundum propriam loquitur, intelligi (*b*) quod anima, priusquam corpori uniatur, creata sit, non ordine temporis, sed naturæ : et sic intelligenda sunt verba Gregorii Nazianzeni, et verba Damasceni, et verba Augustini [2] in libro *de Anima et Spiritu,* qui dicit quod concupiscibilitas et irascibilitas prius insunt animæ, quam ipsa uniatur corpori. In omnibus enim istis magis notatur ordo naturæ, quam temporis. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod animæ non fuerunt simul creatæ.

1. Ad illud quod objicitur primo de *Job,* dicendum quod *Tecum* non dicit ibi associationem quantum ad simultatem durationis; sed dicit conformitatem in participatione rationis, quasi diceret : Fecit tecum, id est, similem tibi.

2. Ad illud quod objicitur, quod angeli sunt simul creati, quia incorruptibiles, dicendum quod ista non est ratio tota : sed quia sunt incorruptibiles, ita quod non habent inclinationem ad alicujus alterius rei perfectionem : anima vero, cum sit perfectio corporis, naturalem habet inclinationem ad corpus : et ideo, quamvis sit incorruptibilis, et a corpore separabilis, debet tamen tunc produci, quando facta est formatio corporis secundum exigentiam inclinationis ad corpus, quam non est ponere in angelis. Qui autem hanc inclinationem negat esse in animabus, indiget sensu.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnis animæ duratio a parte post est æqualis durationi angeli, ergo et a parte ante; dicendum quod non est simile, quia duratio æviterni a parte post est infinita, et infinitum infinito non est majus : et ideo nulla substantia spiritualis incorruptibilis potest aliam excedere quantum ad durationem ex parte post : quantum autem ad durationem ex parte ante est finitas, et ex illa parte potest esse excessus, et excedit duratio angeli durationem animæ propter naturam animæ per quam habet uniri proprio corpori, ut perfectibili. Et quia corpora non decuit simul esse, sed successive produci; spiritus similiter humanos oportuit non simul produci, sed successive.

4. Ad illud quod objicitur, quod corpus est propter animam ; dicendum quod verum est, sed tamen non oportet propter hoc, quod anima præcedat secundum rem, sed solum secundum intentionem artificis : finis enim, etsi præcedat in intentione, habet tamen sequi in executione.

5. Ad illud quod objicitur, quod deberet esse spiritus, qui modo sit separatus, modo conjunctus; dicendum quod illa combinatio non est congrua, nec debet esse per naturam : spiritus enim qui naturaliter conjungitur corpori, nunquam natus est a corpore separari, nisi propter pœnam peccati; cum enim sit incorruptibilis secundum natu-

[1] Dist. XVII, art. 1, q. III. — [2] Imo auctor, quicumque sit, lib. *de Spirit. et anima*, inter opera S. August., Append. t. VI, edit. Benedict.

(*a*) *Cæt. edit.* qui. — (*b*) *Edit. Ven.* intelligunt.

ralem institutionem, debet ei aptari corpus incorruptibile, cum non possit ab eo separari absque dolore : et ideo illa tertia differentia spiritus non debet naturaliter reperiri. Posset tamen dici, quod competentius est animam manere post corpus, quam ante, quia incorruptibile necessario excedit corruptibile duratione ex parte post; sed commetiri se potest duratione ex parte ante : et hoc quidem decebat esse in anima et corpore, cum proportio debeat esse perfectionis ad perfectibile, quanta potest esse.

## QUÆSTIO III.

*An anima rationalis sit ex traduce* [1].

Ad opp. 1. Supposito quod animæ producantur successive, utrum anima rationalis sit ex traduce; et quod sic, videtur per *Genesim* [2] : *Omnes animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob sunt sexaginta sex*. Si tu dicas quod anima non stat ibi pro substantia rationali, sed pro vita carnali, sive homine exteriori; objicitur per *Genesim* [3], quod in formatione mulieris nunquam dicitur, quod Deus inspiraverit in eam spiraculum vitæ : ergo videtur quod tota mulier de Adam producta fuerit quantum ad animam, et quantum ad corpus.

2. Item, *Ad Ephesios* [4] : Nascimur omnes *natura filii iræ*. Sed non sumus filii iræ ex parte carnis, sed ex parte animæ; nec sumus filii iræ, nisi quia sumus filii Adæ : ergo anima nostra procedit ex anima Adæ.

3. Item hoc ipsum videtur ratione. Actus generandi est entis completi; tunc enim unumquodque completum est, cum potest generare tale, quale ipsum est : sed anima humana inter omnes formas naturales est perfectissima : ergo si alia forma naturalis habet potentiam multiplicandi se in diversis materiis, sicut una flamma in diversis candelis, multo fortius hoc videtur esse in anima rationali.

4. Item vis generativa principaliter residet penes animam : ergo si homo generat hominem, cum generatio consistat in productione similis, principalius producit animam, quam carnem; ergo si caro est ex carne, multo fortius anima est ex traduce.

5. Item æque magna, vel major congruentia est hominis ad hominem, quam sit bruti ad brutum; et perfectior est vis generativa in homine, quam sit in aliquo bruto animali : si ergo brutum totaliter potest producere brutum, et quantum ad animam, et quantum ad corpus, et non est necesse animam brutorum creari, multo fortius videtur quod anima rationalis possit traduci, et per coitum seminari.

6. Item hoc videtur per deductionem ad inconveniens : aut enim anima rationalis est per propagationem, aut per creationem : si per propagationem, habeo propositum, scilicet quod sit ex traduce; si per creationem, cum Deus, cujus est creare, nihil possit vel debeat inordinate facere, videtur quod, sicut adultero non dat gratiam, quæ immediate procedit ab ipso, sic etiam corpori per adulteria generato non debeat infundere animam : quod si infundat, videtur esse reprehensibilis, et acceptare coitum adulterii.

Contra per *Isaiam* [5] : *Omnem flatum ego feci*. Constat quod de flatu corporali non intelligit : ergo de flatu spirituali, qui est anima rationalis : ergo sicut solus Deus insufflavit in faciem Adæ spiraculum vitæ, ita creat animam cujuslibet hominis. Fundam.

Item Philosophus in libris *de Animalibus* [6] : « Solus intellectus intrat ab extrinseco. » Sed si traduceretur, non intraret ab extrinseco; ergo anima rationalis non est ex traduce.

Item ratione videtur : Omne quod est per naturam propagabile, est per naturam corruptibile : sed anima rationalis, secundum

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CXVIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XVIII, q. II, art. 1; et *de Potent.*, q. III, art. 9; et *Quolib.* XII, art. 11; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XVII, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XVII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XVIII, q. VI. — [2] *Gen.*, XLVI, 26. — [3] *Gen.*, II, 22. — [4] *Ephes.*, II, 3. — [5] *Isa.*, LVII, 16. — [6] Arist., *de Generat. animal.*, lib. II, c. III.

philosophos, et secundum etiam omnes leges et sectas, est incorruptibilis : ergo non est per naturam propagabilis : ergo non est ex traduce.

Item, si anima est ex traduce, aut ergo anima est ex carne, aut anima ex anima : ex carne esse non potest, quoniam impossibile est ex corpore fieri non corpus : anima autem est non corpus, sicut multipliciter probat Philosophus, et Augustinus [1]. Si ex anima, aut ergo ex toto, aut ex parte : ex parte non, quia anima est simplex; si ex toto, ergo cum aliquis generat (*a*) aliquem, cum det ei totam animam suam, desinit habere animam, et desinit vivere : quod si hoc est manifeste falsum, patet, etc.

Item anima rationalis, cum sit substantia per se existens et incorruptibilis, habet materiam et formam, sicut probatum est supra. Cum ergo producitur, aut producitur ex materia præjacente, aut simul cum ipsa producitur sua materia. Si simul cum ipsa producitur sua materia, ergo necesse est ut producatur ex nihilo : ergo a solo Deo. Si producitur ex materia præjacente, quæro de illa materia : aut est corporalis, aut spiritualis : si corporalis, ex ea non potest fieri anima; si spiritualis, aut habet formam, aut non : si non, quomodo potest esse in rerum natura sine forma, cum omne esse sit a forma? si habet, ergo vel erit angelus, vel anima : non angelus, constat : ergo anima : sed ex eodem non fit idem numero : ergo ex ea non potest fieri anima.

Item, si anima rationalis esset ex traduce, necessario oporteret tunc discindi, quando discinditur semen : sed multa semina sunt, quæ nunquam perveniunt ad organizationem, immo plura effunduntur, quam ad formam producantur : ergo vel essent animæ rationales sine corporibus, vel periret tam nobilis forma : quorum utrumque absurdum est dicere, et impium.

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 4; et inde Aug., *de Anima et ejus orig.*, lib. I, c. v; lib. IV, c. xii. Hoc probat Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VII, c. vi et seq.. — [2] Imo auctor lib. *de Causis*, prop. 11 et 16.—

CONCLUSIO.

*Animæ humanæ non ex traduce, aut ex materia, sed a Creatore accipiunt totum suum esse.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc triplex est modus dicendi. Quidam namque dixerunt, quod animarum productio est mediante intelligentia, ut sicut corpus cœleste ad productionem facit humani corporis, sic etiam intelligentia ad productionem animæ : et hoc plures senserunt philosophi, et sensisse videtur auctor in libro *de Causis*. Ratio autem quæ movit eos ad hoc ponendum, fuit et divina unitas, quæ non patiebatur ut Deus immediate produceret multa; et divina immutabilitas, quæ non patiebatur ut Deus produceret nova. Sed hæc tanquam hæretica abjicienda sunt, et ostensa sunt esse falsa supra, distinctione prima. Unde verbum illud *de Causis* tamquam hæreticum est respuendum, nisi quis intelligat quod anima dicatur creari ab intelligentia in hoc, quod aliquam illuminationem suscipit mediante illa. Intelligentia enim, secundum Philosophum [2], excedit animam in claritate cognitionis : et ideo dicit quidam philosophus, quod anima rationalis creatur in umbra intelligentiæ, et sensibilis in umbra rationalis : hoc autem dictum est, quia una deficit a perfectione alterius, non quod una producatur ab altera. Est et alius modus dicendi, quod animarum productio est per traductionem, ut anima traducatur ex anima, sicut caro ex carne : et sicut ab una candela accenduntur multæ, sic ab una anima per sui multiplicationem absque diminutione vivificantur multa corpora : et de hoc aliquando dubitaverunt catholici tractatores, et Augustinus maxime, sicut patet in libro *super Genesim ad litteram*, et in libro *de Libero Arbitrio*, et in libro *Retractationum* [3], ubi etiam dicit

Opinio 1. Improb. Opin. 2.

[3] Aug., *de Gen. ad litt.*, per totum; *de lib. Arbit.*, lib. III, c. xxi; *Retract.* lib. I, c. i; *de Anima et ejus orig.*, c. i et ii. — (*a*) *Edit. Ven.* generet.

quod non potuit pervenire ad certitudinem istius quæstionis. Ratio autem quæ potissime fecit eum dubitare, fuit transfusio ori-

Improbatur. ginalis peccati. Verumtamen ipse Augustinus [1] positionem hanc expresse reprehendit in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus,* cujus auctoritatem Magister ponit in littera, et ipse istum eumdem modum improbat *super Genesim ad litteram :* quoniam, si propter originale peccatum anima transfunditur ex anima, aut anima Christi non esset de genere aliarum animarum, aut habuisset peccatum originale : quorum utrumque falsum est et

Positio I. impium. Et ideo est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animæ non seminantur; sed formatis corporibus, a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur : animarum enim creationem Deus sibi solum debuit reservare, tum propter earum dignitatem, tum propter earum immortalitatem : propter animarum dignitatem, quia cum anima sit imago Dei, et nata immediate ferri in Deum, et beatificari in ipso, diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, ut ipsum ex toto corde teneretur diligere. Decuit etiam hoc propter animarum immortalitatem : cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso, et vitam indeficientem, solus est qui potest producere principium vitæ perpetuum : cum igitur res incorruptibilis substantificari non possit in materia transmutabili, et operatio creaturæ sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere : et ideo ejus productionem Deus sibi soli debuit reservare. Concedendæ sunt igitur rationes probantes, quod animæ rationales non sint ex traduce, sed a Creatore.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de textu *Genesis*, dicendum quod anima ibi accipitur pro homine, et homo dicitur egressus de corpore ratione partis corporalis. Nec valet illud quod contra hoc objicitur, quod non dicitur in productione animæ Evæ : *Inspiravit in faciem ejus,* etc.; quia cum idem modus producendi esset animam Evæ, et animam Adæ, non oportuit iterari.

2. Ad illud quod objicitur : «Omnes nascimus natura filii iræ ; » dicendum quod hoc est, quia anima, cum unitur carni infectæ, statim inficitur, et contrahit culpam originalem : non quia ipsa traducatur, sed quia traducitur caro cui unitur; quomodo autem hoc fieri possit, infra determinabitur, cum agetur de peccato originali.

3. Ad illud quod objicitur, quod actus generandi est actus entis completi; dicendum quod non est cujuslibet entis completi, sed ejus rei, quæ habet materiam transmutabilem, ex qua potest produci. Et quia anima non habet talem materiam, non potest aliam similem producere, quamvis sit forma completa.

4. Ad illud quod objicitur, quod vis generativa principaliter residet penes animam ; dicendum quod etsi principaliter respiciat animam per modum moventis et agentis; principaliter tamen respicit corpus, tanquam illud ex quo producit : et quoniam decisio potest fieri a corpore, non ab anima, hinc est quod ordinatur ad productionem corporis humani, non ad productionem animæ rationalis.

5. Ad illud quod objicitur, quod brutum potest producere brutum; dicendum quod non est simile, quia anima bruti, cum sit forma tantum, et forma corruptibilis, potest de potentia materiæ educi : anima vero rationalis, cum sit hoc aliquid incorruptibile, nec educatur de materia præjacente, necesse est eam ex nihilo educi, et ita creari. Quod autem non possit produci ex materia præjacenti, multipliciter ostendit Augustinus [2], *super Genesim ad litteram*, libro X, quod illa materia præexistens nec possit esse corporalis, nec spiritualis.

6. Ad illud quod objicitur de generato per

[1] Imo Gennad., *de Eccles. Dogm.*, c. XIV. — [2] Id., *de Gen. ad litt.*, lib. VII per totum ; lib. X, c. V in princip.

adulterium, dicendum quod in hoc ostenditur potius laus divinæ bonitatis, quam reprehensio, quia beneficium, quod disposuit servare, sive continuare, propter peccata hominum non mutat, vel interrumpit : unde, cum animam infundit, non considerat vitium, sed considerat naturam : nec est simile de gratia, quæ non respicit naturam secundum quod natura est, sed magis secundum quod ad Deum conversa est. Et per hoc patet responsio ad objecta. Patent etiam ea quæ dicuntur in littera.

# DISTINCTIO XIX

## DE HOMINIS DURATIONE ET CONSERVATIONE QUANTUM AD IMMORTALITATEM.

*De primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus, mortalis videlicet an immortalis; et quæ sit illa immortalitas.*

Solent quæri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquam peccaret, et in corpore, et in anima, mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis; de termino inferioris vitæ, et transitu ad superiorem, de modo propagationis filiorum, et alia multa, quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiose quærantur. At priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus, et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo, secundum naturam corporis terreni, immortalis fuit quodam modo, secundum aliquid, quia potuit non mori; et mortalis quodam modo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et posse non mori : et hæc fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet posse non mori. In secundo vero statu, post peccatum, habuit posse mori, et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratia erit, non ex natura. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimoniis ciborum : unde et homo factus dicitur[1] *in animam viventem*, non spiritualem, id est, in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibis, ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum : et tunc erat corpus mortale, et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum vero factum est mortuum, sicut dicit Apostolus[2] : *Corpus propter peccatum mortuum est;* id est, necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile et cibis non egens; et immortale, non sicut in statu primo fuit, scilicet quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde Augustinus, *super Genesim*[3] : Apostolus ait : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, etc. Prius de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus. Renovabitur enim a vetustate, non in corpus animale, quale fuit; sed in melius, id est, spirituale, cum hoc mortale induet immortale, in quod mutandus erat Adam, nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus : Corpus *mortale* est propter peccatum, sed *mortuum*. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum, non mortale, quod erat; sed mortuum, quod non

[1] *Gen.*, II, 7. — [2] *Rom.*, VIII, 10. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XXII-XXV.

fieret, nisi peccaret. Animale enim est et hoc corpus, sicut primi hominis fuit; sed jam deterius est : habet enim necessitatem moriendi. » Ecce hic evidenter aperit Augustinus quod corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda, *super Genesim*, ait : « Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modo. Ait enim Apostolus : *Corpus propter peccatum mortuum est.* Sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quæ scilicet necesse esset mori.

Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum, esset de conditione naturæ, an gratiæ beneficio

Solet hic quæri, cum homo prius mortale, et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque; an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet immortalitas, id est, posse non mori. Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, id est, posse mori; alterum vero, scilicet posse non mori, erat ei ex ligno vitæ, scilicet ex dono gratiæ. Unde Augustinus, *super Genesim* [1] : « Quodam modo creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat, quod omnino mori non posset; quod non erit, nisi cum fuerit spirituale. »

Aperte dicit quod non ex natura, sed ex ligno vitæ habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt, quod nisi illo ligno vitæ uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim, si illo ligno non uteretur; quia præceptum erat ei, ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiæ boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo, quod erat prohibitum; ita etiam peccaret, si non comederet, quod erat jussum.

Si non foret præceptum ut de illo ligno comederet, et aliis, et non illo uteretur, an posset non mori

Sed adhuc quæritur, si non esset præceptum ut de ligno vitæ ederet, et aliis, et non illo vesceretur, numquid posset non mori. Si semper viveret non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori; si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt, quod si non fuisset ei præceptum vesci illo ligno, et aliis, et non illo vesceretur, viveret semper; sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus : « Erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ tantum, » scilicet quasi non ex conditione naturæ solummodo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis autem videtur quod ex ligno vitæ erat ei posse non mori, non ex natura : ideo enim dicitur posse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Opin. 1. Opin. 2.

Quæstio Augustini, quomodo immortalis factus sit homo.

De hac vero hominis immortalitate, qualis fuerit, Augustinus, *super Genesim*, quæstionem movens sic ait [2] : « Quæritur quomodo immortalis factus sit homo præ aliis animantibus, et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. » Sed alia est immortalitas carnis, quam in Adam accepimus; alia, quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret; filii vero resurrectionis non poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio. Caro Adæ ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. Sic ergo [3] immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XXV, n. 36. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XXI. De hoc vide in Glossa ordinaria ad illud *Gen.*, I : *Faciamus hominem*, etc. — [3] Simile quid habet August., lib. *Quæst. veter. et nov. legis*, c. XIX; et lib. XXII *de Civit. Dei*, cap. ult.

abstineret; per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad ætatem, quæ Conditori placeret, multiplicata progenie, ipso jubente, sumeret de ligno vitæ, quo perfecte immortalis factus sibi (*a*) alimenta ulterius non requireret.

Ecce his verbis videtur Augustinus tradere, quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quæ per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suæ translationis in melius, quando de ligno vitæ comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

Summatim superiorum verborum sententiam perstringit (*b*).

Ideo aliqui dicunt quod immortalitatem de natura habebat, qua poterat non mori, quæ aliorum lignorum esu poterat conservari, sed non poterat consummari, nisi per assumptionem ligni vitæ. Quod videtur Augustinus sentire, *super Genesim*, dicens [1] : « Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem præstitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occulta. » Hic innuere videtur quod cum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficiente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quod sicut in natura sua habuit mortalitatem quamdam, scilicet aptitudinem moriendi, ita aliquam immortalitatem in natura sua habuit, id est, aptitudinem qua poterat non mori, cibis adjutus; sed si perstitisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitæ. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Augustini verba, quibus dicit quod erat immortalis ex ligno vitæ, huic sententiæ non contradicant, diligenter inquirant.

Quod ex prædictis consequi videtur, hominem de naturæ suæ conditione quodam modo fuisse immortalem; sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Solent quæri plura de primo hominis statu, etc.

Supra egit Magister de hominis productione; in hac parte agit de hominis duratione et conservatione. Et quoniam homo dupliciter habet in esse conservari, scilicet in se, et in suo simili : in se per vitam et diuturnitatem; in simili vero per filiorum procreationem : ideo pars ista habet duas : in prima determinat de hominis immortalitate; in secunda determinat de filiorum procreatione, infra, distinctione xx : *Post hæc videndum est qualiter*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat veritatem; in secunda dissolvit dubitationes, ibi : *Solet hic quæri, cum primus homo*, etc. Prima pars habet duas : in prima parte veritatem narrat; in secunda veritatem explanat, ibi : *In primo statu fuit corpus hominis animale*, etc. Similiter pars secunda habet duas : in prima movet determinandam quæstionem circa hominis immortalitatem; in secunda vero movet aliam dubitationem quæ habet ortum ex illa, et illam determinat secundum opiniones diversas, ibi : *Sed adhuc quæritur, si non esset præceptum*, etc.

DUB. 1.

In primo statu fuit corpus hominis animale.

Contra : Animale denominatur ab anima : ergo omne corpus habens animam potest et debet dici animale : sed corpus gloriosum est hujusmodi : ergo animale dici potest. Qualiter igitur dividitur animale contra spirituale? Si tu dicas, quod *anima* nominat ibi vitam carnalem, sicut dicitur in *Joanne* [2]: *Qui amat animam suam, perdet eam:* sed tali modo vivere est reprehensibile : ergo videtur quod tale corpus non competeret statui innocentiæ.

Respon. Dicendum quod nomen generis aliquando appropriatur ei quod pro sui in-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. v, n. 11. — [2] *Joan.*, XII, 25.

(*a*) *Cæt. edit.* cibi.— (*b*) *Al.* pertingit.

completione, vel imperfectione, non addit nomen speciale : unde sicut animal appropriatur quodam modo his qui habent animam cibativam, ideo voluit Augustinus appellare corpus animale, id est corpus alimoniis egens : et iste modus dicendi attenditur, secundum quod *animale* venit ab *anima*. Et patet responsio ad objecta. Alio modo posset dici, licet minus proprie, quod *animale* veniret ab hoc, quod est *animal :* et cum *animal* approprietur bestiis, diceretur corpus animale, id est bestiis simile. Erat autem Adam in sua conditione, quantum ad corpus, consimilis bestiis in hoc, quod indigebat refici cibis; quantum ad mentem vero, erat in honore, et bestiis dissimilis : sed quia *cum in honore esset, non intellexit*, immo peccavit, ideo *comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* [1], ut et non solum ipse et ejus posteri bestiis essent similes indigentia cibi, sed etiam in bestialitate et appetitu mentis. Et sic patet pro quanto dicitur Adam habuisse corpus animale, et quomodo dividitur contra spirituale.

DUB. II.

Tunc erat corpus mortale et immortale.

Contra : Cum enim *mortale* et *immortale* sint opposita, videtur quod duo opposita simul et semel inessent eidem. Item animal essentiali divisione dividitur per mortale et immortale, sicut per rationale et irrationale : si ergo impossibile est animal simul et semel esse rationale et irrationale, impossibile est esse mortale et immortale.

Respon. Dicendum quod immortale dupliciter dicitur : uno modo prout privat actum et aptitudinem moriendi, et sic dicitur *immortale* quod non est potens mori : et hoc modo directe opponitur ei quod est mortale, et impossibile est esse circa idem. Alio modo, prout privat actum solum, et tunc dicitur *immortale*, id est potens non mori : et hoc modo *mortale* et *immortale* non habent oppositionem; quoniam potentiæ rationales, et illæ quæ rationalibus subjiciuntur, sunt ad opposita : et ideo licet actus sint oppositi, potentiæ tamen non sunt oppositæ. Et sic patet responsio ad illa objecta; procedunt enim secundum quod *immortale* privat potentiam. Et si tu objicias quod potentiæ distinguuntur per actus, et ita, si actus sunt oppositi, et potentiæ similiter; dicendum quod illud habet locum in potentiis naturalibus puris, vel, si in aliis potentiis locum habet, intelligitur de actu qui circumplectitur totam potentiam : cum autem potentia sit ad opposita, unus illorum actuum potentiam totam non circumplectitur.

DUB. III.

Corpus propter peccatum mortuum est.

Contra : *Mortuum* et *vivum* opponuntur privative; ergo si corpus Adæ post peccatum vivebat, falsum est dicere quod mortuum erat. Si tu dicas hoc esse dictum, quia necessitati moriendi erat astrictum; pari ratione, cum haberet necessitatem ad putrefactionem, deberet dici corpus Adæ esse putrefactum.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro XXIII *de Civitate Dei*, *Mortuum* potest esse nomen, vel participium : secundum quod est participium, sic signat mortem infuisse, quia est participium præteriti temporis : et tunc dicitur esse aliquis mortuus, in quo mors prius fuit; secundum autem quod est nomen, sic denominat aliquem non solum a morte quæ infuit, sed etiam a morte quæ inest, sicut dicitur aliquis *albus* ab albedine quæ inest. Et quoniam *mors* nihil aliud dicit, quam tendentiam ad non esse, et homo continue ad non esse tendit post lapsum; hinc est, quod continue est in morte : et ideo continue potest dici mortuus : et ideo dicit Apostolus [2], quod *corpus mortuum est propter peccatum.* Quod ergo objicitur, quod *mortuum* et *vivum* opponuntur; dicendum quod verum est secundum quod *mortuum* simpliciter privat *vitam*, hoc est secundum quod dicit actualem separatio-

[1] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [2] *Rom.*, VIII, 10.

nem, sive terminum corruptionis; quando autem dicit ordinem ad illum terminum, non opponitur de se, sed ratione ejus ad quod ordinat, quia ordinat ad oppositum vitæ : et sic simul possunt stare, imo necesse est simul esse cum vita præsenti : et ideo signanter participium hujus verbi, *Morior,* est anomalum, nec tenet formationem aliorum participiorum præteriti temporis, sicut dicit Augustinus.

DUB. IV.

Sumeret de ligno vitæ, quo perfecte immortalis factus sibi (*a*) alimenta ulterius non requireret.

Contra hoc arguitur : Quod est corruptibile, non potest dare incorruptionem : sed fructus illius ligni vitæ erat corruptibilis, aliter non posset manducari, nec digeri : ergo non poterat homini præbere perfectam immortalitatem.

Item aut ille fructus convertebatur in corpus humanum, aut non : si non, ergo non reficiebat nec sustentabat; si sic, ergo erat ejusdem naturæ cum carne reliqua : ergo videtur quod immortalitatem præstare non poterat.

Resp. Dicendum quod illud lignum vitæ dicitur ab Augustino potuisse præstare perfectam immortalitatem : non quia ex propria virtute posset corpus hominis facere incorruptibile, cum hoc sit solius potentiæ divinæ; sed quia virtute sibi data habebat ad hoc disponere, et divina virtus illi ligno tanquam sacramento assisteret, quæ immortalitatem perficeret. Et quod lignum vitæ hanc posset habere virtutem, ut ad immortalitatem disponeret, satis patet in multis similibus : multa enim sunt aromata, ut myrrha et balsamus, quæ corpus hominis diu a putrefactione conservant. Quod vero ratione divinæ virtutis assistentis diceretur corporibus illis immortalitatem præbere, simile habetur in sacramentis, quæ dicuntur conferre gratiam, quamvis non ipsam gratiam creent, sed divina virtus ipsis assistens, sicut melius in quarto libro explicari habetur. Sic et in proposito intelligendum est, cum lignum vitæ esset primis hominibus in sacramentum, sicut dicit Augustinus [1].

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua agitur de hominis immortalitate secundum statum innocentiæ, circa tria consistit dubitatio : et primo quæritur de immortalitate hominis, quantum est ex parte animæ; secundo, quantum est ex parte corporis; tertio vero, quantum est ex parte conjuncti. Circa primum quæruntur duo : primo, utrum anima rationalis per naturam sit immortalis; secundo quæritur utrum omnis anima, quantum est de prima constitutione naturæ, fuerit incorruptibilis.

### QUÆSTIO I.

*An anima humana natura immortalis sit* [2].

Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod anima rationalis non sit naturaliter immortalis : primo per auctoritatem Apostoli [3] : *Qui solus habet immortalitatem :* loquitur de Deo : ergo immortalitas non convenit alicui creaturæ. Si tu dicas hoc esse dictum, quia soli Deo convenit per naturam, animæ hominis vero non convenit per naturam, sed per gratiam; contra : Gratia non repugnat naturæ, nec naturam variat, sed potius conservat : si ergo mortalitas inest omni creaturæ per naturam, immortalitas, quæ est conditio opposita, nulli creaturæ inest per gratiam : ergo nec animæ. Ad opp.

2. Item Damascenus [4] : « Omne quod a versione incipit, in versionem tendit. » Sed anima rationalis a versione incipit, cum sit creata, ut ostensum est supra : ergo tendit

[1] August., *de Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. IV. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXV, art. 6; et II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 1; et II *contra Gent.*, c. LXXVIII et LXXIX; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XIX, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIX, q. I; Joan. Bacch., II *Sent.*, dist. XIX, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. I. — [3] I *Tim.*, VI, 16. — [4] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. I, c. II.

(*a*) *Cæt. edit.* cibi.

in versionem : igitur non est immortalis. Si tu dicas quod tendit quantum est de se, sed tenetur et sustentatur manu Conditoris ; contra hoc est illud Augustini, septimo *de Civitate Dei* [1] : « Sic res, quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat : » loquitur de Deo : si ergo de se ad corruptionem tendit, divinæ manus potentia non obsistit.

3. Item per auctoritatem Philosophi [2] : « Intellectus corrumpitur, quodam alterius corrupto. » Sed non corrumpitur intellectus, nisi a corruptione animæ rationalis : ergo anima rationalis non est immortalis.

4. Item hoc ipsum videtur ratione. Anima patitur in corpore per naturam, sicut planum est : sed passio magis et magis abjicit a substantia : a quacumque autem substantia fit aliqua abjectio, fit etiam aliqua corruptio, per quam aliquid inde corrumpitur : et omnis talis substantia est corruptibilis : ergo anima rationalis est corruptibilis.

5. Item : Anima rationalis condolet corpori patienti : ergo magis patienti magis condolet, et maxime patienti maxime compatitur : ergo videtur quod morienti commoriatur.

6. Item, si substantia est incorruptibilis, et operatio correspondens illi substantiæ, quia nunquam substantia privatur propria operatione : ergo si destruitur et læditur operatio, destruitur et læditur substantia : sed ad læsionem corporis, læditur et impeditur actus substantiæ rationalis, qui est intelligere : ergo videtur quod lædatur et ipsa substantia : ergo substantia est corruptibilis et mortalis.

Fundam. Ad oppositum sunt innumerabiles auctoritates, et philosophorum, et sanctorum : et ideo ostendamus hoc rationibus. Ut autem sufficienter animæ ostendatur immortalitas, attendendum est quod anima habet considerari in ordine, et habet considerari in se : in ordine, respectu universæ creaturæ, et respectu divinæ justitiæ, vel respectu finis, qui competit propriæ naturæ ; et in se, quantum ad virtutem, quantum ad actum, et quantum ad objectum : et sic sex modis considerari habet. Et prima consideratio est secundum ordinem, quem habet inter creaturas universi ; et secundum hanc considerationem ostenditur ejus immortalitas ex duplici ratione : prima est hæc : in ordine creaturarum universi reperimus primam materiam, et ultimam formam : et æque, vel magis est de complemento universi ultima forma, sicut et prima materia : si igitur prima materia est incorruptibilis, ergo et ultima forma : sed hæc est anima rationalis : ergo, etc.

Item alia ratio ad idem. Ad hoc quod universum sit completum, necesse est reperire creaturarum differentias secundum perfectam combinationem : sed contingit reperire in universo substantiam habentem magnitudinem existentem incorruptibilem, ut corpus cœli ; et contingit reperire substantiam incorruptibilem, quæ nec est magnitudo, nec conjuncta magnitudini : ergo contingit reperire substantiam mediam incorruptibilem, quæ non sit magnitudo, sed conjuncta magnitudini : sed hæc est anima rationalis. Ex perfectione igitur ordinis universitatis, colligitur animam esse immortalem. Ex secunda consideratione, scilicet ex ordine divinæ justitiæ, ostenditur sic : Nullum bonum est irremuneratum, et nullum malum impunitum est apud eum, qui juste judicat : sed multa bona remanent irremunerata, et multa mala impunita secundum præsentem vitam : ergo est ponere aliam vitam, quam hanc : sed hæc non esset, nisi anima remaneret post corpus : ergo, etc. Si tu dicas quod hoc non cogit, quia, sicut suscitatur corpus, ita posset anima suscitari ; non est conveniens talis instantia : cum enim anima ex nihilo sit creata, si corrumperetur, in nihil tenderet : ergo non suscitaretur, sed alia anima de novo crearetur.

Item ad divinam justitiam spectat quod

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII. — [2] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 66.

(a) *Cæt. edit.* facta.

nihil bene et juste factum debet vergere in malum exitum : sed secundum moralem philosophum, et secundum legem divinam, et secundum etiam omnes sectas, potius homo debet pati mortem, quam recedere a veritate vitæ et a veritate justitiæ : sed si omnino perimeretur anima, perimeretur omnino justitia, quæ est in ipsa : ergo talis mortis perpessio, quæ justa est, et quam laudat omnis ratio recta, malum haberet simpliciter exitum : quod est contra divinam justitiam : colligitur igitur ex ordine justitiæ, animam immortalem esse. Ex tertia consideratione, scilicet ex ordine ipsius animæ ad proprium finem, ostenditur sic : Remoto ultimo fine, qui principaliter movet, omnes alii fines cassi sunt et vani : sed finis ultimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta : ergo si illa non est, omnia quæcumque facit anima, facit frustra : si ergo hoc est inconveniens, necesse est illum finem ponere : sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : ubi autem hoc est, necesse est esse immortalitatem : igitur anima per naturam est apta nata ad incorruptionem et immortalitatem.

Item omnis anima rationalis naturaliter appetit beatitudinem : sed nihil est otiosum in fundamento naturæ : ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire : ubi autem beatitudo, ibi perfecta securitas; et ubi perfecta securitas, ibi immortalitas : ubi enim mors potest accidere, necesse est timere : colligitur ergo ex ordine ipsius animæ ad suum finem, ipsam habere immortalitatem. Et hæc triplex consideratio sumpta est secundum triplicem ordinem ipsius animæ, scilicet ad finem proprium, ad divinum judicium, ad totum universum.

Ex quarta consideratione, scilicet ipsius animæ quantum ad propriam virtutem, arguitur sic : Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti; hæc per se manifesta est. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti, cognoscendo se, et amando; ergo virtus animæ rationalis non est materialis et corruptibilis : ergo est immaterialis et incorruptibilis : sed si virtus est incorruptibilis, et (*a*) substantia : ergo, etc.

Item omnis virtus quæ, per recessum et impermixtionem cum corpore corruptibili, fortificatur et potentior efficitur, est incorruptibilis per naturam : anima rationalis est hujusmodi, sicut patet; quia tanto magis relevatur spiritus, et homo interior, quanto magis mortificatur homo exterior : virtus igitur animæ rationalis est incorruptibilis; et sic ex illa virtute colligitur anima rationalis esse immortalis.

Ex quinta consideratione, scilicet quantum ad operationem, arguitur sic : Cujuslibet substantiæ rationalis, aut spiritualis, secundum esse et durationem pendentis ex corpore, operatio pendet ex corpore [1] : sed anima rationalis propriam operationem habet, secundum quam non pendet ex corpore, scilicet intelligere, quia nullum organum sibi appropriat : ergo duratio animæ non pendet ex corpore : sed ipsa de se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat : ergo de se est immortalis et incorruptibilis.

Item cujuslibet substantiæ corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore : sed animæ rationalis operatio nec senescit nec antiquatur in tempore; immo juvenescit, quia *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia* [2] : ex propria ergo operatione colligere possumus animam rationalem esse immortalem.

Ex sexta consideratione, scilicet per comparationem ad objectum, probatur animam rationalem immortalem esse sic : Necesse est proportionem esse cognoscentis ad cognitum, sive potentiæ ad objectum : sed anima rationalis nata est cognoscere et intelligere veritatem : veritas autem est incorruptibilis, sicut probat Augustinus in *Soliloquio*, cum sit talis naturæ quod ipsa negatio veritatis

[1] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 12. — [2] *Job*, XII, 12.

(*a*) *Cæt. edit. deest* et.

veritatem ponat: igitur anima rationalis, cum sit veritati proportionabilis, est immortalis. Hæc autem ratio non solum concludit animam esse immortalem per veritatem intelligentiæ, sive conscientiæ; sed etiam per veritatem misericordiæ, sive justitiæ, de qua dicitur [1]: *Justitia est perpetua et immortalis:* ac per hoc anima, quæ est justitiæ capax.

Item omnis virtus corruptibilis læditur ab objecto improportionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo: sed anima rationalis intelligens majora et maxima, non propter hoc pejus intelligit minora; et magis delectatur in cognitione summæ lucis, et perceptione sapientiæ Dei, quam in cognitione alicujus creati. Ex comparatione igitur ad objectum, colligitur animam rationalem esse immortalem. Si igitur substantia cognoscitur per virtutem, et virtus per operationem, et operatio per objectum; cum, secundum hanc triplicem considerationem ipsius animæ, ostensum sit ipsam esse immortalem: omnis animæ consideratio, sive in ordine, sive etiam in se, astruit animæ immortalitatem.

## CONCLUSIO.

*Rationalis anima mortalis non est censenda, sed immortalitatis dono a Deo esse fulcitam tenere debemus.*

Resp. ad Arg. Ad prædicta dicendum est quod anima rationalis est immortalis, secundum quod dicit fides catholica, cui concordat philosophia, et omnis ratio recta: licet autem in cognitionem immortalitatis animæ rationalis multiplici via possemus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in ejus cognitionem est ex conside-
Ratio 1. ratione finis: et hunc modum præcipue approbat Augustinus in duodecimo *de Trinitate,* et in libro *de Civitate Dei.* Nec immerito: quia finis imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem. Hoc igitur primo supponendum est tanquam verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem: hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat, nisi cujus ratio est omnino subversa. Certissimum enim est nobis quod omnes volumus esse beati: si igitur beatus esse non potest, qui bonum, quod habet, potest amittere, quia hoc ipso jam habet unde timeat, et unde etiam doleat, et ita unde miser existat; necesse est igitur quod, si anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis. Et si colligitur ejus immortalitas Ratio 2.
ex parte causæ finalis, colligitur etiam nihilominus consequenter ex parte causæ formalis: quia enim facta est ad participandam beatitudinem, quæ consistit in solo summo bono, facta est capax Dei, et ita ad ipsius imaginem et similitudinem: sed si est imago Dei, expresse ei assimilatur: hoc autem non esset, si mortis termino clauderetur: ergo cum de natura sua sit imago Dei, non potest mortis termino claudi. Ex hoc etiam habe- Ratio 3.
tur et colligitur ratio ex parte materiæ: quia enim ipsum, quo est anima, sive forma, tantæ dignitatis est, ut ipsam animam reddat Dei imagine insignitam, quæ est conditio nobilissima; materia, quæ huic formæ unitur, tanto appetitu ei conjungitur, et ita ejus appetitus in ipsa terminatur, quod nullatenus queat aliam formam appetere, cum optima colligantia jungantur ad invicem. Denique ex parte causæ efficientis colligitur.
Et quoniam quod bona ratione junctum est, Ratio 4.
dissolvi velle non est Dei efficientis, hinc est quod Deus, qui fuit animæ auctor, est continuus animæ conservator. Et sic patet ratio immortalitatis animæ ex quadruplici genere causæ, quamvis principaliter sumatur ex fine: et istæ sunt rationes ostendentes non solummodo quia est immortalis, sed etiam propter quid est immortalis. Rationes vero superius inductæ ostendunt quod anima est immortalis, et verum concludunt: et ideo concedendæ sunt.

[1] *Sap.*, I, 15.

1. Ad id ergo quod primo objicitur in contrarium de Apostolo, dicendum quod Apostolus dicit solum Deum habere immortalitatem, quia solus Deus potest summe se perpetuare sine alterius juvamine: anima autem, etsi sit secundum suam originem idonea ad immortalitatem, non tamen potest sufficienter se continuare in esse, nisi conservetur a summo auctore: et illa conservatio est a gratuita Dei bonitate, nec repugnat naturæ ipsius animæ quantum ad principia ex quibus constituitur, sed potius conservat illorum principiorum appetitum.

Ad illud quod objicitur de Damasceno, quod tendit in versionem; dicendum quod tendentia illa non est per aliquem appetitum virtutis, sed potius per defectum vanitatis, qua creatura est ex nihilo. Hunc autem defectum summa veritas et potestas, sua præsentia et manutenentia, excludit a creatura. Et quia sic præsens est animæ rationali, quam fecit, ut eam nunquam deserat, quin sit in ea per potentiam, præsentiam et essentiam; ideo anima rationalis nunquam potest corrumpi. Nec valet instantia quam objicit de verbo Augustini: Augustinus enim intelligit de motibus qui sunt a natura, secundum quod natura dicit originale principium alicujus effectus, non secundum quod dicit defectum: et sic intelligendum est etiam quod gratia naturam perficit, et ei non repugnat: et hoc melius explicatum est in libro I, distinctione VIII.

3. Ad illud quod objicitur de Philosopho, quod intellectus corrumpitur, etc.; dicendum quod illud verbum Philosophi debet pium habere intellectum: non enim credendum est quod Philosophus voluerit dicere intellectum esse corruptibilem et mortalem, cum postea probet ipsum impassibilem, incorruptibilem et immortalem esse, sicut in tertio *de Anima* expresse patet: sed vult dicere quod operatio intellectus, quam habet in corpore, impeditur propter aliquam læsionem factam interius in organo imaginationis, vel alterius virtutis sensibilis: et quantum ad hoc, verum dixit, sicut patet, et manifestum est sensui.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima patitur; responderi potest dupliciter: primum quidem, quia passio ejus non est per ipsius læsionem, sed per compassionem respectu corporis læsi: et hoc non ponit aliquid de substantia ejus abjici, sed de substantia cui habet uniri. Aliter potest responderi, quod anima non solum in corpore, sed etiam extra corpus habet pati: nec tamen sequitur quod habeat corrumpi: non enim est illa corruptio per partis ademptionem, sed per quietis, et pacis continuam impeditionem: hoc autem in quarto plenius determinatum est, cum agitur de pœnis animarum damnatarum.

5. Ad illud quod objicitur, quod anima corpori condolet; dicendum quod illa compassio non est nisi salva conjunctione animæ et corporis. Et quoniam mors separat illam conjunctionem, ideo non oportet compassionem mortis communicare, quia illa consequentia non tenet, nisi manente causa. Præterea illa consequentia non tenet, si anima maxime compatitur corpori maxime patienti, quod commoriatur morienti: anima enim, cum sit capax lætitiæ, est capax et doloris: sed cum sit capax vitæ, nullo modo est susceptibilis mortis.

6. Ad illud quod objicitur, quod operatio animæ læditur, vel impeditur; dicendum quod hoc est per accidens solum: quia enim anima magna inclinatione inclinatur ad corpus, et corpori suas operationes communicat, et virtutes sensitivas ipsi virtuti intellectivæ immediate subministrat; inde est quod læsis organis corporeis, et impeditis viribus sensitivis, operatio intellectus, quamdiu est in corpore, habet impediri, ipso intellectu nullatenus in se læso: quod ex hoc patet, quod statim, cum a corpore separatur, habet suum usum completum. Et hæc sufficiant quantum ad propositum.

## QUÆSTIO II.

*An quævis anima, etiam brutalis, ex prima conditione fuerit immortalis*[1].

Ad opp. Utrum omnis anima, utpote brutalis, non solum rationalis, ex prima conditione fuerit immortalis; et quod sic, videtur : Ecclesiastes[2] : *Unus est interitus hominis, et jumentorum :* sed homines, etsi intereant quantum ad corpora, non tamen intereunt quantum ad animas : ergo pari ratione nec bruta animalia.

2. Item[3] : *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione vivorum.* Igitur mors non est introducta, nisi propter peccatum : ergo, si homo non peccasset, nec moreretur ipse, nec moreretur brutum animal : sed hoc non esset, nisi animæ brutorum essent immortales : ergo, etc.

3. Item hoc videtur ratione. Probato quod anima Petri sit immortalis, probatur quod omnis anima sit immortalis per hypothesim. Non est major ratio de una, quam de alia, loquendo de animabus rationalibus : ergo pari ratione, loquendo de animabus sensibilibus, si una anima sensibilis est immortalis, ergo et omnes : sed anima sensibilis humana est immortalis, quia nunquam est rationalis sine sensibili : ergo cum in hac communicet homo cum brutis, anima sensibilis brutorum animalium per naturam est immortalis.

4. Item omnis anima, quantumcunque parum habeat de nobilitate, excellit omne corpus, sicut vult Augustinus[4] : ergo magis accedit ad Dei similitudinem : sed aliqua corpora per naturam sunt immortalia, sicut corpora cœlestia : ergo multo fortius animæ brutorum animalium.

5. Item substantia, cujus virtus et operatio non senescit in tempore, non corrumpitur in tempore : sed anima sensibilis est hujusmodi, quia, sicut dicit Philosophus[5], « si senex acciperet oculum juvenis, ita videret sicut juvenis : » ergo, etc.

6. Item, quia homo servit Deo, est dignus remuneratione : et ideo necesse est ponere animam ejus immortalem, ut remuneretur post mortem : ergo pari ratione, cum bruta animalia serviant homini, et per hoc Deo in homine, videtur similiter quod ipsa debeant remunerari.

Fundam. Contra : Nulla forma est separabilis a corpore, nisi quia habet operationem propriam præter corpus : sed nullus spiritus brutalis est hujusmodi : ergo, etc. Major manifesta est, tum quia Philosophus dicit, tum etiam quia nulla est substantia quæ omni careat operatione, cum nulla sit otiosa. Secunda manifesta est ad sensum.

Item omnia bruta animalia facta sunt propter usum hominis : sed usus hominis est in vescendo eis, et vescitur eis dum ea occidit : ergo facta sunt ad hoc, ut non tantum serviant homini per vitam, sed etiam per mortem : sed hoc non esset, si animæ eorum essent immortales : ergo, etc.

Item animæ immortali debetur corpus immortale, quantum est ex institutione prima : ergo, si animæ brutorum erant immortales, habebant corpora immortalia : sed constat quod bruta non peccaverunt : ergo deberent adhuc esse immortalia : quod dici nequit (*a*) : et si hoc constat esse falsum, patet etiam quod et primum.

Item, si animæ brutorum essent immortales, ergo deberent omnia corpora brutorum redire, sicut et corpora hominum : sed si hoc esset, esset impossibile quod omnia essent in terra, cum innumera bestiarum multitudo et animalium continue sibi succedat : ergo inconveniens est dicere brutorum animas esse immortales.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCVII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 2; et *de Malo*, q. V, art. 1; Scot., VI *Sent.*, dist. XIX, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XIX, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIX, q. II Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. II; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XIX, q. un. — [2] *Eccl.*, III, 19. — [3] *Sap.*, I, 13. — [4] Aug., *Enarr. in Ps.* XLIV, n. 6; *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. XV, n. 1; lib. IX, c. IX. — [5] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 65.

(*a*) *Cæl. edit. deest* dici nequit.

CONCLUSIO.

*Irrationales animæ a primordio suæ creationis mortales sunt productæ.*

Opinio erronea. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt brutorum animas esse immortales, pro eo quod eædem animæ sint (a), quæ vivificant corpora brutorum, et corpora hominum ; tamen merito peccatorum suorum de corpore ad corpus circumeundo pertranseant. Improb. Et hæc positio quorumdam philosophorum et hæreticorum fuit, sicut dictum est supra, et jam improbata est supra tanquam hæretica; et prorsus abjicienda est ista positio tanquam vilis, et derogans dignitati creaturæ rationalis, dum ponit homines et bestias esse pares : in hoc enim indicat quod sui inventores et defensores sunt homines bestiales, dum animas suas credunt vel bestiarum fuisse, vel futuras esse. Opin. 2. Fuerunt et alii, qui dicere voluerunt quod animæ brutorum, nec sunt adeo immortales, sicut animæ rationales, ut possint post corpora vivere, nec sunt adeo corruptibiles, sicut aliæ formæ, quæ habent contrarietatem; sed quantum est de sui natura, natæ sunt continue durare, nisi impedimentum suæ durationis habeant ex corpore, sine quo non possunt subsistere : hujus autem impedimentum durationis introductum esse dicunt in corpora brutorum propter peccatum hominum : si enim Adam non peccasset, nullum animal brutum decederet. Unde, sicut merito peccati humani, quæ ad ejus obsequium facta sunt, deteriorata sunt, sic et bruta animalia facta sunt morti obnoxia. Improb. Sed istud prima fronte obviat ei quod dicit Augustinus, *super Genesim ad literam*, libro III [1], quod si homo non peccasset, nihilominus essent animalia viventia de rapina, quæ ad suam vitam servandam alia interficerent animalia. Repugnat etiam rationi, cum nulla ratio dicat congruum esse ovem interfici propter hoc, quod homo peccavit, cum nullo modo ei in peccato communicaverit, nec peccatum suum in ovem transfuderit. Repugnat etiam imaginationi sensibili : ubi enim essent tot animalia, quæ multiplicata essent super terram ab initio mundi usque ad finem, si nulla essent mortua? Quod si dicas quod non essent multiplicata, si homo non peccasset; quomodo verum esset quod dicitur eis [2] : *Crescite, et multiplicate, et replete aquas?* Quod si dictum est piscibus, cur non intelligendum est etiam dictum esse aliis animalibus? nunquid propter culpam hominis facta sunt fœcundiora? Quæ omnia si inconvenientia sunt, positio ista tanquam inconveniens respuenda est. Et ideo dicendum est tertio modo quod nulla alia anima, nisi rationalis, immortalis est : et ratio hujus apparet, si aspiciamus ad finem propter quem creaturæ factæ sunt, ex quo fine ponitur in rebus perpetuitas, vel corruptibilitas, secundum earum exigentiam. Opin. 3. Cum autem omnes creaturæ factæ sint propter Deum, juxta illud [3] : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus,* sola creatura rationalis facta est ad fruendum Deo, et ut beatificetur in ipso, quæ sola est ad imaginem. Aliæ vero creaturæ, quæ solum tenent rationem vestigii, factæ sunt vel ad manifestationem divinæ bonitatis, vel ad obsequium creaturæ rationalis. Manifestatio autem divini exemplaris, et bonitatis Dei, est in productione universi, quod est quoddam exemplatum complete repræsentans illud exemplar; et propter repræsentationis completionem, completam debet habere et perpetuam durationem. Universum autem dupliciter habet esse, videlicet decurrens, et permanens : esse decurrens non potest esse perpetuum, quia necesse est quod aliquando sit quietum; esse vero permanens est perpetuum. Illæ igitur partes quæ respiciunt universum quantum ad esse permanens, sicut sunt orbes cœlorum, et elementorum, perpetuitatem habent; illæ vero quæ respiciunt quantum

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. III, c. XVI, n. 25. — [2] *Gen.*, I, 22. — [3] *Prov.*, XVI, 4. — (a) *Al.* sunt.

ad esse decurrens, utpote quæ consistunt in generatione et corruptione, qualia sunt mineralia, plantæ, et animalia bruta, non debent habere esse perpetuum, sed terminatum, quæ quasi quodam transitu suo, et quadam inveteratione et innovatione, morte et vivificatione, decorant universum. Et sic patet quod bruta animalia, quantum ad corpus et animam, corruptibilia sunt per naturam, in quantum facta sunt ad repræsentandum divinam bonitatem et sapientiam. Et hæc ratio sumpta est a fine principali. Est et alia ratio sumpta a fine non principali, in quantum scilicet creaturæ, in quibus est sola ratio vestigii, factæ sunt propter creaturam rationalem, scilicet hominem. Quædam enim factæ sunt propter hominem secundum omnem statum, sive viæ, sive patriæ, quædam solum secundum statum viæ, et quædam solum secundum statum patriæ : et illa quæ facta sunt propter hominem secundum omnem statum, sive viæ, sive patriæ, cum status patriæ sit perpetuus, debent esse perpetua : et talia sunt quæ integrant hominis habitaculum, sicut cœlum et quatuor elementa. Illa vero, quæ facta sunt propter hominem secundum statum viæ, cum ille status sit pertransitorius, et habeat finem, debent esse corruptibilia; talia autem sunt animalia bruta, quæ facta sunt ad supplendam corporis indigentiam secundum eum statum, in quo indiget cibis et alimoniis. Et sic concedendæ sunt rationes ostendentes animas brutales esse mortales ex sua prima conditione.

1. Ad illud quod objicitur de *Ecclesiasta*, quod unus est interitus, etc.; dicendum quod loquitur quantum ad exteriorem intelligentiam ; et propterea subjungit [1] : *Quis novit, si spiritus Adæ ascendat sursum ?* quasi dicat : Non novit homo qui ambulat secundum intellectum carnalem, qui ea sola considerat, quæ exterius apparent; homo autem sapiens novit, qui illud attendit, quod ipse *Ecclesiastes* in fine dicit [2] : *Scito quod pro omni errato adducet te Deus in judicium.*

2. Ad illud quod objicitur de libro *Sapientiæ*, dicendum quod loquitur vel de morte damnationis æternæ, vel de temporali in eo, cui mors est pœna : tale autem solum animal rationis capax, quod sicut solum natum est esse beatum, solum natum est esse miserum, sic solum natum est præmiari, solum natum est puniri ; quia solum ipsum est cui data est vis discretiva inter bonum et malum, verum et falsum. Unde etsi bestia doleat, cum occiditur vel læditur, non tamen punitur : non enim est capax miseriæ; solus enim ille est miser, qui vel scit se miserum, vel scire debet, cum malum habet.

3. Ad illud quod objicitur, quod anima sensibilis hominis est immortalis; dicendum quod non est simile : sensibile enim in homine nominat potentiam, scilicet animæ rationalis, sicut infra patebit : sensibile vero in brutis nominat formam, quæ substantificatur in materia transmutabili : et quia pendet ex illa quantum ad esse, corrumpitur, illa corrupta.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima sensibilis est nobilior omni corpore; dicendum quod major nobilitas et minor non facit ad majorem durationem creaturæ : magis enim nobilis est etiam secundum statum naturæ lapsæ homo, quam sit lapis : tamen lapis plus durat modo : sed hoc facit privatio corrumpentis causæ : et hanc habet anima sensibilis propter hoc, quod fundatur et pendet ex corpore composito ex contrariis : supra quam contrarietatem sublimata est natura cœlestis.

5. Ad illud quod objicitur, quod anima sensibilis non senescit, dicendum quod verum est quantum est per se : senescit tamen ratione ejus in quo radicatur, scilicet ratione corporis, ratione cujus etiam habet corrumpi, et hoc ex conditione sua primaria.

6. Ad illud quod objicitur, quod bruta serviunt hominibus; dicendum quod servitium remunerabile non est, nisi illud quod est laudabile : sola autem potentia rationalis

[1] *Eccles.*, III, 21. — [2] *Eccles.*, XII, 14.

et deliberativa, in qua consistit arbitrii libertas, est in quam cadit laus et vituperium : et ideo, quantumcumque obsequium sit magnum et utile, non est dignum remuneratione, nisi factum fuerit ex arbitrii libertate : ideo non decet remunerari animas brutorum. Et sic patet illud.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur quantum ad secundum articulum de immortalitate Adæ ex parte corporis ; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum, anima non peccante, posset corpus Adæ dissolvi ; secundo quæritur utrum, ipsa peccante, posset per esum ligni vitæ in vita perpetuari.

### QUÆSTIO I.

*An, Adam non peccante, corpus ejus posset dissolvi* [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod etiamsi Adam non peccasset, corpus ejus dissolvi potuisset, tali ratione : Adam in statu innocentiæ habebat corpus mortale, sicut Magister dicit [2], et Augustinus [3] in littera : ergo corruptibile : sed omne corruptibile de necessitate corrumpetur, sicut vult Philosophus [4], quamvis non omne generabile de necessitate generetur : ergo corpus Adæ corruptum fuisset, esto quod in statu innocentiæ permansisset.

2. Item contrarietas est causa pugnæ, et pugna in composito est causa dissolutionis : ergo in illo statu, in quo potest esse contrarietas, potest esse dissolutio : sed corpus Adæ etiam secundum statum innocentiæ ex contrariis habebat compositionem : ergo, statu illo manente, poterat habere dissolutionem.

3. Item, cuicumque statui competit restauratio, competit deperditio : sed corpori Adæ in statu innocentiæ competebat restauratio per sumptionem ciborum : ergo et eidem corpori secundum statum innocentiæ inerat deperditio : sed cuicumque inest deperditio, inest et consumptio : et in quocumque ponitur consumptio, ponitur et corruptio : ergo corpus Adæ in statu innocentiæ persistens dissolvi poterat et corrumpi, nulla culpa interveniente.

4. Item constans est quod Adam non poterat vivere, nisi comederet, cum haberet corpus animale : sed poterat non comedere : ergo poterat absque ullo peccato corpus ejus deficere. Si tu dicas quod peccaret in non comedendo, quia tenebatur comedere ; Contra : Non semper tenebatur comedere, quia, signemus aliquam horam in qua tenebatur, in illa hora aut Adam esuriret, aut non : si esuriret, ergo pateretur antequam peccaret ; si non esuriret, ergo natura non indigeret, cum natura bene disposita tempore necessitatis cibum appetat : ergo non teneretur tunc comedere : nec alias : ergo nunquam.

5. Item, si Adam stetisset, aliquis de filiis ejus poterat peccare : ponatur ergo quod peccasset : sed possibile est virum justum a peccatore insidiante interfici absque sua culpa, sicut Abel interfectus est a Cain : ergo possibile esset Adam saltem dormientem ab eo jugulari : et sic jugulatus interiret, culpa sua nulla interveniente.

6. Item impassibilitas est dos corporum glorificatorum : sed corpus Adæ in statu innocentiæ glorificatum non erat : ergo in statu illo persistens, impassibilitatem non habebat : ergo persistendo in statu illo, mori, et non mori poterat : ergo corpus Adæ erat dissolubile, anima non peccante.

Sed contra : Isidorus, *de Trinitate*, dicit [5] : « Si homo in Paradiso innocenter viveret, nec ignis eum ureret, nec aqua mer- Fundam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. IV, q. III, memb. 1 ; S. Thom., II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 4 ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II dist. XIX, q. II, art. 3 ; Richard., II *Sent.*, dist. XIX, art. 2, q. I ; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 3 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. III. — [2] In hæc verba : *Solet hic quæri*, etc. — [3] August., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XXV, n. 36. — [4] Arist., *Metaph.* lib. VI, c. VII. — [5] Colligitur ex lib. I *Sent. de summo bono*, c. XIII.

(*a*) *Cæt. edit. deest* in.

geret, nec absentia aeris suffocaret, nec omnia, quæ nocent mortalibus, impedirent:» ergo videtur quod ipso permanente in statu innocentiæ, corpus ejus non erat resolubile.

Item mors est pœna peccati : sed omnis pœna est ordinata : pœna autem non ordinatur nisi per culpam : nulli ergo potest inesse nec pœna nec mors, nec corruptio, nisi cui prius inest culpa : igitur, anima non peccante, impossibile fuit dissolvi corpus Adæ.

Item ad hoc quod debite constituatur aliquod compositum, necesse est materiam et formam proportionari ad invicem : si igitur anima ut forma et perfectio unita est corpori, impossibile erat corpus illud resolvi, et corrumpi, nisi aliqua corruptio prius incideret ex parte animæ : sed corruptio quæ potest incidere ex parte animæ, non est nisi culpæ : ergo impossibile fuit corpus Adæ resolvi, et pati, nisi in anima culpa fuisset præambula.

Item status innocentiæ medius erat inter statum gloriæ, et statum miseriæ : sed dissolutio corporis omnino opponitur statui gloriæ : cum igitur statui gloriæ non opponeretur directe status innocentiæ, Adam in statu innocentiæ persistente, corpus ejus non fuit resolubile.

Item omnis passio est ab aliquo repugnante et prædominante : sed Adam in statu innocentiæ existente, vel omnia concordarent ei, vel subjacerent : igitur nihil posset corpus ejus lædere, nec aliquam passionem inferre : ergo corpus ejus non esset passibile, nec dissolubile.

Item impossibile est, stante rectitudine alicujus, ipsum obliquari : sed rectitudo omnis consistit in subjacendo Deo, vel subjiciendo se Deo, et præsidendo aliis creaturis, tam corpori suo, quam etiam brutis : ergo spiritu rationali stante in (a) puritate innocentiæ et obedientiæ, impossibile fuit corpus ab ejus voluntate recedere : sed anima semper appetit uniri corpori : ergo impossibile fuit corpus in tali statu dissolvi.

(a) *Cæt. edit. decst.* in.

CONCLUSIO.

*Adæ corpus, ipso perseverante in innocentia, actu non poterat dissolvi, licet corpus ejus haberet potentiam ut dissolveretur.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quemadmodum, juxta verbum Philosophi, hæc est duplex : *Aliquid est nunc immortale;* quia adverbium potest determinare hoc quod est immortale ratione actus moriendi, vel ratione potentiæ; ita et locutio præcedens, utrum corpus hominis esset dissolubile, sive posset dissolvi, ipso non peccante, distingui debet. Illi enim ablativi absoluti possunt determinare hoc verbum *posset,* vel hoc verbum *dissolvi.* Si hoc verbum *posset* determinant, veritatem habet locutio : est enim sensus quod Adam, dum existeret in statu innocentiæ, posse habebat, ut corpus ejus dissolveretur. Si autem ablativi illi referantur ad actum, qui est *dissolvi*, sic locutio est falsa : est enim sensus quod Adam posset dissolvi in statu innocentiæ, ita quod simul esset innocentia, et mortis sive corruptionis pœna : et hoc est impossibile, providente ordine divinæ justitiæ, quæ nullam inordinationem in universo sustinet. Si ergo pœna deordinata est, nisi præcedat culpa, et corporis dissolutio non potest animæ puræ et innocenti non esse pœna; inconveniens videtur, et contra ordinem divinæ justitiæ, quod corpus hominis dissolveretur in statu innocentiæ : et hoc sancti dicunt, et rationes ad hoc inductæ ostendunt, et ideo concedendæ sunt, quia verum concludunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod omne corruptibile de necessitate corrumpetur, dicendum quod Philosophus loquitur de illo corruptibili, cujus regimen non subjacet voluntati, sed soli virtuti naturali : et illud de necessitate habet corrumpi, quia habet causam corruptionis intra se : corpus autem Adæ, etsi esset mortale et corruptibile, tamen voluntati subjacebat ex

ordine divinæ justitiæ : et ideo, nisi voluntas deordinaretur, corpus illud nunquam corrumperetur.

2. Ad illud quod objicitur, quod componi ex contrariis competebat corpori secundum illum statum ; dicendum quod alio modo se habent contraria in compositione corporis secundum statum naturæ lapsæ, aliter secundum statum naturæ institutæ. Secundum statum enim naturæ lapsæ non solum agunt in aliquod extrinsecum, sed etiam ad invicem mutuo agunt, et patiuntur, non solum in ipsa constitutione, sed etiam post constitutum esse. In statu autem innocentiæ taliter commixta fuerunt et proportionata in prima compositione, et ad tantam concordiam redacta, ut illo statu manente, mutuo non pugnarent : et ideo, propter illam compositionem, corpus illud dissolvi necesse non erat.

3. Ad illud quod objicitur, quod secundum statum innocentiæ in illo corpore fiebat deperditio; dicendum quod, sicut natura universalis patitur elementa corrumpi secundum partem, sed nullo modo patitur corrumpi secundum totum, sic et natura bene instituta in homine regulato (a) ab ordine justitiæ et providentiæ, admittebat deperditionem fieri in homine secundum aliquam partem, propter statum animalitatis in quo erat; sed nullo modo patiebatur corruptionem fieri in toto. Sicut enim fiebat corruptio et deperditio, ita etiam fiebat restauratio : et ideo non consequebatur dissolutio [1].

4. Ad illud quod objicitur, quod Adam a cibo poterat abstinere; dicendum quod non poterat abstinere a comestione, quando fuisset locus et tempus : tum quia sibi expresse præceptum erat ut comederet de lignis paradisi, aliis a ligno scientiæ boni et mali; tum etiam quia, etsi Dominus non præcepisset, natura bene instituta dictaret eum sumere cibum, quæ dictat nullum debere manum sibi injicere. Nec valet illa objectio, quam objicit de fame : debebat enim famem prævenire, et ipse bene sciebat horam, et indigentiam suæ naturæ, quam si pertransiret, omitteret et peccaret.

5. Ad illud quod objicitur, quod peccator potest occidere innocentem ; dicendum quod verum est secundum statum naturæ lapsæ, in quo omnis homo, merito peccati originalis, est mortis debitor. Unde permittere innocentem ab impio occidi, non est contra ordinem divinæ justitiæ secundum statum præsentem : in statu autem illo, quia nulla culpa præcesserat, ordo divinæ justitiæ talem deordinationem vel punitionem admittere non debebat.

6. Ad illud quod objicitur, quod impassibilitas est dos corporum glorificatorum ; dicendum quod verum est, secundum quod impassibilitas privat et actum, et potentiam passionis secundum omnem statum : illa autem impassibilitas corpori Adæ non inerat, nisi secundum statum determinatum : et ideo perfecta non erat, nec dos dici debebat.

## QUÆSTIO II.

*An, Adam peccante, corpus ejus per esum ligni vitæ posset perpetuari* [2].

Utrum, Adam peccante, corpus ejus posset perpetuari per esum ligni vitæ; et quod sic, videtur 1. per textum [3] : *Nunc igitur ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.* Hoc dictum est de Adam post peccatum. Ergo si post peccatum sumpsisset, in æternum vixisset, et corpus ejus perpetuum fuisset. Ad opp.

2. Item hoc ipsum videtur per Richardum de Sancto Victore, qui de Adam ait sic : « Habuit ante peccatum corruptibilitatem, post peccatum corruptionem; sed utroque modo per esum ligni vitæ potuit sustentari. »

3. Item hoc probatur per experimentum. Enoch enim, et Elias, sicut dicunt Glossa et

[1] Ex iis facile occurritur Scoto, qui ab intrinseco causam possibilitatis ad mori statuit in Adam pro tempore innocentiæ. — [2] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XIX, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. IV. — [3] *Gen.*, III, 22.

(a) *Cæt. edit.* regulat.

auctoritates Sanctorum, in paradiso conservantur per esum ligni vitæ usque ad Antichristi adventum : sed qua ratione usque ad illud tempus conservari possunt, eadem ratione et deinceps : ergo et pari ratione et corpus Adæ.

4. Item non fuit majoris efficaciæ lignum scientiæ boni et mali ad corpus perdendum, quam lignum vitæ ad conservandum : sed per esum illius ligni corpus hominis factum est dissolubile : ergo pari ratione per esum alterius ligni poterat corpus corruptibile solidari et perpetuari, sicut e contra alterius ligni comestio corpus sanum et solidum reddidit dissolubile et infirmum.

5. Item post peccatum si spiritus hominis jungeretur fonti vitæ, disponeretur ad perpetuam beatitudinem et vitam immortalem : ergo si lignum vitæ corporale sic se habebat ad corpus servandum, sicut lignum vitæ spirituale se habet ad spiritum, videtur quod si homo pœnituisset, et de ligno vitæ gustasset, quod corpus ejus esset factum indissolubile.

6. Item homo bene complexionatus, si non habet impedimentum extrinsecum, vivere potest usque ad consumptionem radicalis humidi. Si igitur illud humidum posset restaurari, posset corpus ejus in perpetuum incorruptum servari : si ergo illud lignum vitæ, sicut dicunt Doctores, habebat vim restaurandi humidum radicale, videtur quod si homo de illo comedisset, quod corpus ejus in æternum posset durare, etiam post commissionem culpæ.

Fundam. Sed contra [1] : *Stipendia peccati mors :* ergo si postquam homo peccavit, necessarium fuit corpus ejus dissolvi, igitur non poterat perpetuari per esum alicujus ligni.

Item sententia data fuit [2] : *Quacumque die comederitis*, etc. Si igitur illam sententiam nulla virtus creata potest infirmare, quantumcumque homo comederet de ligno vitæ, necesse erat ipsum mori, et corpus ejus resolvi : et hoc ipsum dicit alius textus [3] : *Pulvis es, et in pulverem,* etc.

Item homo per peccatum [4] *similis factus est jumentis insipientibus :* sed jumenta si comederent de ligno vitæ, non propter hoc corpora eorum fierent indissolubilia : ergo si homo, quantum ad conditionem mortis, jumentis similis effectus est per culpam, quantumcumque de ligno vitæ comederet, corpus ejus dissolvi necesse esset.

Item non minus est de mortali immortalem facere, quam de mortuo vivum : sed mortuum suscitare hoc est virtutis solius Dei, et virtutis infinitæ : ergo corpus dissolubile ad indissolubile reducere, hoc est solius virtutis divinæ : ergo si homo post peccatum de illo ligno comederet, corpus ejus nihilominus dissolvi necesse esset.

## CONCLUSIO.

*Esus ligni vitæ non potuisset Adam peccantem reddere immortalem.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod eadem lege, quia divina justitia non patitur innocentem puniri, et mori, non patitur etiam malum remanere impunitum : et ideo divinum decretum fuit, ut si homo mandatum Dei transgrediendo peccaret, et ipsi auctori suo inobediens existeret, spiritus carnis dominium amitteret : et sicut voluntas a Deo recesserat, sic anima invita corpus ipsum desereret, et dissolutum in suam originem, unde sumptum erat, rediret. Et quoniam divinum decretum erat inviolabile, hinc est quod [5] postquam homo peccavit, quantumcumque de ligno vitæ ederet, corpus ejus non fieret indissolubile, ita quod mortem posset evadere : ideo concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de textu, dicendum quod *æternum* non dicit ibi vitæ interminabilitatem, sed vitæ quamdam diuturnitatem, sicuti sæpe consuevit loqui Scriptura. Quamvis autem lignum vitæ

[1] *Rom.*, VI, 23. — [2] *Gen.*, II, 17. — [3] *Gen.*, III, 19. — [4] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [5] Vide *Quæst. Vet. et Nov. Testam.*, q. XIX, inter opera S. August.

illud corpus non posset perpetuare, poterat tamen adeo naturam ipsius adjuvare, et vigorare, ut diutius viveret.

2 et 3. Ex hoc patet responsio ad sequentia, scilicet ad verbum Richardi, et ad illud quod objicitur de Enoch, et Elia. Utrumque enim non concludit vitæ interminabilitatem, sed solum quamdam diuturnitatem : quam etsi lignum vitæ posset homini lapso conferre per sibi divinitus collatam virtutem, non tamen poterat in æternum conservare : quia divinum decretum infirmare non poterat, et corpus hominis peccantis ad hoc post peccatum habile non erat : et illud lignum in solo eo quod dispositionem habebat ad ejus effectum, efficaciam habebat.

4. Ad illud quod objicitur per simile de ligno scientiæ boni et mali, dicendum quod illud simile deficit dupliciter. Primo, quia illud lignum scientiæ boni et mali non fecit corpora illa esse dissolubilia; sed solum hominis culpa, et divina sententia. Secundo vero, quia corpus Adæ antequam peccaret, non habebat necessitatem ad permanendum, nec necessitatem ad corrumpendum; sed postquam homo peccavit, corpus ejus subjectum fuit necessitati moriendi : et ideo per esum ligni vitæ non poterat conservari.

5. Ad illud quod objicitur de conjunctione spiritus ad fontem vitæ spiritualis, etc., dicendum quod illud simile deficit dupliciter. Primo quidem, quia voluntas facilius vertitur, et revertitur quam natura. Secundo vero, quia fons vitæ spiritualis multo potentior est super animam, quam illud lignum esset super corpus; et ideo non sequitur quod si divinus spiritus recreat et vivificat animam, quod lignum vitæ reformet, et consolidet corpus in statum pristinum.

6. Ad illud quod objicitur, quod lignum vitæ restauraret humidum radicale, dicendum quod etsi per sui esum sufficienter restauraret humidum in corpore hominis secundum statum naturæ institutæ, nunquam tamen in statu naturæ lapsæ sic restauraret, quin semper aliqua deperditio fieret : et ita quamvis diutius conservaret, nihilominus tamen aliquando illud radicale humidum deficeret, et corpus ad dissolutionem perveniret.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de immortalitate primi hominis, quantum ad conjunctum; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum illa immortalitas inesset homini a natura, vel a gratia secundo quæritur utrum illa immortalitas esset eadem per essentiam cum immortalitate gloriosa.

### QUÆSTIO I.

*An immortalitas inesset homini a natura, vel a gratia* [1].

Utrum illa immortalitas esset a natura, Ad opp.
vel a gratia; et quod a natura, videtur. Illud est nobis naturale, quod nobis innascitur, et cum quo nati sumus : sed homo cum illa immortalitate productus est, et illa immortalitas indita est homini a sua conditione : ergo fuit ei naturalis, vel a natura.

2. Item mors non poterat inesse homini, nisi præcedente culpa, sicut probatum est supra : sed culpa non poterat homini inesse, nisi deordinaretur natura : si ergo mors inerat homini contra naturam, immortalitas inerat ei per naturam.

3. Item per hoc homo erat immortalis, per quod erat innocens : sed innocens erat ex conditione naturæ; esto enim quod nullam haberet gratiam, nihilominus tamen haberet innocentiam : ergo immortalis erat ex conditione naturæ, non ex beneficio gratiæ.

4. Item immortalitas hominis consistit in continua conjunctione animæ et corporis :

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. IV, q. III, memb. 1; S. Thom., p. I, q. XCVII, art. 1 et 4; et II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 4; Scot., II *Sent.*, dist. XIX, q. un.; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XIX, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XIX, art. 3, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. V.

continua autem conjunctio animæ et corporis est per continuum appetitum unius ad alterum : sed anima habet continuum appetitum ad corpus, et e converso per naturam absque gratia : ergo immortalitas inerat homini per naturam absque gratia.

5. Item idem est principium per quod datur rei esse, et per quod in esse continuatur : sed anima rationalis, quæ est forma per naturam immortalis et incorruptibilis, corpori dabat naturaliter sui esse et complementum; ergo et ipsius corporis, sive hominis esse naturaliter continuabat : sed a quo in esse est continuatio, ab eodem est immortalitatis perpetuatio : ergo, etc.

6. Item naturale est homini comedere ea quæ sibi apponuntur : sed homo per esum ligni vitæ, et aliorum lignorum paradisi vitam suam poterat perpetuare, sicut dicit Augustinus [1] et Magister : ergo videtur quod omnis perpetuatio inerat homini per naturam.

Fundam. Sed contra : Augustinus, *super Genesim*[2], et Magister dicit in littera : « Creatus est homo immortalis, quod inerat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ; mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. » Et idem ipse Augustinus expressius dicit quod, sicut præscitum fuit filiis Israel, quod in quadraginta annis vestimenta eorum non veterascerent, ita præscitum fuit Adæ, ut non moreretur.

Item, super illud *Lucæ* [3] *: Expoliaverunt eum, et plagis impositis,* etc., Glossa exponit de primo homine, quem dicit expoliatum fuisse gratuitis, et vulneratum in naturalibus : si ergo immortalitas non fuit tantum vulnerata, sed simpliciter ablata ipsi homini per culpam, ergo non inerat ei a natura, sed a gratia.

Item hoc videtur ratione : Proprietates naturales non derelinquunt subjectum propter culpam : ergo si immortalitas inerat homini a natura, non videtur quod debuerit

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIII, c. XX. — [2] Id., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XXV, n. 36. — [3] *Luc.*, X, 30.

eum relinquere propter culpam : quod si eam amisit, patet, etc.

Item impossibile est duo opposita inesse eidem secundum eadem principia, et maxime secundum principia naturaliter causantia, quæ non inclinant ad opposita : sed homo per naturam suam poterat mori : aut ergo immortalis non erat, aut, si erat, non erat per naturam, sed per gratiam solum.

Item corpus Adæ per naturam propriam erat nobiliter complexionatum : ergo molles et teneras carnes habebat : sed naturaliter molle cedit duro : igitur per naturam corpus Adæ vulnerari poterat et secari : ergo per naturam Adam non erat immortalis.

Item ignis naturaliter consumit corpus ex elementis quatuor constitutum, et corpus animale per naturam indiget aspiratione et respiratione : ergo si homo caderet in aquam, vel in ignem, et non moreretur, hoc non esset per virtutem naturæ, sed potius contra, evl supra : non ergo esset a natura, sed potius ex gratia.

## CONCLUSIO.

*Adam erat immortalis in statu innocentiæ : quæ immortalitas quantum ad aptitudinem erat a natura, sed quoad complementum fuit a gratia.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, circa hoc multiplex et varia fuit opinio. Quidam enim dicere voluerunt quod immortalitas primi hominis esset a natura; quidam quod esset a gratia : utraque autem harum opinionum habuit aliquam efficacem rationem moventem : et utraque habet aliquid veritatis, licet una plus habeat quam altera. Sicut enim cum dicitur : *Homo est beatificabilis,* duo tanguntur, et aptitudo et dispositio; ita etiam cum dicitur : *Homo est immortalis.* Unde sicut homo quodam modo potest dici beatificabilis per naturam, quodam modo per gratiam; sic et in proposito. Prout enim hoc quod est beatificabile importat aptitudinem, sic inest homini per naturam : homo enim a natura sua habet ap- Opinio multiplex.

titudinem ad beatitudinem : secundum autem quod importat dispositionem sufficientem et propinquam, per quam quis venit ad beatitudinem, sive sufficientem ordinem ad actum, sic inest homini non per naturam, sed per gratiam, per quam sufficienter disponitur ad gloriam, nec sine illa potest sufficere natura. Sic et in proposito, immortalis quantum ad statum innocentiæ dici poterat homo per naturam; immortalis etiam per gratiam, quia a natura habebat aptitudinem; sed a gratia habebat completionem. Et hoc patet sic. Tripliciter enim potest mors homini contingere [1] : aut per elementorum pugnam et dissolutionem; aut per humidi consumptionem; aut per extrinsecam læsionem. Immortalitas ergo dicit privationem hujus triplicis modi moriendi quantum ad actum et potentiam in beatis, qui dicuntur immortales, quia non possunt mori; quantum ad actum vero solum in hominibus institutis, qui dicuntur immortales, quia poterant non mori hoc triplici genere moriendi; habebant enim aptitudinem evadendi hoc triplex genus mortis per id quod habebant a natura. Nam corpus valde bene erat complexionatum, et anima de se incorruptibilis erat, quæ illud corpus regebat et conservabat : et ita idoneus erat primus homo ex his constitutus, quod nunquam deficeret per elementorum pugnam. Sed tamen illud non sufficiebat : hoc enim non posset anima peccatrix facere, si poneretur in consimili corpore. Et ideo datum fuit illi animæ donum gratiæ, per quam posset corpori præsidere, et illud regere, et elementa quasi in quadam amicitia custodire, et hoc quamdiu vellet suo auctori subjacere. Hoc autem donum gratiæ vocat Anselmus justitiam originalem. Et sic patet quod, quantum ad immortalitatem, contra primum genus moriendi aptitudinem habebat a natura, sed complementum a gratia. Similiter quantum ad secundum genus moriendi, quod est per humidi consumptionem : vis enim nutritiva potens erat ad convertendum alimentum sibi sufficiens, et alimenta efficacem habebant virtutem ad nutriendum; et ex hoc homo idoneus erat, ut conservarëtur in eo sine corruptione humidum naturale. Sed quia humidum radicale paulatim consumitur, nec potest reparari per quodcumque alimentum, ideo data est virtus specialis cuidam ligno, quod dictum est lignum vitæ, per cujus sumptionem repararetur humidum radicale, et hoc quidem non fuit ex conditione naturæ, sed ex beneficio Conditoris, sicut dicit Augustinus [2]. Similiter etiam quantum ad tertium genus, quod quidem fit per extrinsecam læsionem. Adam enim fortis et potens erat ad repellenda nociva, sapiens et diligens ad præcavenda, nec habebat nociva extrinseca : et ideo idoneitatem habebat, ut per nullius læsionem incurreret mortem. Verumtamen quod bestiæ, et si qua animalia sunt, quæ nocere possent, ipsum minime læderent, nec in somno, nec in vigilia : hoc non erat a natura, sed a Dei speciali providentia, quæ ita eum custodiebat, ut sub pedibus ejus omnia subjacerent, ut nihil cuperet ipsum offendere, et, si cuperet, non valeret. Et sic patet quod immortalitas, quæ fuit in statu innocentiæ, quantum ad aptitudinem, fuit a natura; quantum ad complementum, fuit a gratia : et per hoc pro magna parte patet responsio ad objecta. Rationes enim quæ probant quod non fuit simpliciter a natura, concedendæ sunt, quia verum concludunt.

1. Ad id vero quod objicitur, quod fuit a natura, quia fuit ei innata; dicendum quod non omne quod inest homini a principio suæ nativitatis, naturale est, nisi extendatur hoc nomen, *Naturale* : multa enim bona gratis data concreantur, et dantur cum natura, sicut planum est : et ideo illud non valet.

2. Ad illud quod objicitur, quod mors non poterat intervenire nisi prævia culpa; dicendum quod hoc non erat solum propter naturam, sed propter beneficium gratiæ quod erat naturæ superadditum : quia enim ori-

[1] Hæc omnia sumpsit Scotus dist. præsenti.— [2] August., *de Gen. ad litt.*, lib. VI, c. xxv, n. 36.

ginalis justitia faciebat naturam immortalem esse, et hanc non poterat perdere nisi per culpam; ideo mors non poterat intervenire, nisi per culpam.

3. Ad illud quod objicitur, quod innocentia erat a natura, ergo similiter et immortalitas; dicendum quod innocentia dupliciter potest dici [1]: uno modo privative, quia privat culpam; alio modo positive, quia ponit justitiam contrariam. Innocentia autem non erat causa immortalitatis secundum quod dicit puram privationem, sed secundum quod importat originalem justitiam, merito cujus erat in anima vis totius corporis contentiva.

4. Ad illud quod objicitur, quod continuatio vitæ est ex conjunctione animæ et corporis; dicendum quod ad continuationem vitæ non sufficit appetitus, sicut ad beatificationem non sufficit appetere beatitudinem: sed necessaria est ulterius virtus ad satisfaciendum appetitui: omnis enim natura appetit esse, et durare, non solum hominum, sed etiam brutorum; non tamen in omnibus est immortalitas: et ideo non sequitur quod si a natura sit continuatio appetitus, quod a natura sit continuatio immortalitatis.

5. Et per hoc patet responsio ad aliud quod objicitur, quod ab eodem est datio esse, et conservatio: dicendum enim quod etsi illud sit verum de conservatione, quæ est ad tempus; non tamen est verum de perpetuatione: multa enim sunt, quæ possunt dare esse, et tamen non possunt perpetuare.

6. Ad illud quod objicitur: « Per esum ligni vitæ, et aliorum lignorum poterat in esse conservari; » dicendum quod ista non erat tota causa: imo necessaria erat divina virtus protegens, et prohibens nociva, et interior virtus conservans, et concilians contraria. Præterea, quod lignum vitæ talem effectum haberet, speciale donum erat Dei; sicut etiam quod tanto tempore vestimenta et calceamenta populi Israel potuerunt sibi præbere obsequia. Et sic patet illud.

## QUÆSTIO II.

*An, si homo stetisset, eadem per essentiam fuisset immortalitas cum immortalitate gloriæ* [2].

Utrum eadem esset immortalitas innocentiæ per essentiam cum immortalitate gloriæ, si homo stetisset; et quod sic, videtur per Augustinum, *de vera Religione* [3]: « Per Christum recuperamus, quod perdidimus in Adam: » ergo illam immortalitatem, quam in Adam perdidimus, per Christum recuperamus: sed illa immortalitas, quam recuperamus per Christum, est immortalitas gloriosa: ergo, etc. Fundam.

Item potentia materiæ disposita, est eadem per essentiam cum seipsa indisposita: sed immortalitas innocentiæ, et immortalitas gloriæ sic se habent, sicut potentia indifferens, et potentia disposita dispositione quæ est necessitas, cum in statu innocentiæ poterat mori, et non mori, in statu vero gloriæ necesse habeat non mori: ergo, etc.

Item liberum arbitrium confirmatum, et non confirmatum, est idem per essentiam: similiter et charitas: ergo pari ratione et immortalitas: sed sic se habet hæc immortalitas, et illa: ergo, etc.

Item mortalitas in statu innocentiæ non est alia a mortalitate in statu miseriæ, quia non est post peccatum data nova potentia, nec ablata: ergo pari ratione in statu innocentiæ, et in statu gloriæ non est alia et alia immortalitas.

Item, si homo stetisset, transferretur ad immortalitatem, ita quod nullius proprietatis nobilis in eo fieret deperditio: ergo cum immortalitas in homine diceret conditionem nobilem, si transferretur, illa immortalitas non amitteretur: sed non sunt in eodem homine duæ immortalitates simul et

[1] Hoc non probat Scotus ad calcem quæstionis, ibi: *Ad argum. opinionis.* — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. IV, q. III, memb. 2; S. Thom., p. I, q. XCVII, art. 4; et II *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XIX, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XIX, art. 3, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XIX, q. VI. — [3] Aug., *de vera Relig.*, c. XII.

semel : ergo immortalitas innocentiæ, et immortalitas gloriæ non differrent.

Ad oppos. Sed contra : 1. Quod habet aliud et aliud principium proximum differens per essentiam, est differens per essentiam : sed immortalitas in statu innocentiæ, et in statu gloriæ, habet aliud et aliud principium differens per essentiam, quia illa est a gloria, ista est a gratia gratis data : ergo differunt per essentiam.

2. Item non est transitus ab eodem in idem : sed transitus est ab immortalitate innocentiæ ad immortalitatem gloriæ : ergo illa immortalitas et ista non sunt eadem.

3. Item, quorum opposita sunt diversa, ipsa sunt diversa : sed immortalitas status innocentiæ non opponitur mortalitati, cum simul inessent eidem : Adam enim et mortalis erat, et immortalis : sed immortalitas gloriæ opponitur illi : ergo non est eadem cum illa immortalitate.

4. Item, licet vita Adæ esset una et continua, si stetisset, in via, et patria ; status tamen vitæ et conditio esset alia, et alia, quia conditio animalitatis, et spiritualitatis, non habent identitatem, sed potius oppositionem et diversitatem : ergo cum immortalitas non dicat solum vitam, sed potius conditionem vitæ secundum statum animalem et spiritualem, videtur quod immortalitas sit alia, et alia.

5. Item hoc ipsum videtur per illud quod dicitur in littera : « Alia est immortalitas quam amisimus, alia quam in resurrectione speramus. » Ex hac auctoritate expresse colligitur, quod alia sit immortalitas viæ, et alia patriæ.

## CONCLUSIO.

*Immortalitas primi hominis in statu innocentiæ erat una per essentiam cum immortalitate gloriæ.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum idem sit signatum in principali et derivativo, sive in abstracto et concreto, idem est signatum hujus quod est immortale, et ejus quod est immortalitas. Immortale autem dicitur quod est aptum natum, sive potens non mori : Immortale quid. immortalitas igitur idem est quod potentia, sive aptitudo ad non moriendum. Et hæc potentia ad non moriendum non est aliud, quam potentia animæ in regendo, et continuando corpus, ut nunquam deficiat, nec ab ea separetur. Hæc autem potentia consequitur ipsum liberum arbitrium, et ei conformatur. Unde sicut in statu innocentiæ homo poterat peccare, et non peccare ; sic anima poterat corpus continere, et non continere, et homo poterat mori, et non mori. Quia vero in statu gloriæ impossibile est liberum arbitrium peccare, impossibile est etiam animam corpus deserere. Et quia in statu miseriæ necesse habet peccare, et aliquando in peccato esse, saltem in sua origine ; ideo impossibile est animam corpori unitam continuare. Et quemadmodum ipsius liberi arbitrii potentia in statu innocentiæ, et gloriæ, est eadem per essentiam, differens solum secundum statum, et dispositionem superadditam ; sic illa potentia continuandi, et regendi corpus, quæ dicitur immortalitas, per essentiam est eadem, differens sola superaddita dispositione. Et ideo, cum quæritur utrum immortalitas innocentiæ, et gloriæ, sive viæ, et patriæ, sit eadem, responderi potest quod eadem est quantum ad essentiam ; sed alia quantum ad dispositionem superadditam. Vel, ut proprius dicamus, una et eadem est, sed altera, sive alterata : sicut coriscus albus, et niger, idem est, sed alteratus. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes, quod hæc immortalitas, et illa, per essentiam est (*a*) una. Ad rationes vero ad oppositum facile est respondere.

1. Nam ad illud quod primo objicitur, quod principium proximum hujus immortalitatis, et illius, est aliud et aliud, plana est responsio : quia principium præcipuum, scilicet potentia contentiva, est una et eadem,

(*a*) *Cæt. edit.* essent.

licet sit aliter, et aliter disposita : hinc gratia, inde vero gloria.

2. Ad illud quod objicitur, quod non est transitus ab eodem in idem ; dicendum quod transitus ab hac immortalitate ad illam est per diversificationem statuum, quia est transitus a statu in statum : et ideo, sicut quod movetur a statu imperfectionis ad statum perfectionis non dicitur aliud et aliud, sed status dicitur alius et alius ; sic in proposito intelligendum.

3. Ad aliud quod objicitur, quod habent diversa opposita ; dicendum quod illa diversitas oppositionis venit ex ratione superadditæ dispositionis, sicut intelligitur in libertate arbitrii, quæ est libertas a coactione, a culpa, et a miseria. Libertas enim a culpa superaddit aliquam dispositionem, scilicet gratiam ; libertas autem a miseria superaddit aliam dispositionem, scilicet vel innocentiam, vel gloriam, ratione quarum dispositionum habet opponi diversis. Sic et immortalitas gloriæ superaddit ultra immortalitatem innocentiæ ; sicut dispositio, quæ est necessitas supra dispositionem, quæ est congruitas.

4. Ad illud quod objicitur, quod immortalitas dicit conditionem vitæ, sive statum, dicendum quod verum est, sed non principaliter ; immo principalius dicit potentiam corporis contentivam, sicut prædictum est ; et ideo ratio illa non cogit.

5. Ad ultimum, scilicet ad auctoritatem Magistri, jam patet responsio. Quod enim dicitur, quod sit alia, et alia, aut intelligitur hoc esse dictum, quia est altera et altera ; aut intelligitur esse alia et alia, non quantum ad ipsam potentiam quam principaliter importat ipsa immortalitas ; sed quantum ad dispositionem superadditam. Et sic patet responsio ad quæsita.

# DISTINCTIO XX

## DE HOMINIS DURATIONE ET CONSERVATIONE QUANTUM AD FILIORUM PROCREATIONEM.

*De modo procreationis filiorum, si non peccassent primi parentes, et quales nascerentur filii, et de translatione in meliorem statum.*

Post hæc videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum, dicentes concubitum sine corruptione, vel macula, non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio, nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est, quod si non peccassent primi homines, sine omni peccato et macula, in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi torus immaculatus, et commixtio sine concupiscentia, atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent : et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis ; ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægritudo membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione. Unde Augustinus [1] : « Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut cæteris, in quolibet opere, sine voluptatis pruritu utimur ? Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora, ut si non peccassent, illis membris, sicut pedibus, imperarent, nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent ; sed post peccatum mo-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.* lib. IX, c. x, n. 18.

tum illum meruerunt, quem nuptiæ ordinant, continentia cohibet [1]. Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali, ut quod sanis est officium, ægrotis sit remedium [2]. Emissi quidem de paradiso convenerunt et genuerunt; sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles et torus immaculatus, sine ardore libidinis, sine labore pariendi.

» [3] Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso, vel quia nondum Deus jusserat ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non agebat. Deus vero non jusserat, quia casum eorum præsciebat, de quibus homo propagandus erat. » Ecce expresse habes de modo propagationis filiorum.

Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit.

De termino vero temporis, quo transferrentur ad spiritualem cœlestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit : et ideo ambiguum est, utrum parentes genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an parentes in aliquo statu vitæ remanerent, ligno vitæ utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent, et sic impleto numero omnes simul ad meliora transferrentur, ut essent sicut sancti angeli in cœlis. De quo Augustinus ambigue disserit, *super Genesim*, ita inquiens [4] : « Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere : non ut morientibus patribus succederent filii, sed in aliquo formæ statu manentibus, et de ligno vitæ vigorem sumentibus, et filii ad eumdem perducerentur statum, donec impleto numero sine morte animalia corpora in aliam qualitatem transirent, in qua omnino regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine corporeis alimentis viverent. [5] Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successionem numerus impleretur, qui genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. » Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora; sed incertum nobis relinquitur, utrum simul transferrentur, an per successiones.

De termino illius inferioris vitæ; utrum natis filiis per successiones, an simul omnes transferendi essent.

Si vero quæritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset, utrum videlicet, sicut ipse primus homo secundum naturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus exstitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, quia ambulare, et loqui, et cuncta facere possent; responderi potest quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem : sed utrum mox nati perfectionem staturæ, et membrorum usum haberent, an parvuli et in minore ætate constituti uti possent membrorum officiis; an per intervalla temporum, eo modo quo nunc fit, perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent, auctoritatibus definitum non habemus.

Quales procrearent filios, utrum perfectionem staturæ et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.

Et super hoc Augustinus ambigue loquitur : « Movet nos, inquit [6], si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri capacitatem forte necesse erat parvulos nasci : sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit, unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed ut

Ambigua Augustini verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filii et parvu-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. IX, c. VII, n. 12. — [2] *Ibid.*, c. III, n. 6. — [3] *Ibid.*, c. IV, n. 8. — [4] *Ibid.*, c. III, n. 6. — [5] *Ibid.*, c. VI, n. 10. — [6] Aug., lib. *de Parvulorum Baptismo*, qui alias dicitur *de Peccatorum meritis et remissione*, lib. I, c. XXXVIII, n. 68.

li possent membrorum uti officiis.

hoc omittam, poterat certe eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen, mox ut nascuntur, currunt et matrem sequuntur. E contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et juxta se mammis positis nascentes, magis possunt esurientes flere quam sugere : propriæque infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. » His verbis videtur insinuari quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurde placuit quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis, sicut nunc proficerent : quod non esse vitio imputandum.

Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eadem lege, qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturæ incrementum, et membrorum usum recepturos, ut in illis expectaretur ætas ad ambulandum et loquendum sicut modo in nobis; quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturæ : sicut a cibo abstinere penitus non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex natura conditionis.

Oppositio quorumdam volentium probare eos posse vivere sine alimonia.

Ad hoc autem opponitur : Si non peccarent, non morerentur : sed non peccarent, si non comederent : poterant igitur sine alimonia vivere. Cæterum, sicut supra [1] diximus, non solum peccarent si de ligno vetito ederent, sed etiam, si concessis non uterentur; quia sicut erat eis præceptum non illo ligno uti, ita aliis vesci. Præterea contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. Item opponitur : Cum fames sit pœna peccati, si non peccarent, famem non sentirent : sed sine fame superfluum videretur comedere. Unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest quod fames vere defectus est, et pœna peccati; est enim immoderatus appetitus edendi : cui non subjacuisset homo, si non peccasset : sed procul dubio peccaret, nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret : ut scilicet per intervalla temporis staturæ corporeæ incrementa, usumque membrorum susciperet.

Utrum sicut statura corporis, ita etiam sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis, scilicet an mox nati in

Et cum de corpore humano non sit absurdum, vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit : ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos, in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

Ad quod quidam opponunt dicentes : Si mox nati non haberent perfectionem sensus et intelligentiæ, ignorantia in eis esset : ignorantia autem peccati est pœna. Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant, quia non omnis qui aliquid nescit, vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere, sive in ignorantia esse dicendus est;

[1] Supra, dist. XIX.

quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri, et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia pœna peccati est, cum mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet.

his essent perfecti. Contra illorum sententiam opponunt quidam.

Talis erat hominis institutio ante peccatum secundum corporis conditionem [1]. De hoc autem statu transferendus erat cum universa posteritate sua ad meliorem digrioremque statum, ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona Conditor a principio præparavit : unum temporale, alterum æternum : unum visibile, alterum invisibile : unum carni, alterum spiritui. Et quia [2] *primum est quod est animale, deinde quod est spirituale*, temporale visibile bonum prius dedit; invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ, qua poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ, per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad præmium.

De hominis translatione in meliorem statum; et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc videndum qualiter primi parentes, etc.

Supra egit Magister de duratione immortalitatis; in hac parte agit de procreatione posteritatis : vel aliter, et in idem redit, supra egit de conservatione individui; hic agit de conservatione speciei, quæ quidem est per filiorum procreationem. Dividitur autem hæc pars in tres partes : in prima determinat qualiter primi parentes filios procreassent; in secunda determinat quales filii nascerentur, ibi : *Si vero quæritur quales, si non peccassent*, etc. In tertia breviter epilogat quæ primo determinata sunt, ibi : *Talis erat hominis institutio ante peccatum*. Prima pars habet duas : in prima determinat de modo generationis; in secunda, de tempore translationis, ibi : *De termino vero temporis, quo transferrentur*, etc. Similiter secunda pars principalis habet duas : in prima determinat quales nascerentur filii quantum ad corpus; in secunda, quales nascerentur quantum ad animam, ibi : *Cum de corpore humano non sit absurdum*, etc. Aliarum partium subdivisiones et continentia manifesta sunt in littera.

Divisio.

[1] *Cf.* Hug., *de Sacram.*, lib. I, part. II, cap. VI. — [2] I *Cor.*, XV, 46. — [3] *Ephes.*, V, 32.

DUB. II.

Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali.

Contra : Ex hoc videtur quod non possit actus ille sine peccato et turpitudine exerceri. Sed contra hoc est, quia omnis actus qui est in præcepto, potest fieri sine peccato : ergo et coitus.

Resp. Dicendum quod hic non dicitur de turpitudine quæ sonat in culpam, sed quæ magis sonat in pœnam; vel, si de illa intelligitur, tunc nuptiæ ita excipiunt pronitatem carnis, quod actus ille absque omni peccato potest fieri : unde quod dicit Magister quod nuptiæ ordinant actum illum, non est intelligendum ratione inordinationis quæ sit in actu illo; sed quæ inesset, nisi esset matrimonium : de hoc autem diffusius agetur in quarto, in tractatu *de Matrimonio*.

DUB. II.

Potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles.

Contra : Videtur quod similiter sint honorabiles in statu Ecclesiæ, cum sit *sacramentum magnum*, sicut dicit Apostolus [3] : cum etiam approbentur a jure naturali. Si tu dicas : Honorabilitas nuptiarum attenditur quantum ad actum illum; tunc quæritur, quare magis actus ille honestus et castus sit

cum pudore, quam alius actus in quo est culpæ deordinatio : magis enim verecundatur quis de actu illo honeste et caste facto, quam de alio actu inordinato, utpote cognoscere uxorem, quam percutere servum.

Resp. Dicendum quod est loqui de nuptiis quantum ad signatum, et quantum ad fructum, et quantum ad actum : et quantum ad hæc tria honorabiles erant in paradiso. In statu vero miseriæ, quamvis sint honorabiles quantum ad signatum et fructum, habent tamen pudorem annexum quantum ad actum, quia omnis homo, utens ratione, actum illum erubescit exercere coram aliis, etiam cum propria uxore. Rationem autem hujus assignat Augustinus in decimo quarto *de Civitate Dei* [1] : quia cum ratio deberet dominari corpori, magis erubescit quod ipsa subjiciatur alicui parti corporis ; et quod aliqua pars corporis dominetur ei, quam quod ipsa inordinate dominetur ei : ideo magis verecundatur de ardore libidinis, quæ est in actu illo, quam de perturbatione furoris, quæ est in convitiando servo.

DUB. III.

Nondum Deus jusserat, ut coirent.

Hoc videtur esse falsum, quia dicitur [2] : *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Constat quod hoc dictum est quantum ad actum generativæ : ergo, etc. Juxta hoc quæritur, si mandatum illud omnes obligat : quod si sic, ergo videtur quod transgressi sunt, quia non coierunt in statu innocentiæ; si non, ergo videtur quod poterant continue servare virginitatem. Item quæro utrum illud mandatum maneat adhuc : quod si manet, ergo non licet alicui servare virginitatem : quod est contra Apostolum, qui dicit [3] : *Volo vos omnes esse sicut ego sum :* loquitur de castitate. Si non obligat modo, quæro : quando revocatum est? Videtur etiam quod modo sint melioris conditionis homines, quam tunc : quia modo possunt servare virginitatem, tunc autem non poterant.

Resp. Dicendum quod illud mandatum datum fuit viro et mulieri in statu innocentiæ; sed cum esset mandatum affirmativum, non obligabat ad semper, sed pro loco et tempore : determinatio autem temporis dependebat ex revelatione divinæ voluntatis, quam quia Deus nondum eis revelaverat, ideo dicit Magister quod nondum jusserat. Ad illud quod quæritur, utrum illud mandatum fuerit revocatum, dicendum quod aliter obligabat tempore naturæ institutæ, aliter nunc : tunc enim omnes obligabat, quia omnibus erat in officium; nunc autem non obligat omnes, pro eo quod sunt multi qui sufficiunt illud implere, aliis consilium virginitatis servantibus. Hoc autem consilium competit statui naturæ lapsæ, non autem naturæ institutæ; quia tunc cum nulla esset pronitas, non esset major virtus continere, quam nubere, et omnes ad cultum Dei generarent : nunc autem propter difficultatem et arduitatem, omnino continere magnæ virtutis est et dignitatis. Et sic patent ea quæ objiciuntur.

DUB. IV.

Impleto numero, etc.

Videtur hæc positio esse inconveniens. Primum, quia magnum dispendium esset parentibus, si tanto tempore gloria eorum differretur, quousque electorum numerus impleretur. Et iterum, *si spes, quæ differtur, affligit animam* [4], videtur quod in eis esset afflictio. Rursus : Est numerus electorum futurus sic in magna multitudine, quomodo possent omnes homines intra paradisi spatium contineri? hoc non videtur esse probabile. Si tu dicas quod propter hoc parentes transferrentur absque aliis et glorificarentur, hoc non videtur conveniens, quia ad magnitudinem Dei spectat omnes simul glorificari, sicut faciet in die judicii in resurrectione generali.

Et dicendum breviter, quod ista secunda opinio probabilior est, sicut dictæ rationes ostendunt. Nec obstat illud de simultate glo-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XVI, XIX et XXIII. — [2] *Gen.*, I, 28. — [3] I *Cor.*, VII, 7. — [4] *Prov.*, XIII, 12.

rificationis : hoc enim magis est propter judicium et resurrectionem corporum, quam decet esse simul, quam propter beatitudinis collationem. Hujus ratio expressius habetur in quarto, in tractatu *de Resurrectione.*

DUB. V.

In illis expectaretur ætas, etc.

Hanc de parvulis primorum parentum opinionem videtur Magister approbare. Sed contra hoc est verbum præcedens paulo ante hoc; dicit enim sic[1] : « Infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. » Item, si natura humana potentior et nobilior est quam brutalis, et quorumdam animalium fœtus statim, quando nascuntur, possunt ambulare, multo fortius videtur quod filii hominum.

Resp. Dicendum quod Magister nullam istarum opinionum intendit asserere : et dubium est, utrum sic, vel sic esset : nihilominus tamen hanc opinionem approbat, tanquam probabiliorem, quæ dicit parvulos paulatim proficere, et crescere ad usum membrorum. Nec hoc dicit sine ratione; teneritudo enim membrorum debetur proli hominis propter bonitatem complexionis, et congruentiam naturæ, quæ procedit a debiliore (*a*) complexione ad fortiorem; unde parvuli habent teneriora membra, quam adulti. Processus autem in incremento non esset miraculosus, sed naturalis, etiam tempore naturæ institutæ : et ideo rationabiliter Magister hunc modum dicendi magis approbat. Verbum autem Augustini præcedens intelligitur de infantia, ratione incommodorum concomitantium eam, non ratione imperfectionis membrorum. Ad illud quod objicitur de illis generibus animalium, non valet, quia alterius sunt complexionis et organizationis.

DUB. VI.

Per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere, etc.

Contra : videtur falsum quod hic dicit de parvulis : cum enim anima rationalis senescit in tempore, non videtur secundum conditionem temporis alterari : ergo videtur quod processu temporis non efficeretur magis sciens, cum non haberet in scientia per tempora alterari. Item Deus fecit animam Adæ perfectam scientia : ergo pari ratione fecisset animam filiorum, si ipse stetisset.

Resp. Dicendum ad hoc, quod hæc est probabilior positio, quod aliquo modo per intervalla temporum in sensu et cognitione profecissent. Anima enim, dum est in corpore, complexionem corporis imitatur : et quoniam in (*b*) infantia est mollis et fluida complexio cerebri, ideo non potest ibi esse fortis impressio specierum, nec fortis conversio super illas. Unde sicut facies non relucet in aqua mota, sic parvuli non essent idonei statim ad usum cognitionis. Quod ergo objicitur quod anima non alteratur in tempore, verum est quantum est de se; sed ratione corporis cui conjungitur, crescit, et in tempore fortificatur. Ad illud vero quod objicitur, quod haberet scientiam, dicendum quod etsi haberet scientiam quantum ad habitum, non tamen haberet quantum ad actualem considerationem propter organi ineptitudinem, sicut etiam non habent dormientes. Unde sicut parvuli baptizati dicuntur habere virtutem in munere, non in usu, vel in actu; sic intelligendum est parvulos illos scientiam habuisse, et postmodum complexione facta habili ad considerandum, statim essent in actu considerationis sine penuria et labore; et potissime verum esset in eis illud verbum Philosophi[2] quod dicit, quod in sedendo et in quiescendo fit anima prudens et sciens, cum sessio et quies dicatur contra motum et fluxibilitatem complexionis.

DUB. VII.

Præceptum addidit obedientiæ.

Quæritur : quare Dominus addidit præceptum super præceptum ? Et quare tot fue-

[1] Aug., *de Peccat. merit. et remiss.*, lib. I, c. xxxvii, n. 68. — [2] Arist., *Physic.* lib. VII, cont. 20.

(*a*) *Cœt. edit.* debiliorum. — (*b*) *Cœt. edit. deest* in.

runt præcepta, quæ homini dedit? Et iterum, quare præceptum obedientiæ, sive disciplinæ, potius fuit negativum, quam affirmativum?

Respondendum est ad hoc breviter, quod tria Dominus fecit eis præcepta in principio: unum scilicet quod fuit: *Crescite, et multiplicamini;* aliud fuit: *De ligno paradissi comedite;* tertium fuit: *De ligno scientiæ boni et mali nolite comedere.* Numerus autem et sufficientia istorum præceptorum potest sumi dupliciter: uno modo sic: quoddam enim est præceptum quod ordinat ad Deum, et istud fuit præceptum obedientiæ; quoddam, quod ordinat ad proximum, et illud fuit præceptum de multiplicando genere; quoddam, quod ordinat ad seipsum, et hoc fuit præceptum de comestione. Secundo modo sic, ut quoddam præceptum respiciat corpus, et hoc est præceptum de comedendo; quoddam (a) quod respiciat animam, et hoc est præceptum de abstinendo, quod est obedientiæ meritum; quoddam conjunctum, et hoc est præceptum de consimili multiplicando. Præceptum autem disciplinæ fuit negativum, ut facilior esset ejus observantia, et homo non posset de transgressione, vel omissione, habere excusationem. Et in hoc terminatur totalis illa pars hujus libri, quæ est de hominis constitutione.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, quæ est de procreatione liberorum in statu innocentiæ, quædam incidunt dubitabilia. Et primo quæritur utrum in statu innocentiæ fuisset sexuum commixtio; secundo, utrum in illa commixtione esset seminum decisio; tertio, utrum in illa seminis decisione esset delectationis intensio; quarto, utrum in illa commixtione esset integritatis corruptio; quinto, utrum in omni coitu esset prolis generatio; sexto, utrum æqualis esset per generationem masculorum et fœminarum multiplicatio.

### QUÆSTIO I.

*An in statu innocentiæ fuisset sexuum commixtio* [1].

Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod, si homo stetisset, facta esset sexuum commixtio: primo per textum *Genesis* [2]: *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed vir non indigebat adjutorio mulieris, nisi quantum ad actum generationis: nec poterant simul aliquem generare, nisi simul commiscerentur: ergo, etc. Fundam.

Item per Augustinum, *de Civitate Dei* [3]: « Quisquis dicit non coituros, non generaturos homines, nisi peccassent, quid aliud dicit nisi, propter numerositatem sanctorum, necessarium fuisse peccatum? » Ergo si hoc est inconveniens ponere, etiamsi homo non peccasset, vir et mulier per commixtionem sexuum generarent.

Item distinctio sexuum non est nisi propter generationem: sed in primaria sui conditione, distinctio fuit in humana specie, sicut in aliis: ergo si sexus distincti ad unum effectum non concurrunt nisi commisceantur, videtur quod, si homo stetisset, vir et mulier commixti essent.

Item vir habuit vim generativam: sed planum est quod intra se prolem concipere non poterat, cum nec haberet locum in quo fœtus vegetaretur, nec viam per quam egrederetur: ergo videtur quod ad hoc, quod generaret, necessarium erat sibi cum muliere commiscere et convenire.

1. Sed contra per Augustinum, *de Bono conjugali* [4]: « Nuptiæ non nisi mortalium esse poterunt: » constat hoc dictum esse quantum ad commixtionem sexuum: si ergo, manente statu innocentiæ, homo poterat Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCVIII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 1; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XX, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XX, q. I; Altisiodor., II *Sent.*, tract. X, c. II, q. IV; Durandus, II *Sent.*, dist. XX, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist XX, q. I. — [2] *Gen.*, II, 18. — [3] August., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XXIII. — [4] Id., *de Bono conjug.*, c. II.

(a) *Cæt. edit. deest* quoddam.

non mori, ergo nec mulieri poterat commisceri.

2. Item Damascenus [1] : « Poterat Deus genus hoc absque generatione multiplicare, si homo mandatum suum servasset usque in finem. » Ergo videtur quod, si stetisset homo, quod vir mulieri commisceri non haberet, nec filium procreare.

3. Item ad hoc data est vis generativa, ut quæ non possunt continuari in se, conserventur in suo simili : sed homo, natura stante, in perpetuum continuari posset : ergo non videtur quod homo generaret.

4. Item commixtio sexuum est opus carnale : sed primi parentes, cum essent spiritales, non erant dediti operibus carnis, nec impediebantur a quiete contemplationis : ergo non videtur quod, natura stante, haberent insimul commisceri.

## CONCLUSIO.

*Si homo stetisset in certitudine, adhuc fuisset generatio et sexuum commixtio.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod in statu innocentiæ absque dubio homo haberet generari ex homine; et hoc attestatur auctoritate Scripturæ, et judicio rationis rectæ. Dicitur enim hominibus in statu innocentiæ, sicut scribitur [2] : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Et alius textus dicit [3], mulierem in adjutorium viri esse factam. Rationi etiam rectæ hoc consonat, quæ dicit potentiam generandi spectare ad complexionem naturæ; usum vero generationis ad complementum et perfectionem civitatis supernæ. Et quia in statu innocentiæ natura perfectior erat quam in statu viæ, et si homo stetisset, superna civitas suorum civium numerositate nequaquam fraudata esset; ponendum est quod homo in statu innocentiæ generare poterat, et genuisset. Et quia nec vir per se, nec mulier per se suffecisset ad generandum; ideo per commixtionem fieret conjunctio unius ad alterum, et mutuum sibi præberent auxilium in procreatione prolis ad multiplicandum genus humanum. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod, si homo stetisset, esset generatio et sexuum commixtio.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium de verbo Augustini in libro *de Bono conjugali,* dicendum quod *mortale* non vocatur ibi quod habet necessitatem in moriendo, sed *mortale* dicitur generaliter pro vita animali, in qua sola potest fieri generatio, quia in ea solum potest fieri decisio et restauratio : et quia hæc mortalitas esse poterat in statu innocentiæ, quamvis non in statu gloriæ, ideo patet illud.

2. Ad illud quod objicitur de verbo Damasceni, dicendum quod Damascenus non vult dicere, quod non esset generatio, si homo stetisset; sed quod non esset per eum modum, per quem est modo, scilicet cum libidine et fœditate. Præterea ipse non dicit quid Deus faceret, sed quid facere posset.

3. Ad illud quod objicitur, quod ideo data est vis generativa, ut perpetuentur corruptibilia; dicendum quod illa non est ratio tota : imo ratio præcipua et secundum fidem, quam ignoravit Philosophus, est propter multitudinem numeri electorum, quam Deus sic disposuit facere successive propter congruentiam multiplicem, sicut supra tactum est : tum videlicet propter divinæ gloriæ manifestationem; tum etiam propter hominum majorem conjunctionem, ut magis ad invicem se diligerent; tum etiam propter universi decorem et perfectionem, quæ non solummodo attenditur secundum esse permanens, imo etiam secundum esse decurrens : decursus autem in rebus irrationalibus debet esse secundum ordinem et exigentiam ad res rationales, propter quas factæ sunt.

4. Ad illud quod objicitur, quod commixtio sexuum est opus carnale; dicendum quod *caro* uno modo sonat in vitium, sicut illud *ad Galatas* [4] : *Caro concupiscit adversus*

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXX. — [2] *Gen.*, I, 28. — [3] *Gen.*, II, 18. — [4] *Galat.*, V, 17.

*spiritum;* alio modo *caro* dicit naturam, sicut illud *ad Ephesios*[1]: *Nemo carnem suam odio habuit.* Et sic *carnale* potest dici dupliciter: vel a *carne*, secundum quod dicit naturam; vel a *carne*, secundum quod dicit vitium: et hoc ultimo modo, in primo statu, sexuum commixtio non esset carnale opus, eo quod non esset ibi vitiosas: esset tamen opus carnale secundum quod *caro* sonat in naturam: et nihilominus esset spirituale opus, quia natura et opus naturæ concordat spiritui et gratiæ.

## QUÆSTIO II.

*An in commixtione, in statu innocentiæ, fuisset seminum decisio* [2].

Fundam. Utrum in illa commixtione esset seminum decisio; et quod sic, videtur. Generare est de substantia sua aliquem producere: sed nemo producit aliquem de substantia sua, nisi det ei partem substantiæ suæ, cum dare totam non possit, nisi solus Deus: partem autem substantiæ non dat, nisi decidendo a se: ergo, etc.

Item filius a patre et matre generatur, non tantum effective, sed etiam materialiter: sed quandocumque aliqua duo sunt materia unius, necesse est ea ad invicem uniri et commisceri secundum se tota, vel secundum aliquid sui: illud autem in quo uniuntur non solum habet rationem materialis, sed etiam effectivi, et tale vocamus semen: igitur si homo stetisset, generatio nihilominus esset per commixtionem seminum.

Item vir ex suo coitu mulierem fœcundaret: sed hoc non esset, nisi aliquid impartiretur mulieri: sed constat, quod non impartiretur necessarium, quia natura illud sibi reservat: ergo impartiretur alimenti superfluum: et hoc est semen: ergo fieret seminum commixtio.

Item a primaria conditione habuerunt vir et mulier vasa susceptibilia et idonea ad humoris seminarii generationem, et decisionem, et commixtionem: et illa sunt quæ sunt organa virtutis generativæ: ergo in generatione prolis naturale est semen decidere: ergo si homo generaret, tunc secundum quod competebat naturæ, in statu innocentiæ fuisset commixtio seminum.

Sed contra: 1. Semen est superfluum nutrimenti: ubicumque autem est superfluitas, ibi est vitiositas: sed in natura instituta non erat vitiositas: ergo nec superfluitas: igitur nec humor seminarius. Ad opp.

2. Item semen est superfluitas tertiæ digestionis: sed si homo stetisset, non esset in eo superfluitas secundæ digestionis, utpote stercus et urina: ergo nec superfluitas tertiæ. Prima patet per Philosophum [3]: secunda manifesta est, quia illæ superfluitates nunquam sunt sine fœditate et ignominia: si ergo fœditas et ignominia non sunt in homine nisi per culpam, nullo modo esset in eis talis superfluitas.

3. Item, si esset in eis semen, aut esset conveniens propriæ complexioni, aut non: si non, ergo non videtur quod de eo deberet, vel posset proles generari; si sic, sed natura naturaliter tenet quod est sibi conveniens: et si expellit, hoc non est per naturam, sed per violentiam: ergo si in statu innocentiæ homo hominem generaret non violenter, sed naturaliter, videtur quod in generatione semen non emitteret.

4. Item actualis decisio partis a parte est via ad corruptionem: sed homo in statu innocentiæ ad corruptionem non tendebat: ergo, generando, semen non decidebat.

## CONCLUSIO.

*In statu innocentiæ, per seminis decisionem prolem generassent primi parentes.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum gene-

[1] *Ephes.*, v, 29.— [2] *Cf.* S.Thom., p. I, q. XCVIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XX, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XX, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XX, q. II; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 3, dub. 2. — [3] Aristot., *de General. animal.*, lib. II, c. XVIII.

ratio prolis, quantum est de ordine et potestate naturæ, habeat fieri per conjunctionem et commixtionem duorum sexuum in hominibus, qui respectu prolis se habent per modum materialis et efficientis, ita quod ratio materialis plus residet penes mulierem, et efficientis, vel activi, plus residet penes virum, necesse est ad generationem aliquas particulas tam a muliere quam a viro decidi, in quibus esset virtus et ratio seminalis respectu corporis propagandi. Quia igitur hic est ordo naturæ non solummodo lapsæ, sed etiam institutæ; ideo dicendum est quod in statu innocentiæ, et vir, et mulier, per decisionem seminum generassent.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium de seminis superfluitate, dicendum [1] quod est superfluitas residuitatis, et est superfluitas impuritatis. Superfluitas residuitatis est in semine, et hæc superfluitas necessitatem non excludit : imo idem ipsum, quod necessarium est, est superfluum ; sed necessarium speciei, superfluum individuo : necessarium virtuti generativæ, sed superfluum nutritivæ : et hæc superfluitas non repugnat bonitati et complexioni naturæ, quia non sonat in vitium, sed in complementum. Est et alia superfluitas impuritatis, sicut stercus, et urina, defluxio rheumatis, et emissio sudoris, et consimilia, et hæc est in duplici differentia : quædam venit ex debilitate virtutis contentivæ, et conversivæ, sicut sudor et rheuma : et talis non fuisset in Adam, propterea quia virtutes naturales in ipso erant in suis operationibus efficaces. Alia vero est, quæ venit ex nutrimenti qualitate, et nutrimenti impuritate : et hæc fuisset in Adam, qualis est superfluitas egestionis et urinæ, quæ sunt propter separationem puri ab impuro, ut illud, quod purum et idoneum est, assumatur in alimentum; illud vero quod est minus idoneum, abjiciatur exterius, licet non cum tanto fœtore et fœditate, sicut et hoc satis indicant vasa, et intestina, et voramina quæ sunt homini a sua prima conditione naturaliter deputata.

Et per hoc patet responsio quasi ad omnia objecta. Nam primum quod objicit, quod ubi est superfluitas, ibi est vitiositas, non valet, quia non habet veritatem de superfluitate residuitatis, qualis est superfluitas seminis.

2. Secundum autem quod objicit, quod superfluitas secundæ digestionis est cum fœditate, et ita cum pœnalitate, similiter non valet, quia quamvis illa separatio puri ab impuro sit in nobis cum fœditate, in istis esset sine aliqua fœtoris corruptione in attestationem virtutis potentiæ conversivæ et puritatis nutritivæ.

3. Similiter tertium non multum cogit : quia semen, cum sit superfluum nutritivæ, est necessarium generativæ ; et non convenit cum natura ut salvans ipsam in se, sed ut salvans eam in altero : et ideo natura non appetit sibi illud retinere, sed in alterum transfundere : et quamvis non conveniat naturæ generantis in se, ut sic est, convenit tamen naturæ generati.

4. Similiter ultimum non cogit, quod dicit quod decisio est via ad corruptionem : hoc enim locum habet ubi est decisio partis necessariæ cum quadam violentia, et ubi est decisio sine restauratione : hoc autem non est in seminis decisione, sicut ostensum est. Et ita omnia objecta possunt solvi per distinctionem prius factam, et alia etiam plura media, quæ ad hoc possent adduci.

## QUÆSTIO III.

*An in emissione seminum in statu innocentiæ fuisset delectationis intensio* [2].

Utrum in illa seminis emissione esset delectationis intensio; et quod sic, videtur. Ad opp.
Natura bene disposita desiderat superfluum emittere : ergo melius disposita magis desiderat illud emittere : sed natura instituta

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XXIII et XXIV. — [2] Cf. Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XX, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XX, q. III.

multo melius erat disposita, quam natura lapsa : ergo vis generativa multo magis desiderabat semen emittere quod est superfluum : sed ubi majus est desiderium, ibi in completione multo major est delectatio : ergo in seminis decisione multo major esset tunc delectationis intensio, quam sit modo.

2. Item delectatio est ex conjunctione convenientis cum convenienti, et sensu ejusdem; et ideo dicunt naturales, delectationem esse in coitu propter transitum humoris per locum nervosum, in quo maxime viget sensus : si ergo tanta erat tunc convenientia, vel major, quam sit modo, et sensus tunc magis vigebat, quam modo, videtur quod in seminis decisione major tunc, quam nunc, esset delectationis intensio.

3. Item unaquæque virtus cognitiva delectatur in facilitate et complemento suæ operationis, hoc per se verum est : ergo quanto major esset completio et facilitas, tanto major esset delectatio : sed vis generativa, in qua viget sensus tactus, facilius et completius exisset tunc in actum suum, quam nunc : ergo major esset ibi delectationis intensio.

4. Item oculus Adæ plus delectabatur in aspectu lucis, et auditus in auditu cantus sonori, quam aspectus vel auditus hominis lapsi : ergo, pari ratione, in gustu et tactu, apposito sibi convenienti, multo plus haberet delectari : ergo cum cognovisset uxorem, vel cum comedisset, majorem delectationem habuisset.

Fundam. Sed contra Augustinus dicit[1], *de Civitate Dei*, quod si homo non peccasset, sic membra genitalia applicarentur ad invicem, sicut modo applicatur manus ori : sed in applicatione manus ad os, aut nulla, aut modica habetur delectatio : ergo pari ratione videtur quod nec in contactu illorum membrorum.

Item, si tanta esset delectationis intensio tunc, quanta est nunc, cum modo sit deordinatio in actu generandi propter delectationis intensionem, tunc fuisset generativa deordinata : ergo non esset generativa instituta, sed destituta.

Item, si in actu illo, natura stante, esset delectationis intensio, cum fortificata una virtute, minoretur usus alterius, videtur quod sicut nunc in illo opere absorbetur usus rationis, ita et tunc : sed hoc non potest esse sine hominis subversione : ergo non esset natura ordinata, sed inordinata et subversa.

Item, si tanta esset tunc delectatio in præsentia et conjunctione sexuum, quanta est nunc; ergo similiter tantus esset appetitus in absentia, quantus est nunc : sed vehementia appetitus et desiderii excitat pruritum, et pruritus vehementia facit membra illa inobedientia rationi et repugnantia : ergo in statu ante lapsum esset pugna et controversia : quod est contra omnes sanctos, et contra fidem sinceram : restat ergo, quod tempore naturæ institutæ in sexuum commixtione non erat delectatio intensa.

## CONCLUSIO.

*Si homo stetisset in innocentia, in seminis decisione non fuisset tanta delectationis intensio, quanta nunc est, cum debitum modum non observet.*

Resp. ad Arg. Intelligendum est hic duplicem modum esse dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod tanta vel major erat delectatio tunc, quam nunc, et tamen non erat immoderata : tanta erat propter naturalis virtutis perfectionem, immoderata non erat propter inferiorum virtutum subjectionem. Ratio enim dominabatur illi delectationi, et eam deferebat in suum finem : et ideo non absorbebatur, nec erat ibi repugnantia. Et per hoc volunt solvere objecta. Opin. 1.

Est et alius modus dicendi, qui magis concordat verbis Augustini, et probabilitati rationis, scilicet quod in decisione seminum, et commixtione sexuum, tempore naturæ institutæ aliqua fuisset delectatio, moderata tamen et mensurata, secundum quod exigebat hominis rectitudo, et secundum quod Opin. 2.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XIX et XXIII.

eam volebat temperare ratio hominis: et ideo non erat tanta, quanta est modo. Nunc enim, quia virtus illa maxime exivit rationis imperium, dum ratio amisit originalis justitiæ vinculum et retinaculum, per quod imperabat viribus inferioribus; ideo, laxatis sibi habenis, toto impetu et conatu se præcipitat in delectabile sibi oblatum, non propter intensionem virtutis moventis, sed propter defectum virtutis retardantis. Unde sicut equus lascivus, rupto fræno, velocius currit et impetuosius, quam cum infrænatur et detinetur a suo sessore, licet non habeat majorem virtutem; sic et in proposito intelligendum est se habere : et hoc est quod dicit Augustinus, *de Civitate Dei :* « Nuptiæ illæ dignæ felicitate paradisi, si peccatum non fuisset; et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. » Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod non esset tunc tanta delectationis intensio, quanta est nunc, cum modo tanta sit, ut modum et ordinem debitum non observet.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod natura desiderat emittere superfluitatem; dicendum quod verum est, sed illud desiderium habet terminum et limitem: et in natura instituta illum terminum non exiret; nunc autem exit, et ratio prius tacta est.

2. Ad illud quod objicitur, quod delectatio venit ex conjunctione convenientis cum convenienti, et sensu ejusdem; dicendum quod non tantum venit ex conjunctione, sed etiam ex virtutis conversione super delectabile : in statu autem naturæ institutæ, etsi esset conjunctio convenientis cum convenienti, et sensus, non tamen tanta esset virtutis incurvatio et inclinatio, quanta est modo : et ideo non esset tam improba et tam intensa delectatio.

3. Ad illud quod objicitur, quod virtus delectatur in completione et facilitate sui actus; dicendum quod verum est : sed tamen adhuc ista delectatio terminum præfixum debet habere, et haberet utique, si homo stetisset : et quoniam illum merito peccati egreditur, hinc est quod amplius delectatur, quamvis delectationis materia non sit major.

4. Ad illud quod objicitur, quod amplius delectaretur homo in sensu visus et auditus; dicendum quod verum est de delectatione naturali, sed non est verum de delectatione curiositatis. Nec est simile de delectatione quæ est in visu, et quæ est in tactu, quoniam visus delectatur in objecto quod est nobile, et magis accedit ad naturam spiritualem, similiter et auditus : et ideo in beatis delectatio visus potissime intenditur : tactus vero delectatur in re magis grossa et materiali : et ideo intensio suæ delectationis magis repugnat statui spirituali, et magis reddit hominem carnalem et animalem, qualis est homo in statu miseriæ. Et sic patet quod illud non est simile.

## QUÆSTIO IV.

*An in coitu, in statu innocentiæ, fuisset integritatis corruptio* [1].

Utrum in illo coitu esset integritatis corruptio; et quod non, videtur primo per Augustinum [2], XIV *de Civit. Dei :* « Sine ulla corruptione integritatis infunderetur maritus gremio mulieris. » Ergo videtur quod, si homo stetisset, nulla esset integritatis corruptio. Ad opp.

2. Item, ubi est corruptio integritatis in re habente sensum, est passio et dolor, quia dolor est sensus divisionis partium, sicut dicit Philosophus [3] : si ergo in actu illo fuisset integritatis corruptio, cum esset in re habente sensum, esset per consequens doloris passio : sed hæc passio non poterat esse in natura stante : ergo nec integritatis corruptio.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCVIII, art. 2, ad 4; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XX, q. I, art. 4, dub. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XX, q. IV; Altisiodor., II *Sent.*, tract. X, c. II, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XX, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 2. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XXVI. — [3] Aristot., *Ethic.* lib. VII, c. XIV.

3. Item, ubi est corruptio integritatis, ibi est amissio virginalis dignitatis : sed si homo stetisset, in actu illo non fuisset alicujus dignitatis amissio : ergo nec integritatis violatio.

4. Item corruptio integritatis est principium destructionis, disponens ad mortem : immortalitas enim integritatem dicit, et privat corruptionem ; si ergo, statu illo manente, tam vir quam mulier erant immortales, ergo integritatem per corruptionem aliquam non poterant perdere.

Fundam. Sed contra : Impossibile est semen suscipi, et emitti, nisi per apertionem viarum : sed in actu generationis fuisset sexuum vel seminum commixtio : ergo fuisset et viarum apertio : si igitur, in apertione viarum, integritatis virginalis est violatio, igitur, etc.

Item, quamvis naturalia sint deteriorata, non tamen sunt ablata : ergo sicut modo commiscetur maritus uxori, ita et tunc : sed nunc non potest commisceri sine corruptione integritatis : ergo nec tunc.

Item, quod aliqua virgo conceperit, hoc est miraculum, et proprium solius matris Christi : si ergo miraculum est supra naturam, et contra naturam, videtur quod, natura stante, nulla mulier posset concipere virginitate manente et corporis integritate.

Item mulier non posset parere salva claustrorum integritate, quia fœtus non posset nisi per apertam portam exire : exire enim per januam clausam, hoc est solius proprium Christi, et naturæ impossibile : si ergo esset integritatis corruptio in partu, pari ratione et in conceptu.

## CONCLUSIO.

*In statu innocentiæ, si vir uxorem cognovisset, fuisset claustrorum apertio, non tamen pœna, neque fœditas.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod proposita quæstio plus habet curiositatis, quam utilitatis : quia tamen habet ortum ex verbis Augustini, ideo introducta est maxime propter explanationem illius verbi quod dicit, quod maritus commisceretur uxori sine ulla corruptione integritatis, quod quidem non videtur esse intelligibile : si enim mulier permaneret integra, nunquam esset viri ad mulierem carnis commixtio. Propter quod intelligendum est, quod integritatis corruptio tria dicit, scilicet claustrorum apertionem, pœnalem passionem, et fœdam delectationem : primum est naturæ, secundum est pœnæ, tertium vero est corruptionis vitiosæ, quæ tenet medium inter culpam et pœnam. Si igitur vir cognovisset uxorem in tempore naturæ institutæ, fuisset ibi claustrorum apertio, sicut ostendunt rationes secundo inductæ : non tamen fuisset ibi pœnalis passio, ac fœda delectatio, quia vis generativa, nec esset corrupta, nec esset infecta : immo obedirent rationi illa membra, sicut dicit Augustinus [1], sicut obediunt os, manus, et lingua : unde sicut manus aperitur et clauditur, et os aperitur et clauditur, nec est ibi passio, vel pœna, nec delectatio fœda, sic fuisset in natura instituta ; nec turpius fuisset tunc loqui de istis membris, quam sit loqui de aliis : nunc enim turpe est loqui, propter hoc, quod natura horret et erubescit actum illum, ratione fœditatis quæ in ipso consistit.

Et sic patet responsio ad rationes ad partem oppositam : omnes enim procedunt de corruptione, secundum quod corruptio sonat in violentiam, et pœnalitatem, et in delectationem, et in fœditatem, et sic minuit dignitatem virginalem : et hoc patet pertractanti singulas.

## QUÆSTIO V.

*An quoties fuissent conjuncti, toties prolem genuissent* [2].

Utrum in qualibet conjunctione viri et Fundam.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XXIII. — [2] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. p. II, XX, q. I, art. 3 ; Richard., II *Sent.*, dist. XX, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XX, q. V ; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XX, q. I.

mulieris esset prolis generatio; et quod sic, videtur. Matrimonium pro tempore innocentiæ erat solum in officium, non in remedium : sed officium consistit in procreando prolem : ergo solum ad hoc erat : si ergo vir et mulier non conjungebantur matrimonialiter nisi propter quod erat matrimonium, videtur quod nunquam conjuncti essent, quin prolem generarent.

Item, qui debitum petit in statu naturæ lapsæ præter necessitatem prolis procreandæ, peccat saltem venialiter : ergo ibi nunquam vir peteret debitum præter necessitatem prolis procreandæ, aut si peteret, peccaret, et caderet a statu innocentiæ : ergo, illo statu manente, nunquam cognosceret uxorem, quin ex ea susciperet prolem, cum ibi actus non esset privatus debita intentione, nec intentio debito fine : privatio enim intentionis rectæ non est sine culpa; privatio vero utilitatis intentæ non est sine pœna : quorum neutrum erat in natura instituta.

Item nunquam homo comedisset, quin ex illa comestione sumpsisset refectionem, nec unquam nutritiva in suo actu privata fuisset proprio effectu : ergo pari ratione generativa in suo actu nunquam caruisset debito fructu : sed fructus ejus est proles : ergo, etc.

Item nunquam homo seminasset terram, quin ex ea collegisset fructum temporaneum; sterilitas enim non fuit in terra, nisi propter hominis culpam : ergo si venter mulieris ita erat alienus a sterilitate, sicut terra, tempore naturæ institutæ, igitur nunquam mulierem cognovisset, quin ex ea debitum fructum sumpsisset.

Ad opp. 1. Sed contra : Vis nutritiva semen administrat generativæ : ergo cum homo continue nutriretur, humor seminarius generativæ continue administrabat : ergo vel oportebat hominem extraordinarie pollui, vel naturam gravari ex tensione seminis, vel aliquando mulierem cognoscere, quando non esset apta generare, utpote quando prolem haberet in ventre : si ergo prima duo membra sunt inconvenientia, restat ergo tertium, scilicet quod uxorem aliquando cognovisset, quando prolem non generasset.

2. Item, sicut comedere est actus naturalis, ita etiam et coire; sed homo naturaliter appetit comedere non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam institutæ : ergo pari ratione naturaliter appetebat coire; sed homo, tempore naturæ institutæ, debebat appetitui naturæ satisfacere, cum natura esset ordinata, et ordinate appeteret, alioquin pœnam sentiret : ergo videtur quod, sive mulier posset concipere, sive non, vir præter necessitatem prolis generandæ aliquando mulierem cognosceret.

3. Item ponatur quod Adam cognosceret uxorem suam prægnantem, quæro : aut peccaret, aut non : si non, igitur non erat necesse, quod in omni coitu generaret; si sic, contra : Sanctius erat tunc matrimonium, quam tempore naturæ lapsæ; et æque magnæ, et majoris efficaciæ; sed nunc propter bonum matrimonii excusatur coitus a culpa, etiam quando nulla est prolis generandæ necessitas : ergo videtur quod multo fortius tunc.

4. Item non erat major inordinatio in contactu illorum membrorum, quam in admovendo manum ad os : sed manus admoveri potest ad os sine aliquo peccato, et præter necessitatem : ergo videtur quod Adam potuit cognoscere uxorem suam absque peccato præter (a) necessitatem prolis generandæ.

## CONCLUSIO.

*In statu innocentiæ, cum vir ordinate tantum uxorem cognosceret, essetque in eis perfectio virtutis generativæ, in quacumque conjunctione prolem suscepisset.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod vir in quolibet actu, quo cognovisset uxorem, suscepisset ex ea prolem. Et ratio hujus est, quia congruentia ordinis exigebat, et perfectio virtutis ad hoc sufficiebat. Exigebat

(a) *Cæt. edit.* propter.

namque hoc congruentia ordinis duplicis, scilicet virtutis generativæ ad rationem, et utriusque ad suum finem. Vis enim generativa ordinem habebat ad rationem, ordinem, inquam, perfectæ subjectionis : et ideo in actum non exibat, nisi secundum quod ratio dictabat : ratio autem recta et ordinata dictat nulla re esse utendum, nisi ad id, propter quod est : et quia vis generativa data fuit homini ad prolis multiplicationem, ideo recta ratio nunquam dictaret, et vis generativa nunquam exiret in actum, nisi propter prolis generationem : hoc enim congrue natura hominis exigebat. Perfectio autem virtutis aderat, quæ ad hoc sufficiebat : quia enim vis generativa in viro ad generandum erat potens et sufficiens, nec habebat impedimentum, similiter et in muliere, pro suo loco et tempore; ideo cum ordinate cognosceret vir uxorem, semper ex ea prolem susciperet propter exigentiam duplicis ordinis, et sufficientiam duplicis virtutis, scilicet generantis et concipientis, sicut prædictum est. Unde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod nutritiva semper deserviret generativæ; dicendum quod ita esset natura Adæ ordinata, ut nunquam de cibo sumeret, nisi adeo temperate, quod superfluitas tertiæ digestionis, quæ quidem dicitur semen, non esset sufficienter coadunata, quousque veniret hora debita generandi. Adam enim, in statu innocentiæ, posse naturæ suæ cognovisset, et sufficientiam alimenti, et tempus, et horam quando generare debuisset : et ita viveret modeste et sobrie, quod nec ad superabundantiam, nec ad indigentiam declinaret.

2. Ad illud quod objicitur, quod naturaliter appeteret coire, sicut comedere, dicendum quod non est simile, quia actus comestionis est ordinatus ad salutem individui, in quo continue fit deperditio; actus vero generationis ad conservationem speciei, et multiplicationem similis, quam non oportet continue fieri, sed temporibus determinatis : et ideo non sic esset appetitus naturalis ad coitum, sicut est ad cibum, nec ita continuus, nec ita frequens. Si enim in viris castis, etiam tempore naturæ lapsæ, non est sic inclinatio ad coitum, sicut ad cibum, multo minus nec in Adam erat. Quod autem ita intendatur appetitus vis generativæ, hoc potius est corruptionis naturæ, quam institutionis primariæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod si cognosceret prægnantem, non peccaret; dicendum quod prægnans non potest cognosci sine deordinatione, vel quæ sit, vel quæ videatur (a) : et quia in statu innocentiæ deordinationem timere non poterat, quia non erat ibi titillatio, nec pruritus, ideo si tunc cognovisset, si scivisset se inutiliter cognoscere, inordinatus fuisset, et ideo peccasset. Nec est simile quod inducit de matrimonio in statu naturæ lapsæ, quia nunc non solum est in officium procreandæ prolis, sed etiam in remedium vitandæ fornicationis, sicut melius in quarto libro patebit.

4. Ad illud quod objicitur, quod non esset ibi major deordinatio, quam in admovendo manum ad os, discendum quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc, quod utrumque membrorum rationi subjacebat, et utrumque concupiscentiæ pruritu et ardore carebat : in hoc tamen dissimilitudo est, quia magis oportebat actum illum ad finem debitum ordinare, quam qualemcumque motum manus vel pedis, propter determinationem usus illorum membrorum ad productionem prolis : usus autem manus, vel pedis non est ita determinatus, et ideo non oportet cum tanta deliberatione exerceri.

(a) *Al.* videtur.

## QUÆSTIO VI.

*An æqualis fieret multiplicatio virorum et mulierum, si homo stetisset* [1].

Fundam. Utrum æqualis fieret multiplicatio virorum et mulierum; et quod sic, videtur. Natura sic procederet in generando, sicut Deus eam instituit : sed Deus, cum produxit naturam humanam, produxit masculinam et fœmininam in pari numero : ergo similiter et natura in pari numero multiplicasset.

Item generatio hominis non poterat continuari nisi per masculum et fœminam : et ita necessaria est ad generationem mulier, sicut et masculus : ergo videtur quod natura æqualiter intenderet utrumque sexum : sed sicut intendebat, ita multiplicabat : ergo, etc.

Item, sicut vir intendit se salvari in simili, scilicet in viro quem generat, sic et mulier in consimili, scilicet in muliere : sed natura æque bene esset ordinata in muliere, sicut in viro : ergo si vir non frustraretur sua intentione, similiter nec mulier; igitur quot conciperet masculos ad conservationem sexus virilis, tot conciperet fœminas ad conservationem sexus muliebris.

Item in statu innocentiæ, sicut quilibet comederet, ita quilibet prolem multiplicaret, cum omnibus esset dictum : *Crescite*, *et multiplicamini*, etc. Ergo quilibet haberet uxorem : si ergo matrimonium requirit quod sint duo in carne una, tot essent viri quot mulieres, nec plures, nec pauciores.

Ad opp. Sed contra : 1. Sicut dicit Philosophus [2] in libro *de Animalibus*, « fœmina est vir occasionatus : » ergo videtur esse præter naturæ intentionem : sed tempore naturæ institutæ, cum natura esset recta, nihil produceretur præter intentionem ipsius : ergo videtur quod nulla mulier generaretur, vel saltem paucæ : igitur plures essent viri quam mulieres.

2. Item, sicut vult Philosophus, natura semper desiderat quod melius est : sed sexus virilis perfectior est et melior, quam sexus muliebris : ergo natura magis desiderat generare virum, quam mulierem : si ergo sic produceret secundum quod desideraret, plures produceret viros quam mulieres.

3. Item generatio maris est propter vigorem virtutis generantis et seminis decisi, sicut dicunt naturales et medici : sed in statu naturæ institutæ, virtus generativa et semen decisum completam et sufficientem haberet virtutem : ergo semper, vel pluries, masculos generari contingeret.

4. Item, cum semen viri prædominatur semini mulieris, tunc ad propriam naturam trahit et convertit : sed secundum ordinem naturæ masculus potentior est fœmina : ergo natura stante, semper vel pluries vinceret semen virile : ergo plures generaret natura masculos, quam mulieres.

### CONCLUSIO.

*Si homo stetisset in statu innocentiæ, æqualis numerus fuisset marium et fœminarum generatio.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, si homo stetisset, æqualiter natura multiplicaret viros et mulieres. Rationem autem hujus facile est accipere a parte finis ad quem; sed difficile est accipere a parte principii a quo. A parte namque finis ad quem, ratio est in promptu : cum enim distinctio sexuum esset propter multiplicationem generis humani, et completionem numeri electorum ; et illa multiplicatio ad omnes spectaret, et hoc solum secundum legem matrimonii, in qua tantum una erat unius : necesse est, si natura stetisset, tot fuisse mulieres, quot viros, cum nulla mulier careret viro, et nullus vir careret uxore, nec una esset plurium, nec plures unius. Rationem autem a parte principii effectivi assignare est difficile; potest tamen

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCIX, art. 2; et II *Sent.*, dist. XX, q. II, art. 1; et *Quolib.* III, art. 25 ; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XX, art. 2, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XX, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XX, q. VI; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XX, q. II. — [2] Arist., *Physic.* lib. I, cont. 81; *de Generat. animal.*, lib. II, c. IV; *de Generat. et corrupt.*, lib. II, cont. 59.

sic investigari, descendendo ad principia alterius scientiæ, scilicet naturalis et medicinæ, quarum utraque famulari habet theologiæ. Magna est enim quæstio apud naturales et medicos de distantia generationis maris et fœminæ; et cum quæritur quare modo masculus, modo fœmina generatur, triplex ratio redditur a diversis. Una a parte vasis suscipientis : si enim suscipitur in parte dextra, dicunt quod ibi generatur vir, propter fortem calorem qui ibi viget; si in parte sinistra, sic generari habet mulier. Secunda ratio redditur ex parte commixtionis utriusque sexus, scilicet viri et mulieris : si enim prædominatur semen viri, tunc trahitur ad naturam viri, et generatur masculus; si vero semen mulieris, tunc trahitur ad suam naturam, et generatur sexus fœmineus. Tertia ratio redditur ex parte virtutis seminis virilis : si enim semen virile fuerit virtutis fortis ex concursu triplicis caloris et spiritus in ipso existentis, tunc fit fortior coagulatio, et complexio, et generatur sexus vigorosus, id est, masculus; si autem fuerit virtutis debilis, tunc fit coagulatio mollior et fragilior, et generatur ex eo sexus infirmior, scilicet fœmineus. Hæc autem ratio tertio dicta principalior est inter istas tres, nec aliæ habent efficaciam nisi ab ista. Nam, sicut vult Philosophus [1], principaliter movens in generatione, sive maris, sive fœminæ, est semen virile : et ideo nec semen mulieris proprie habet semini viri prædominari, nisi hoc dicatur propter debilitatem seminis virilis, qua accedit ad conformitatem seminis muliebris. Nec locus matricis facit sexuum diversitatem principaliter, sicut principaliter movens, sed sicut cooperans principaliter moventi, quod quidem est fortitudo vel debilitas in virtute virilis seminis. Si autem quæratur quæ sit ratio diversitatis in debilitate et virtute virilis seminis, triplex etiam ratio potest reddi. Una est propter caliditatem et bonitatem membri, a quo fit seminis generatio, et per quod fit seminis transfusio, ita quod nec excedit in caliditate, nec declinat ad frigiditatem : tunc enim semen quod ab illo membro transfunditur, est fortis virtutis et vigoris; si autem membrum se habet in opposita dispositione, tunc est virtutis debilis. Alia ratio potest sumi ex parte exterioris adjutorii, ut pote alimenti, et venti, et temporis : quæ multum faciunt ad vigorationem, vel debilitationem virtutis. Boreas enim suo flatu virtutem vigorat, dum eam recludit interius; sed auster debilitat, dum eam exhalare facit. Sic etiam facit cibus, et tempus. Et quando exteriores dispositiones concurrunt, quæ virtutem habent vigorare, tunc semen est fortis virtutis; quando vero sunt in contraria dispositione, tunc semen est virtutis debilis. Tertia ratio sumitur ex parte animæ : vis enim generativa multum conformatur accidentibus animæ et imaginationibus, secundum quod per experimentum patet : nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis; et ex imaginatione forti in somnis, fit effusio seminis, sicut fit ad præsentiam mulieris : et vis formativa, quæ est præcipua virtus in semine, multum adjuvatur ab imaginativa, secundum quod exempla ponuntur et sunt in sacra Scriptura, et etiam in medicina, ut patet in ovibus Jacob [2]. Et narratur pro exemplo, quod mulier quæ nanum aspiciebat, cum a viro cognoscebatur, omnes filios nanos concipiebat. Inter has autem rationes, cum omnes sint bonæ, et faciant ad seminis vigorationem secundum statum naturæ lapsæ, præcipua tamen sumitur ratio ex parte complexionis membri; aliæ duæ sunt sicut adminiculantes solum, vel impedientes : sed tempore naturæ institutæ, in qua corpus subjectum erat animæ, principalis ratio sumitur generationis maris et fœminæ a parte virtutis animalis moventis, et imaginantis. Cum enim vir intenderet et vellet generare virum, tunc vigoraretur virtus naturalis ejus in agendo, et esset semen majoris virtutis, et generaretur sexus

Masculi et fœminæ generatio unde proveniat.

Imaginatio quantam vim habeat in generatione.

[1] Arist., *de Generat. animal.*, lib. I, cont. 19 et inde. — [2] *Gen.*, XXX, 39.

vigorosus, sive masculus; quando vero vellet et imaginaretur generare sexum fœmineum, tunc minus forti impressione ageret in naturam inferiorem corporalem : et tunc semen esset minus forte et generaretur sexus fœmineus : et ideo in tempore naturæ institutæ generatio maris et fœminæ subesset voluntati rationali. Et quoniam ratio dictaret omnia facienda esse ordinate, et tot producere mulieres quot viros, ut quilibet vir haberet adjutorium simile sibi secundum exigentiam legis matrimonii; ideo tunc viros et mulieres produceret in numero æquali : nunc autem, quia generativa non omnino subest virtuti animali, id est, imaginariæ, nec etiam rationali, licet ei aliquo modo conformetur, sed magis variatur penes dispositionem membri, et exterioris adjutorii; hinc est quod non est certa determinatio numeri, nec in viris, nec in fœminis generandis; immo, quando credit generare masculum, generat fœminam; et quando credit generare fœminam, generat masculum; et aliqui habent plures fœminas, aliqui plures masculos. Sic igitur patet quod, si homo stetisset, in æquali numero fieret multiplicatio virorum et mulierum. Unde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod fœmina dicitur *vir occasionatus,* dicendum quod Philosophus non vult dicere quod fœmina sit præter naturæ intentionem, sed quod virtus naturæ aliquem defectum habet in productione mulieris respectu productionis viri : ille autem defectus non repugnat ordini naturæ, sed potius salvat. Secundum enim ordinem naturæ, sicut producuntur in eodem corpore quædam membra magis fortia, quædam minus, sic producuntur in eadem specie quædam individua unius sexus, quædam alterius : et ideo, licet ille defectus, qui ordinem naturæ corrumpit, utpote est ille qui est causa defectus membri, vel bonæ complexionis, sit præter naturæ intentionem; generatio tamen mulieris nec est præter naturam, nec contra naturam, sed secundum naturam.

2. Ad illud quod objicitur, quod natura semper desiderat illud quod melius est; dicendum quod non intelligitur quod semper desiderat melius simpliciter, sed melius in ordine : licet autem sexus masculinus melior sit in se, quam fœmineus, non tamen esset ita sufficienter salus naturæ in solo virili sexu, sicut in virili et muliebri : et ideo natura magis desiderat utrumque, quam alterum solum.

3. Ad illud quod objicitur, quod semen viri prædominatur semini mulieris; dicendum quod illa ratio debet sane intelligi ad hoc, quod valeat : proprie enim loquendo, nunquam semen mulieris prædominatur semini viri : sed ideo dicitur prædominari semen mulieris, quia semen viri adeo est virtutis debilis, quod magis est idoneum ad productionem sexus muliebris quam virilis : hoc autem potuit esse in statu primo, sicut prætactum est.

4. Et per hoc patet responsio ad aliud quod objicitur de fortitudine caloris et virtutis : gradus enim ibi fuissent secundum ordinem rationis, et secundum exigentiam finis; ita quod vir aliquando operaretur actione magis fortificata in productione viri, aliquando minus fortificata in productione mulieris. Si quis autem vellet dicere, sicut aliqui existimant, quod mulier semper gemellos conciperet, ita quod dextra pars attraheret quod est majoris virtutis de semine ad generationem sexus virilis, et pars sinistra quod est virtutis magis debilis ad generationem sexus fœminei, tunc facile esset ad ea, quæ objecta sunt, respondere. Hoc autem nec de facili probatur, nec etiam reprobatur certitudine rationis : et ideo modus solvendi præhabitus videtur esse magis rationabilis.

# DISTINCTIO XXI

DE HOMINIS LAPSU, SEU PECCATO PRIMORUM PARENTUM, ET EORUM TENTATIONE.

De invidia diaboli, qua ad hominem tentandum accessit; et de modo tentandi.

Videns igitur diabolus hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere, unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei : et qui prius per superbiam diabolus fuerat, id est, deorsum lapsus, zelo invidiæ factus est satan, id est, adversarius. Unde et mulierem tentavit, in qua minus quam in viro rationem vigere novit. Ejus enim malitia ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur aggressa est : ut si forte illic aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quæ robustior fuit, pulsandam, vel potius subvertendam accederet. Primum ergo solitariam fœminam exploravit, ut in ea primum omnem suæ tentationis vim experiretur.

Quare in aliena forma venit.

Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur, et ita repelleretur : iterum ne nimis occulta foret fraus ejus, quæ caveri non posset, ut homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus, ut præcavere non posset, in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali, in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Ut ergo in propria forma non veniret, voluntate sua propria factum est; ut autem in forma suæ malitiæ congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus apparituras erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animadvertere fœmina quiret. Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoque serpens dictus est esse [1] *callidior cunctis animantibus terræ,* quia, ut ait Augustinus [2], mali angeli licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis : quamvis serpens non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum : quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Augustinus, *super Genesim* [3] *:* « Non est putandum quod diabolus serpentem per quem tentaret, elegerit, sed cum decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo [4]. » Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos, vel fanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendum sonos verborum et signa, quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus : callidissimus tamen est dictus propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam [5]; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit : boni

[1] *Gen.*, III, 1. — [2] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XI, c. II, XXVII et XXVIII, quoad sensum. — [3] *Ibid.*, c. III. — [4] *Ibid.*, c. XXVIII et XXIX, quoad sensum. — [5] *Numer.*, XXII, 28.

et mali angeli similiter operantur. Hic quæri solet : Quare mulier non horruit serpentem? Quia cum noverit creatum esse, ipsum etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

De modo tentationis.

Tentatio autem hoc modo facta est : Stans coram fœmina, hostis superbus non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi, sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset. *Cur*, inquit [1], *præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier : De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur : de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus, ne forte moriamur.* In quo verbo dedit locum tentanti, cum dixit, *ne forte moriamur* : unde mox diabolus dixit ad mulierem [2] : *Nequaquam moriemini; scit enim Deus quod in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primo Deus dixerat [3] : *Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini.* Deinde mulier dixit [4] : *Ne forte moriamur.* Novissime serpens dixit [5] : *Nequaquam moriemini.* Deus affirmavit; mulier quasi ambigendo illud dixit; diabolus negavit : quæ ergo dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

De versutia Diaboli, qui ad facilius persuadendum, malum removit, et bonum in pollicito duplicavit.

Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat libere persuaderet; et malum quod mulier timuit, negando removit, et repromissionem addidit : et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in præmio proposuit, similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit [6], scilicet : gula in persuasione cibi, cum dixit : *In quæcumque die comederitis;* inani gloria in promissione deitatis, cum dixit : *Eritis sicut dii ;* avaritia in promissione scientiæ, cum dixit : *Scientes bonum et malum.* Gula est immoderata cibi aviditas; vana gloria, amor propriæ excellentiæ; avaritia, immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantum pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, cum supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

Porro sciendum est duas esse species tentationis, interiorem scilicet, et exteriorem. Exterior tentatio est, quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo, vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet : et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior vero tentatio est, quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur : et hæc tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus, et titillatio prava : ideoque tentatio quæ ex carne est, non fit sine peccato : quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendæ virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilius vincitur, quia interius oppugnans de nostro contra nos roboratur. Homo ergo qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per gratiam juvari potuit ad veniam, ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur [7]. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non

[1] *Gen.*, III, 1-3. — [2] *Ibid.*, 4-5. — [3] *Gen.*, II, 17. — [4] *Gen.*, III, 3. — [5] *Ibid.*, 4. — [6] Greg., *in Evang.* hom. XVI. — [7] Greg., *Moral.* lib. IV, c. V, quoad sensum.

injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero, quia sine alicujus tentatione peccavit, per alium ut surgeret juvari non debuit, nec per se potuit, et ideo irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum vero hominis, sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

Quare homo, non angelus, sit redemptus.

Præterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica: unde Augustinus in *Enchiridio* [1]: « Placuit universitatis Creatori, et Moderatori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetua perditione remaneret; quæ autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat: hoc enim promissum est sanctis, quod erunt æquales angelis Dei.

Quod non soli viro præceptum fuit datum.

Illud etiam notandum est [2], quod non soli viro præceptum videtur esse datum, cum ipsa mulier testatur sibi etiam esse mandatum, dicens: *Præcepit nobis Deus*, etc. Supra tamen legitur, ante factam mulierem Deum dixisse viro [3]: *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas.* Non dixit, *Ne comedatis;* forte, quia facturus erat mulierem de viro, sic præcepit ut per virum ad mulierem perveniret mandatum, quia mulier quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde Apostolus [4]: *Si quid discere mulieres voluerint, domi viros suos interrogent.* Si quæritur quomodo loqui potuerunt, vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio; dicimus, quia Deus eos tales fecerat, qui possent loqui, et discere ab aliis, si essent.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Videns autem diabolus hominem, etc.

Terminata prima parte principali hujus totalis libri, in qua agit Magister de hominis conditione, sequitur secunda pars principalis, in qua agit de lapsu; et quoniam lapsus hominis est per peccatum, et peccatum hominis est triplex: quoddam in quo persona corrumpit naturam, et hoc fuit peccatum hominis primi; quoddam in quo natura corrumpit personam, et hoc est originale; quoddam vero in quo persona corrumpit

Divisio.

seipsam, et hoc est actuale; ideo pars ista habet tres partes: in prima determinat Magister de peccato primorum parentum; in secunda vero determinat de peccato originali, quod ab illo fuit causatum, infra, distinctione trigesima: *In superioribus insinuatum est,* etc.; in tertia vero de peccato actuali, infra, distinctione XXXIV: *Post prædicta de peccato actuali,* etc. Prima pars, in qua determinat de peccato primorum parentum, habet duas: in prima determinat modum transgrediendi; in secunda vero, ut ostendatur hominis culpa, ostenditur quod homo habuit potentiam resistendi. Sive, in prima determinat de culpa, per quam cecidit; in secunda, de potentia, per quam stare potuit, infra, distinctione XXXIV: *Nunc diligenter investigari oportet,* etc. Et quoniam culpa sive peccatum Adæ comparationem habet ad diabolum tentantem, et ad hominem cadentem, et ad Deum permittentem; ideo prima pars habet tres partes: in prima determinat de diaboli tentatione; in secunda

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XXIX, n. 9. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XVII, n. 36, quoad sensum. — [3] *Gen.*, II, 17. — [4] I *Cor.*, XIV, 35. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XVI, n. 35, quoad sensum.

determinat de hominis transgressione, infra, distinctione XXII : *Hic videtur diligenter investigandum*, etc.; in tertia vero determinat de Dei permissione, infra, distinctione XXIII : *Præterea quæri solet*, etc. Prima pars continet præsentem distinctionem, et potest dividi in tres partes : in prima Magister determinat quare primi parentes fuerunt tentati; in secunda vero determinat generaliter modos tentandi, ibi : *Porro sciendum est duas species tentationis*; in tertia vero concludit propter tentationem præambulam remissibilitatem humani peccati, ibi : *Homo ergo qui sola exteriori tentatione*. Duabus ultimis partibus remanentibus indivisis, prima pars habet tres partes : in prima determinat de tentatione primi hominis quantum ad motivum; in secunda vero, quantum ad instrumentum, ibi :*Sed quia illi per violentiam*, etc.; in tertia vero determinat quantum ad progressum, ibi : *Tentatio autem hoc modo facta est*. Et sic in parte ista tria determinantur, scilicet modus primæ tentationis in speciali, modi etiam cujuslibet tentationis in generali, postremo vero qualitas et quantitas peccati humani, ibi : *Homo ergo, qui sola exteriori tentatione*, etc.

### DUB. I.

Loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos.

Contra : Diabolus movet energumenos mediante virtute sensibili : ergo videtur similiter quod moverit serpentem ad formandam locutionem mediante sensibili virtute : hoc autem non videtur possibile, quia imaginatio serpentis non erat capax sermonis et locutionis : ergo illa mediante non poterat vox articulata formari. Juxta hoc quæritur a qua virtute sit illius locutionis formatio principaliter, et utrum data sit nova potestas serpenti; utrum etiam fuerit miraculum, sicut fuit in locutione asinæ ad Balaam.

Resp. Dicendum quod ad locutionis formationem ista tria concurrunt : primo instrumentorum aptitudo et convenientia; secundo virtus motiva; et tertio virtus directiva, cujus regimine servatur vox articulata : et hæc tria sunt in homine complete a sui natura; in brutis vero animalibus reperiuntur incomplete. Habent enim quædam animalia organa apta, licet non complete ad vocis formationem; habent etiam vim sensibilem motivam; habent etiam vim excogitativam, sive imaginativam, ratione cujus erudiuntur ad aliquas voces pronuntiandas : non tamen est in eis complete; sed cum adest vis rationalis, quæ possit et regere, et movere, tunc illa potentia incompleta ad actum habet reduci : et sic fuit in illa prima tentatione. Nam diabolus excitabat vim motivam, et adjuvabat, et dirigebat, ut posset illas voces articulatas formare, ita quod serpenti non est data nova potestas, sed potestas superior assistebat : unde proprie miraculum non erat, licet quis rationabiliter admirari posset, cum esset supra potestatem irrationalis creaturæ talia verba formari. Licet igitur major sit aptitudo in energumenis ratione vis motivæ et organorum in loquendo, quam in serpente; quia tamen virtus principaliter movens utrobique, et dirigens in formando, est virtus dæmonis, ideo dicit Magister eodem modo locutum esse diabolum per serpentem, quo modo loquitur per hominem dæmoniacum. Ad illud quod objicitur, quod imaginativa vis serpentis non erat capax locutionis; dicendum quod verum est de locutione quantum ad significationem; sed non est verum quantum ad vocis expressionem. Vel posset dici quod, quamvis motus serpentis cooperaretur ad motum linguæ, non tamen cognitiva cooperabatur ad vocis articulationem : et per hoc patent ea quæ quæsita sunt.

### DUB. II.

Callidissimus tamen est dictus propter astutiam diaboli.

Contra : Si hæc est ratio quare serpens dictus est callidissimus, pari ratione, si diabolus aliud quodcumque animal assumpsis-

set, callidissimus diceretur : ergo non esset ratio quare magis illud animal assumpsisset, quam aliud.

Resp. Dicendum quod calliditas attenditur in cognitione ordinata ad nocendum et seducendum. Et quoniam duplex est nocumentum, videlicet spirituale, et corporale, duplex potest esse calliditas, aut in nocendo corporaliter, aut in nocendo spiritualiter. Calliditatem in nocendo corporaliter homini, habet serpens naturæ suæ industria, loquendo saltem secundum statum naturæ lapsæ. Calliditatem vero nocendi spiritualiter non habet a se, sed a diaboli præsentia : et de hoc loquitur Augustinus, et Magister in littera. Et quia spiritualia debent significari per corporalia sibi similia; ideo cum serpens ex se habeat calliditatem nocendi et insidiandi corporaliter, congruum fuit per ipsum diabolum exercere calliditatem suam contra hominem in nocendo spiritualiter : et secundum hunc duplicem sensum intelligi potest Scriptura.

### DUB. III.

Sciendum est duas esse species tentationis, interiorem scilicet, et exteriorem.

Contra : Exterior tentatio non est nisi propter interiorem, nec ad culpam perducit nisi mediante interiori : ergo non videtur quod ab invicem habeant distingui. Item, subdividit interiorem in eam quæ est ab hoste, et in eam quæ est a carne : et videtur quod divisio illa sit insufficiens, quia non solum tentatio est ab hoste et carne, sed etiam a mundo, secundum illud in *Joanne* [1] : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis*, etc. Quæritur ergo de sufficientia horum membrorum. Et cum alibi legantur plures aliæ differentiæ tentationis, quæritur quomodo distinguuntur ab illis.

Resp. Dicendum quod tentatio quinque modis considerari potest, scilicet quantum ad motivum, quantum ad instrumentum, quantum ad effectum, quantum ad gradum, et quantum ad modum. Quantum ad motivum, vel generaliter vel specialiter : si generaliter, sic dividitur tentatio in eam quæ est ab hoste, et a carne, et a mundo, ut dicitur in quadam sequentia :

Mundus, caro, dæmonia
Diversa movent prælia.

Si specialiter, ut dicatur motivum quod se offert non solum per modum objecti, sed etiam quod inducit et excitat per modum impulsivi : sic est illa divisio quam ponit Magister in littera, quod tentatio alia est ab hoste, alia a carne, quorum utrumque habet ad malum incendere. Si autem loquamur quantum ad instrumentum, sic dupliciter potest considerari, aut generaliter, aut specialiter : si generaliter, sic est illa divisio Gregorii, quod tentatio quædam est per vitia, quædam per flagella; si specialiter, sic est illa divisio tentationis, quam ponit Glossa in *Psalmo* super illud [2] : *Omnem escam abominata*, etc.; ubi dicitur, quod multiplex est tentatio, quarum prima est error, sive nescientia viæ veritatis; secunda, difficultas vincendarum concupiscentiarum; tertia, tædium boni; quarta, tempestas sæculi. Si tertio modo, scilicet quantum ad effectum, consideretur ipsa tentatio, similiter dupliciter potest considerari, aut generaliter, aut specialiter : si generaliter, sic est illa divisio quæ ponitur in Glossa super illud [3] : *Tentatio vos non apprehendat*, etc.; ubi dicit Glossa, quod tentatio alia diabolica, alia est humana; et differunt, quia, sicut ibidem innuitur, tentatio diabolica est, quæ malum habet exitum, et quæ terminatur ad mortale peccatum; tentatio vero humana dicitur, quæ exitum periculosum non habet, vel quia ibi est peccatum veniale, vel nulla est ibi culpa, secundum quod ostenditur in Glossa, ubi dicitur quod tribus modis habet fieri tentatio humana. Si specialiter, sic est illa Augustini, *de Doctrina Christiana*, quod diabolus tentat aut vexando carnem, aut vulnerando naturalia, aut expoliando gratuita : hic enim ponuntur specialiter effectus

Tentationum divisio.

[1] *Joan.*, II, 16. — [2] *Ps.* CVI, 18. — [3] I *Cor.*, X, 13.

tentationis diabolicæ. Si autem quarto modo consideretur tentatio, scilicet quantum ad gradum, hoc potest esse dupliciter, aut generaliter, aut specialiter : si generaliter, sic est illa quam ponit Magister in littera : « Tentatio alia est exterior, alia interior. » Si specialiter, sic est illa quam ponit Gregorius, et habetur in Glossa super illud *Jacobi*[1] *: Unusquisque tentatur a concupiscentia,* etc.: quod tentatio tripliciter perficitur, suggestione, delectatione, consensu; ubi notantur gradus in progressu tentationis explicite, qui ponebantur in divisione prius habita implicite. Per tentationem enim exteriorem, intelligimus suggestionem; per interiorem, intelligimus illam, in qua est delectatio, vel consensus. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo objicitur, quod illa membra ab invicem non distinguuntur, cum unum ordinetur ad alterum. Si autem quinto modo consideretur tentatio, scilicet quantum ad modum tentandi, hoc similiter aut erit generaliter, aut specialiter : si generaliter, hoc potest esse vel explicite, vel implicite : si implicite, sic est illa quæ ponitur in Glossa super *Psalmo*[2], *Qui habitat in adjutorio,* ubi dicitur quod quædam est tentatio levis et occulta; quædam gravis et occulta; quædam levis et manifesta; quædam gravis et manifesta. Si autem explicite, sic est illa quam ponit Bernardus per septem membra, quarum prima est importuna, scilicet quæ procaciter insistit; secunda dubia, scilicet quæ animum dubietatis nebula involvit; tertia est subita, scilicet quæ judicium rationis prævenit; quarta occulta, quæ scilicet deliberationis ordinem præterfugit; quinta violenta, quæ vires nostras transcendit; sexta fraudulenta, quæ scilicet animum seducit; septima perplexa, quæ variis vitiis impedit : in hac enim divisione explicantur difficultates et gravitates tentationum, sive modorum tentandi, et latentiæ, quæ in priori divisione implicite claudebantur. Verumtamen tam hæc divisio quam præcedens de modis tentationis in sua generalitate consideratur. Si autem consideretur specialiter tentatio, prout contrahitur ad tentationem diaboli, sic modi ejus possunt dupliciter assignari : vel implicite, et sic dividit Augustinus in quodam sermone : « Diabolus tentat, ut leo : tentat, ut draco; » vel explicite, et sic illa divisio Gregorii super *Job*[3], super quem locum dicit Gregorius sic : « Fideli famulo Dominus cunctas hostis callidi machinationes insinuat, scilicet quod opprimendo rapit, insidiando circumvenit, minando terret, suadendo blanditur, desperando frangit, promittendo decipit. » In hac autem divisione explicantur modi, quos Augustinus clauserat sub his duobus verbis, quod tentat ut leo, tentat ut draco. Et sic patet ratio assignandi diversas divisiones tentationis, secundum diversas ejus considerationes. Patet nihilominus responsio ad objecta.

DUB. IV.

Tentatio autem carnis, etc.

Contra : Cum diabolus possit carnem commovere et vexare, videtur similiter quod tentatio quæ est ab hoste, sine peccato esse non possit. Item, cum non sit in nostra potestate tentari, vel non tentari, videtur quod tentatio de se non ponat in nobis culpam, nisi ei consentiatur; sicut ergo tentatio hostis, cui non consentitur, est materia exercendæ virtutis, ita videtur etiam tentatio carnis. Propter hoc est quæstio : quare tentatio carnis est magis semper cum peccato, quam tentatio hostis?

Resp. Dicendum quod tentatio carnis est impulsus sensualitatis, quem consuevimus appellare primum motum : et quoniam in illo impulsu sensualitas movetur inordinate, et præter rationis ordinem, hinc est quod tentatio carnis nunquam est in nobis, quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa. Tentatio vero hostis omnino extra est, et potest esse sine aliqua delectatione inordinata in nobis existente : et ideo dicit Magister quod tentatio hostis potest esse

[1] *Jac.*, I, 14. — [2] *Ps.* XC, 1. — [3] *Job,* XL.

sine peccato; tentatio vero carnis minime. Alia etiam posset reddi ratio, quoniam est in potestate nostra, et eam possumus ad libitum nostrum domare : ideo potius imputatur nobis in culpam carnis impulsio, quam diabolica suggestio. Quomodo autem carnis impulsus, sive primi motus debeant dici esse peccatum, infra suo loco magis expresse determinabitur.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis circa tria incidit hic quæstio : primo quæritur de tentatione primorum parentum; secundo quæritur de diversitate tentationum; tertio vero incidit hic quæstio circa quantitatem et qualitatem peccati, quod ex illa tentatione est secutum. Circa primum quæruntur tria: Primo quæritur de tentatione primorum parentum quantum ad motivum; secundo, quantum ad instrumentum; tertio, quantum ad ordinem, et progressum.

### QUÆSTIO I.

*An diabolus habuerit causam tentandi hominem* [1].

[Fundam.] Circa quam sic proceditur, et quæritur quid moverit diabolum principaliter ad tentandum hominem; et quod invidia, videtur primo per illud quod dicitur [2] : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Introitus autem mortis fuit per tentationem et seductionem hominis : ergo ad tentandum hominem invidia diabolum commovit.

Item Gregorius in *Moralibus :* « In paradiso diabolus invidens homini superbiæ vulnus inflixit : » ergo cum vulnus inflixerit per tentationem, tentatio fuit invidia.

Item diabolus, tentando hominem, factus est homicida, secundum quod dicitur apud *Joannem* (*a*) [3] *: Ille homicida erat ab initio.* Sed homicidium procedit ex odio : odium autem procedit ex invidia : ergo a primo ad ultimum (*b*), tentatio hominis, in qua diabolus fuit homicida, processit ex invidia.

Item, qui desiderat casum alterius sine suo fructu, non movetur ex amore commoditatis propriæ, sed ex odio felicitatis alienæ : sed diabolus casum hominis desiderabat absque suo fructu, sicut constat : ergo movebatur odio felicitatis humanæ ad tentandum hominem : sed tale odium non est aliud quam invidia : ergo, etc.

[Ad op] Sed contra : 1. Omnis invidia est respectu paris, vel superioris, secundum quod dicit Gregorius [4] super illud *Job* [5] *: Parvulum occidit invidia ;* superioris, inquam, saltem secundum reputationem : sed diabolus non reputabat hominem superiorem sibi : ergo videtur quod ei non invidebat : ergo, si ipsum tentabat, hoc non erat ex invidia.

2. Item invidia est respectu boni, quod quis aliquo modo potest acquirere : sed diabolus non poterat venire ad æternam beatitudinem, quia lapsus erat irrecuperabiliter : ergo videtur quod propter illius acquisitionem non invidebat homini.

3. Item invidia est respectu boni quod desideratur; nullus enim invidet alicui de aliquo, nisi cum illud amat et cupit : sed diabolus nec cupiebat mandatis Dei obedire, nec ad supernam patriam ascendere, nec amicus Dei esse propter sui desperationem : ergo videtur quod hoc in homine non invideret : ergo, etc.

4. Item invidia non est nisi respectu ejus, quod natum est diminuere bonum proprium : sed beatitudinis acquisitio nullius bonum potest diminuere : ergo non est aliquid, quod ab aliquo invideri possit : ergo videtur quod, si diabolus aliquo appetitu hominem cadere fecit, ex invidia motus non fuit.

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXI, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. 1; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXI, q. 1. — [2] *Sap.*, II, 24. — [3] *Joan.*, VIII, 44. — [4] Gregor., *Moral.* lib. V, c. XXXIII. — [5] *Job*, V, 2.

(*a*) *Cæt. edit.* dicit Joannes.— (*b*) *Cæt. edit. deest* ad ultimum.

## CONCLUSIO.

*Diabolus duobus vitiis motus est ad tentandum hominem in paradiso, superbia scilicet, et invidia, ut ipsum sibi subjiceret, et a felicitate perpetua eum impediret : superbia fuit motivum primum, et invidia proximum,*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut prætactum fuit, ista duo peccata sunt quæ maxime possident mentem diaboli, superbia, et invidia. Unde, sicut habitum fuit supra [1], et Augustinus [2] dicit, ex his duobus, qui prius erat lucifer, diabolus factus est; et sunt quasi hæc duo inseparabilia, ita quod unum concomitatur alterum. Superbus enim amat excellentiam, et ita nullum vult habere parem, ac per hoc statim appetit excellentiam singulariter possidere; et ideo statim vel actu, vel habitu invidet, cum nolit bonum consimile bono, quod appetit, ab alio communicari. Mens igitur diaboli ab his duobus vitiis possessa, videlicet superbia et invidia, videns hominem in statu, quo poterat cadere sub diabolicam potestatem, et in quo poterat ascendere ad supernam felicitatem, ex qua ipse ceciderat, et ex superbia motus est, et ex invidia ad ipsum tentandum : ex superbia namque, ut ipsum sibi subjiceret; ex invidia vero, ut ipsum a superna felicitate impediret. Et superbia fuit sicut movens primum; invidia vero, sicut movens proximum et immediatum. Esto enim quod non posset dominium super hominem acquirere, adhuc studuisset ipsum a paradisi gaudiis impedire; et ideo Scriptura dicit, et ejus expositores, diabolum ad tentandum hominem ex invidia motum esse. Et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod invidia est respectu superioris vel paris; dicendum quod non solum est respectu superioris ejus qui est superior, sed etiam ejus qui potest esse : quamvis autem diabolus in statu illo non reputaret hominem superiorem se, invidebat tamen, ne merito obedientiæ sublimaretur ad statum gloriæ, in quo statu ipsum superiorem se non dubitaret. Potest etiam dici quod tunc reputabat ipsum superiorem se, in hoc quod poterat pervenire ad illam gloriam, ad quam diabolus ascendere non poterat.

2. Ad illud quod objicitur, quod invidia est respectu boni quod potest acquiri; respondendum est per interemptionem, quia non solum invidet aliquis illud quod potest obtinere, sed etiam illud quod natus est habere, quamvis non possit, sicut truncatus et cæcus invidet aliis visum et progressum. Licet autem diabolus non possit ad beatitudinem pervenire, tamen habebat ad hoc naturalem aptitudinem.

3. Ad illud quod objicitur, quod invidia est respectu boni desiderati; dicendum quod invidia non tantum venit ex desiderio alicujus boni privati, imo ex odio boni alieni. Quia tamen desiderium boni proprii videtur esse principium omnis peccati, ideo potest aliter dici, quod invidia non solummodo est respectu ejus boni quod desideratur, sed etiam respectu ejus boni cujus obtentu minuitur bonum desideratum, vel æstimatur minui. Et quoniam diabolus desiderat singulariter efferri, ideo per exaltationem hominis æstimabat suum bonum impediri : et ideo invidebat, et ex invidia oppugnabat.

4. Et per hoc patet responsio ad ultimum, quia etsi hominis glorificatio et exaltatio secundum veritatem alicujus bonum non diminueret; tamen secundum æstimationem falsam credi potuit esse alicujus boni diminutivum, et ex illa æstimatione oriri invidia. Affectiones enim non tantum oriuntur ex judiciis certis, sed etiam ex suspicationibus, et æstimationibus falsis.

## QUÆSTIO II.

*An tentatio per serpentem fuerit conveniens* [3].

De tentatione primorum parentum quan- Ad opp.

[1] Dist. V, art. 1, q. I. — [2] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XXIII, n. 30. — [3] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXI, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. II.

tum ad instrumentum medium; et dicitur in *Genesi* quod diabolus tentavit hominem per serpentem; et quod iste modus non fuerit conveniens, ostenditur primo sic : Quanto tentatio est occultior, tanto est ad decipiendum efficacior : si ergo diabolus, quanto majori calliditate poterat, hominem decipere conabatur, videtur quod ipsum debuisset tentare spirituali tentatione absque alicujus corporis assumptione.

2. Item tanto tentatio est efficacior, quanto tentans est in suggerendo affabilior : sed actus locutionis proprie debetur humanæ effigiei : ergo videtur quod diabolus ad tentandum magis debuit assumere effigiem hominis, quam bruti animalis, cum brutum animal sua locutione potius esset ad terrorem, quam ad persuasionem.

3. Item, quanto tentans magis simulat et induit speciem sanctitatis, tanto magis prævalet in tentando : sed multa sunt animalia, quæ magis suis proprietatibus sanctitatem prætendunt, quam serpens, sicut columba et agnus : ergo videtur quod illa magis debuerit assumere diabolus ad tentandum.

4. Item instrumentum, sive organum, debet conformari exercitio per ipsum facto : sed tentatio erat ad decipiendum : ergo diabolus debuit assumere animal maxime dolosum et callidum : sed plus est de dolositate in vulpe, quam in serpente : ergo magis debuit assumere vulpem, quam serpentem.

Ad oppositum sunt rationes; sed quoniam verum concludunt, possunt claudi in responsione.

## CONCLUSIO.

*Cum diabolus tentare non potuerit, nisi eo quo permissus est modo; divina sapientia illum permisit tentare hominem in effigie animalis bruti, non cujuscumque, sed serpentis : sic enim exigebat congruentia ordinis respectu tum operis, tum finis, tum etiam divini judicii.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod modus ille tentandi non tantum fuit ex diabolica electione, sicut dicit Augustinus [1], sed etiam ex divina permissione : non enim licuit diabolo tentare omni modo, quo vellet et posset; sed eo modo, quo Dominus permitteret. Concessit autem divina sapientia, quæ omnia ordinat, et gubernat, et permittit, quod diabolus tentaret hominem in effigie animalis bruti, et non cujuscumque, sed serpentis : sic enim exigebat congruentia ordinis. Quod enim homo tentaretur a diabolo in effigie bruti animalis, congruum erat tum respectu operis, tum respectu finis intenti, tum etiam respectu divini judicii : respectu operis, quia homo natus est inclinari ad bonum, ut nunc, maxime ex parte sensibili et brutali : et ideo congruum erat ipsum tentari in effigie animalis bruti. Respectu finis intenti similiter congruum erat, quia ad hoc ordinabatur tentatio, ut homo efficeretur similis animali bruto, cum, contempto bono incommutabili, adhæreret bono commutabili et ibi quiesceret : et ideo ad hæc insinuandum in specie animalis bruti debuit tentari. Respectu divini judicii etiam congruum fuit, quoniam Dominus justus et fidelis non permittit hominem tentari ultra quam possit. Et ideo sic patitur diabolum in tentatione latere, ut nihilominus possit ab homine deprehendi : et ideo non passus est, quod diabolus hominem tentaret omnino in specie consimili : et per hoc non in specie vel in effigie humana, sed potius brutali. Triplex igitur congruentia ordinis exigebat, ut homo a diabolo in brutali effigie tentaretur. Hac etiam triplici congruentia exigente, permissus est homo tentari a diabolo non in quolibet animali bruto, sed in serpente : primum ratione operis; quia enim tentatio fiebat per suggestionis ingressum, quæ intrat ad cor ad modum serpentis, et ibi virus peccati diffundit, ex quo homo habet spiritualiter mori; ideo, ut exterior effigies operi responderet interiori, congruum fuit hominem a diabolo tentari in effigie serpentis, cujus est serpere, et venenum diffundere, et diffundendo hominem interimere.

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. III, n. 5.

Respectu etiam finis intenti congruum erat; quia enim intendebat diabolus faciem hominis, et caput, et superiorem mentem convertere deorsum, et totum prosternere, et sic prosternendo ad malum finem deducere, proponendo sibi præmium aliquod delectabile : ideo permissus est tentare in serpente, qui secundum totum corpus suum habet terræ in suo incessu adhærere. Congruum etiam erat respectu divini judicii : quia enim ex illa tentatione, divino judicio, inter tentatum et tentantem debebat inimicitia exoriri; ideo tentatio hominis in serpente debuit fieri, quem post lapsum maxime exhorret, et qui maxime sua calliditate insidiatur hominem lædere. Et sic patet multiplex congruentia, quare diabolus permissus est hominem tentare in effigie serpentina.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod tentatio tanto est efficacior, quanto occultior; dicendum quod, etsi diabolus se manifestaret exterioribus sensibus in effigie serpentis, nihilominus tamen in illa manifestatione plus se occultabat, quam manifestabat : unde mulier non credidit eum, qui loquebatur in serpente, esse adversarium, sed etiam potius bonum consiliarium : et ideo ita occulta erat illa tentatio, sicut si diabolus loqueretur ad cor interius. Aliter responderi potest, quod justo judicio dæmon est permissus tentare exterius, quia non habebat posse ingredi interius, nisi homo præberet sibi aditum : et ideo tentavit ab exteriori per sensum, et voce sensibili magis quam voce spirituali : non enim debebat aliter permitti.

2. Ad illud de majori affabilitate, jam patet responsio : verum est enim quod, si fuisset in effigie humana, affabilior fuisset; sed divina providentia non debuit hoc permittere, sed cautelam diaboli debuit temperare : et ideo concessum est sibi corpus serpentis, quod tamen habebat faciem virginis, sicut dicit Beda, et reliquum corpus erat serpentis, ut sic ex una parte posset latere, ex altera deprehendi.

3. Ad illud quod objicitur de amicabilitate, jam patet responsio : quia sic debuit permitti ostendi effigies amicitiæ, ut posset deprehendi veritas inimicitiæ : nam tentator qui effigiem amicitiæ prætendebat, secundum veritatem inimicus erat : ideo huic operi animal maxime competebat, quod haberet aspectum humanum; corpus vero ejus animalis, quod natum est homini esse maxime inimicum.

4. Ad illud quod objicitur ultimo de calliditate, dicendum quod, etsi sint aliqua animalia callidiora et prudentiora, tamen in nocendo et insidiando homini serpens est animal callidissimum. Et quia calliditas tentantis erat ad hominem offendendum, hinc est quod, inter cætera animalia, magis permissus est tentare per serpentem.

## QUÆSTIO III.

*An ordo et progressus tentationis in primis parentibus fuerit conveniens* [1].

De tentatione primorum parentum quantum ad ordinem et progressum; et dicit Scriptura, et Magister in littera, quod tentatio incepit a muliere, et per mulierem venit ad virum. Et videtur quod hic modus progrediendi competat astutiæ diaboli, et quod etiam debeat a Deo permitti : ordo enim destructionis contrarius est ordini constructionis : quæ enim sunt ultima in componendo, sunt priora in resolvendo : sed mulier fuit ultimo facta et formata : ergo videtur quod via deformationis et corruptionis a muliere debuit habere exordium : ergo tentator debuit eam prius aggredi. Fundam.

Item tentatio exterior debet conformari interiori : sed in tentatione interiori peccatum ascendit a sensualitate ad superiorem partem, mediante inferiori portione rationis : si ergo superior portio est vir, et infe-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CI, memb. 7; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXI, q. III, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXI, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXI, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. II.

rior est mulier, sicut tentatio interior procedit ad virum mediante muliere, sic et tentatio exterior.

Item cautus pugnator citius aggreditur in bello illum, quem potest expugnare facilius : si ergo mulier facilius poterat expugnari quam vir, videtur quod progressus tentationis pervenire debuerit ad virum mediante muliere.

Item facilius est alicui expugnare fortem inimicum per domesticum, quam etiam per seipsum : sed vir erat fortis, et spirituali mente præditus : ergo non videtur quod diabolus ausus fuerit eum tentare per seipsum, sed per suum domesticum : ergo mediante muliere tentatio pervenit ad virum.

Ad opp. Sed contra : 1. Peccatum non tantum est in carne, sed et in Dei imagine, scilicet anima : sed mulier et vir æqualiter sunt ad imaginem Dei, quia in anima non est distinctio sexus : ergo videtur quod tentatio non magis debuit inchoari a sexu muliebri, quam a virili.

2. Item mulier nullam habebat pronitatem ad peccatum, sicut nec vir, et ita erat recta, sicut vir, nec caro ejus aliquo modo animam incurvabat : ergo videtur quod ita difficile erat mulierem, sicut virum, dejicere : nulla igitur ratio videtur esse, ob quam tentatio diaboli magis inciperet a muliere.

3. Item vituperabilius est vinci a muliere, quam a viro, et gloriosius est vincere virum, quam mulierem : si ergo diabolus maxime refugit vituperium, et avidissime quærit gloriam, videtur quod magis tentationem a viro, quam a muliere inchoaverit.

4. Item natura audacium est libenter fortibus occurrere : sed diabolus est audacissimus, et procacissimus, et maxime præsumens de suis viribus : ergo videtur quod dedignatus fuerit primo aggredi muliebrem sexum : non igitur videtur probabile quod prius tentaverit mulierem, quam virum.

CONCLUSIO.

*Quod diaboli tentatio a muliere sumpserit exordium, et in viro complementum, ratio sumitur ex parte sapientiæ Dei, propter viri exercitationem, ne mulier haberet excusationem; et propter eruditionem nostram, sumitur ex parte astutiæ diaboli attendentis mulierem esse minoris sapientiæ, debilioris constantiæ, et importunioris adhærentiæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Scriptura, et Magister dicit in littera, non est dubitandum quin tentatio diaboli a muliere inchoaverit, et per eam pervenerit ad virum. Ratio autem hujus sumitur ex parte sapientiæ Dei, et ex parte astutiæ diaboli. Ex parte sapientiæ Dei : Dominus enim tali ordine permisit diabolum tentare : tum propter viri exercitationem; tum etiam ne mulier haberet excusationem; tum etiam propter eruditionem nostram. Propter viri exercitationem, quia ipse adeo fortis erat, et spirituali mente præditus, quod non solum poterat resistere serpentis tentationi, sed etiam suggestioni mulieris : et ideo fortiori tentatione permissus est tentari. Propter mulieris vero removendam excusationem, primo debuit ab ipsa tentatio incipere : nam si vir primo peccasset, cum vir sit caput mulieris, et dominetur ei, non esset multum mirandum, si mulier ei consentiret; imo magnum haberet excusationis colorem. Propter nostram eruditionem etiam hoc permissum est : in illo enim modo tentandi sensibili cognoscimus nos modum et progressum tentationis invisibilis : et sicut ille a serpente venit ad virum mediante muliere, sic iste a sensualitate pervenit ad superiorem portionem rationis mediante inferiori. Ex parte similiter astutiæ diaboli potest sumi ratio : diabolus enim attendebat mulierem esse minoris sapientiæ, et debilioris constantiæ, et importunioris adhærentiæ. Quia minoris sapientiæ, erat facilior ad seducendum : et ideo diabolus seductor per eam voluit sibi facere transitum ac viam. Quia debilioris constan-

tiæ, facilior erat ad pervertendum : et ideo diabolus expugnator aggressus est hominis civitatem ex ea parte, ex qua erat aditus minus munitus. Quia vero importunioris erat adhærentiæ, cogitavit diabolus, quod si ipsa primo vinceretur, non quiesceret, quousque perverteret virum. Unde dicitur [1] de muliere, quod *laqueus est venatorum, et sagena cor ejus, vincula sunt manus illius.* Propterea diabolus, astutus impulsor, incepit a sexu fœmineo. Et sic patet quod, sicut dicit Scriptura, per omnem modum congruum fuit tentationem incipi a muliere : tum quia hoc diaboli astutia expetebat ; tum quia hoc divina providentia disponebat. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium, quod quantum ad imaginem non est sexuum differentia ; dicendum quod, licet in viro et muliere reperiatur imago æque expresse, quantum est de natura ipsius animæ ; quia tamen anima, quamdiu est in corpore, complexionem corporis imitatur, ex ratione debilitatis complexionis et sexus, contrahit anima quamdam effœminationem : et propterea, quantum est ex parte naturæ, nisi sit fortitudo majoris gratiæ, facilius incurvatur ad malum sexus fœmineus : et propterea illud non cogit.

2. Ad illud quod objicitur, quod mulier nullam habuit ad hoc pronitatem ; dicendum quod verum est : non tamen ex hoc sequitur quod haberet æqualem stabilitatem : quamvis enim non haberet curvationem in affectu, nec deceptionem in aspectu, facilius tamen poterat in hoc incidere, quam vir, in quo et natura erat fortior, et gratia creditur fuisse abundantior.

3. Ad illud quod objicitur, quod vituperabile est vinci a muliere, etc. ; dicendum quod verum est : verumtamen gloriosius est mulierem luctando superare, quam cum viro luctando succumbere. Et quia diabolus, si incepisset a viro, timebat ne viriliter sibi resisteret ; ideo majori cautela studuit gloriam adipisci.

4. Ad illud quod objicitur, quod audaces libentius aggrediuntur fortes ; dicendum quod illud verum est, ubi est audacia sine astutia : diabolus autem non tantum est audax et procax, imo etiam astutus et fallax : et ideo in tentando non aggressus est viam difficiliorem, sed potius efficaciorem. Præterea non permittebatur sibi totam suam exercere potentiam : cum enim non vincat nisi volentem, est debilis in pugnando : et ideo non a fortiori, sed a debiliori suam inchoavit tentationem.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur circa secundum articulum de modis tentationis in generali. Dividit autem Magister tentationem in eam quæ est ab hoste, et in eam quæ est a carne : sed cum de tentatione, quæ est ab hoste, aliqualis possit haberi notitia per ea quæ determinata sunt supra de potestate dæmonum, ideo hic quæritur de tentatione quæ est a carne. Et circa hoc possunt quæri tria : primo quæritur utrum carnis sit tentare ; secundo quæritur utrum tentationem carnis a tentatione diaboli contingat separari ; tertio quæritur cui istarum tentationum difficilius sit resistere.

### QUÆSTIO I.

*An carnis sit tentare* [2].

Circa primum sic proceditur, et ostenditur, quod carnis sit tentare [3] : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus :* sed concupiscentia quæ maxime abstrahit, et illicit, est concupiscentia carnis : ergo, etc. Fundam.

Item Cassiodorus, diffiniens tentationem, dicit quod tentatio est assimilatio boni ad fallendum : sed appetitus carnalis facit bonum, ut nunc, credi esse bonum simpliciter : et hoc decipit, et fallit spiritum : ergo

[1] *Eccles.*, VII, 27. — [2] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. III ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. IV. — [3] *Jac.*, I, 14.

contingit spiritum tentari a carnali appetitu.

Item tentatio diabolica non est aliud quam suggestio : sed sicut diabolus suggerit homini mala, ita et carnis prudentia, quæ est Deo inimica : ergo si diabolus dicitur tentare cum suggerit mala, eadem ratione et caro, cum spiritum trahit ad carnalia.

Item diabolus impugnat nos tentando, nec est aliud diaboli tentatio, quam ejus impugnatio : sed sicut impugnamur a diabolo, ita etiam a carne impugnamur et impellimur : ergo videtur quod, sicut tentamur a diabolo, ita vere et proprie tentamur a carne.

Ad opp. Sed contra : 1. Hugo de S. Victore : Tentare est callide experiri, et quasi quibusdam blandis conatibus probare : sed experimentum sumere, hoc est solius substantiæ rationalis : ergo non videtur esse carnis.

2. Item tentans differt a tentato, nullus enim tentat seipsum : sed qui tentatur est homo carnalis : cum igitur homo carnalis a carne sua non differat per substantiam, videtur quod nullus homo tentetur a carne sua, nec ab alia : constat ergo quod nulla caro tentat.

3. Item persuasio ordinata ad decipiendum, potius est sophisticatio quam tentatio; tentatio enim est persuasio ordinata ad sumendum experimentum : sed caro vitiosa directe incliuat ad malum, et sua inclinatione seducit spiritum : ergo carnis propulsatio potius debet dici sophisticatio, quam tentatio.

4. Item, quandocumque aliquis actus de aliquibus subjectis dicitur, dicitur secundum aliquod commune in eis repertum : sed Deus tentare dicitur in Scriptura, et diabolus, et homo, et caro : ergo secundum aliquod commune debet dici : sed caro non videtur aliquo modo communicare in aliquo cum Deo et cum spiritu angelico : ergo videtur quod ei non possit competere tentatio; aut si competat, hoc erit æquivoce, et secundum alium modum dicendi : et si sic est, tunc est quæstio, secundum quem modum dicitur, et quare illa carnis impulsio tentatio appellatur.

CONCLUSIO.

*Cum tentatio sit quidam tactus ad probandum ordinatus, et caro nos pulset, ad cujus pulsationem sequitur approbatio vel reprobatio hominis, recte caro dicitur tentare.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod hoc vocabulum *tentare* multas habet acceptiones, sicut dicunt illi qui significationes vocabulorum studiose rimati sunt; si tamen velimus ejus principalem et præcipuam significationem accipere, *tentare* probare est : unde tentatio dici potest quidam tactus quo illud, quod tangitur, probatur, sicut cæcus dicitur tentare, quando suo tactu vult aliquam certitudinem habere de aliqua re quam tangit. Per hunc modum in spiritualibus tentatio dicitur quidam tactus ad probandum ordinatus. Hoc autem potest esse quadrupliciter : Tentatio fit quatuor modus.
aut quia ille, qui pulsat, intendit probare, et approbare, sive probatum ostendere : et hoc modo tentat Deus, secundum quod dicitur in *Sapientia*[1] *: Deus tentavit illos, et invenit illos dignos se.* Aut ille qui pulsat, intendit probare, et reprobare, sive reprobum facere : et sic tentat diabolus, secundum quod dicitur in *Actibus*[2] *: Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri Spiritui sancto?* Aut quia ille, qui pulsat, intendit solum probare, et experimentum sumere de eo, quod est in homine : et sic tentat homo cautus, et de hoc[3] : *Ex multis loquelis tentabit te, et subridens interrogabit te de absconditis tuis.* Aut quia, etsi pulsans nihil intendat, ad ejus tamen pulsationem sequitur approbatio, vel reprobatio hominis : et sic tentat caro, vel carnalis concupiscentia, de qua Jacobus[4] : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* A carne enim, sive a carnis concupiscentia, homo pulsatur, et quasi tangitur : cui tactui, sive pulsationi si consentiat, probatur et reprobatur; si vero dissentiat, probatur,

[1] *Sap.*, III, 5. — [2] *Act.*, V, 3. — [3] *Eccli.*, XIII, 14. — [4] *Jac.*, I, 14.

et approbatur. Et sic recte et proprie carnis impulsio tentatio dici potest. Unde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod tentare est experiri, dicendum quod illa ratio ab Hugone non assignatur nisi proprie de tentatione diaboli. Si autem quis (a) generaliter velit eam intelligere, ut se extendat ad omnem tentationem quæ ad malum inclinat, tunc dicemus quod intelligitur per causam, ut sit sensus; et per tentationem fit experientia, et probatio, utrum homo dignus sit approbari, vel reprobari : et hæc non tantum fit a diabolo, sed etiam a carne. Si autem velit dicere hoc essentialiter esse dictum, tunc dicemus, quod nomine carnis non intelligitur corpus solum, sed ratio carnalis : et idem ipse homo, secundum quod carnalis est, et ad carnem conversus, seipsum tentat secundum quod spiritualis est, et divinæ legi subjectus.

2. Ad illud quod objicitur secundo, quod tentans differt a tentato secundum substantiam; dicendum quod sicut judicare, et judicari, sunt actus diversarum personarum, nihilominus tamen eadem persona, secundum aliam, et aliam sui portionem, potest seipsam judicare, sicut semetipsum homo dijudicat, et superior portio inferiorem judicat; sic etiam intelligendum est, quod spiritualiter ipsa sensualitas tentare potest rationem, sive homo exterior interiorem : et ita cum caro tentat spiritum, non idem tentatur a se, sed alius ab alio; illa tamen reperiri habent in eadem persona.

3. Ad illud quod objicitur, quod persuasio ordinata ad decipiendum potius est sophisticatio quam tentatio; dici potest quod tentatio large dicta comprehendit et sophisticationem, et tentationem proprie dictam. Sophistica enim persuasione potest homo de alio experimentum sumere : et ita non valet illa objectio, quia tentatio, secundum quod hic accipitur, contra deceptionem et sophisticationem non dividitur. Aliter tamen posset dici, quod tentationis nomen magis translatum est a tentatione materiali, in qua est quædam palpatio, secundum quod cæcus dicitur tentare, quam a tentatione illa quæ est in ratiocinationibus, per quem modum dividitur contra sophisticationem, ut dicatur alius syllogismus sophisticus, alius tentativus.

4. Ad ultimum patet responsio ex prædictis. Aliquod enim commune reperitur in omnibus illis, de quibus dicitur actus tentandi, videlicet tactu quodam pulsare, ad quem consequitur pulsati probatio : et hoc prius explanatum est.

## QUÆSTIO II.

*An tentatio carnis a tentatione diaboli sit separata* [1].

Utrum contingat tentationem carnis a tentatione diaboli separari; et quod sic, videtur. Quæcumque dividuntur ex opposito, unum potest esse sine altero, sive separari potest ab altero : sed tentatio carnis dividitur contra tentationem hostis : ergo, etc. **Fundam.**

Item diabolus tentavit hominem primum, et tentavit Christum : sed nec caro Christi, nec caro hominis primi ad malum impellebat : ergo neuter a carne tentabatur : ergo cum tentarentur a diabolo, tentatio, quæ est a diabolo, separatur a tentatione, quæ est a carne.

Item, esto quod diabolus nunquam nobis mala suggereret, nihilominus sensus nostri ad malum ab adolescentia proni sunt : ergo, omni tentatione diaboli circumscripta, adhuc homo tentaretur a carne propria.

Item aliud est inquinamentum carnis, et aliud inquinamentum spiritus : sed diabolus impellit ad peccata spiritualia, caro vero ad peccata carnalia : ergo cum peccatum spiri-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. CXVII, memb. 6; S. Thom., p. I, q. CXIV, art. 3; et *de Malo*, q. III, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. VII.

(a) *Cæt. edit.* qui.

tuale possit esse sine carnali, et e converso, videtur quod tentatio carnis sequestrari habeat a tentatione diaboli.

Item, quæcumque duo sic se habent quod in uno contingit mereri, et in alio demereri, illa contingit ab invicem separari : sed tentatio hostis est materia exercendæ virtutis; tentatio vero carnis semper est a culpa, vel cum culpa, sicut dicit Magister : ergo una istarum sequestrari habet ab altera.

Item tentatio carnis, et hostis, differunt, sicut dicit Magister in littera, sicut tentatio exterior, et interior : sed quod est exterius, sequestrari habet ab eo quod est interius : ergo et tentatio carnis ab ea quæ est a diabolo. Quod si tu dicas quod tentatio quæ est ab hoste, est ita interior, sicut tentatio quæ est a carne; per hoc non effugitur, quia cum Deus fidelis non permittat hominem tentari supra id quod possit, et alter istorum modorum ad exercitandum sufficiat, nec homo simul possit esse intentus circa diversa, videtur quod alio, et alio tempore, fiat circa nos tentatio carnis, et tentatio diabolica.

Ad opp. 1. Sed contra : quod tentatio carnis non habeat esse sine tentatione hostis, videtur per illud Psalmi [1] : *Diverte a malo, et fac bonum;* Glossa Hieronymi : « Mala omnia ab instinctu diaboli procedunt, sicut bona ab instinctu Dei. » Ergo nullum peccatum fit, in quo diabolus non interponat partes suas : si ergo tentatio carnis via est ad peccatum, videtur quod non possit esse sine tentatione diaboli.

2. Item motus instrumenti non est sine motu principalis motoris : sed caro est sicut instrumentum in tentando respectu diaboli, sicut dicitur super illud Job [2] : *Terra data est in manus impii;* « id est caro in manus diaboli : » ergo titillatio carnis non est absque impulsione diaboli : si igitur hæc est tentatio, patet, etc.

3. Item, si non sit ponere primum malum, quod non sit ab alio, est tamen ponere malum quod est initium omnis mali, sicut dicitur [3] : *Initium omnis peccati superbia.* Si igitur diabolus rex est super omnes filios superbiæ, et pater omnis mendacii, videtur quod nullum sit peccatum, quod aliquo modo non procedat ab ipso : et ita ad nullum malum impellit caro absque diabolo : ergo tentatio carnis non separatur a tentatione hostis.

4. Item, quod tentatio hostis non separetur a tentatione carnis, similiter ostenditur [4] : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, adulterium, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, invidiæ,* etc. Ibi enumerantur peccata carnalia, et spiritualia : ergo videtur quod omnia peccata procedunt a carne : igitur ad nullum malum inclinat tentatio hostis absque tentatione carnis.

5. Item generatio transfertur a corporalibus ad spiritualia : sed in corporalibus impossibile est generari aliquid a patre sine matre : ergo nec in spiritualibus. Sed pater omnis peccati dicitur esse diabolus; mater vero caro, sive concupiscentia : ergo, etc. Prima per se patet; secunda manifestatur per illud quod dicitur in Ezechiele [5] : *Pater tuus Amorrhæus, et mater tua Gethea* (*a*). Per Amorrhæum enim intelligitur diabolus, per Getheam vero concupiscentia. Et expressius dicit Gregorius super *Leviticum*, decimo nono : « Concupiscentia est mater omnis peccati, et diabolus pater. » Ergo, etc.

6. Item diabolus non potest tentare bonum angelum nec malum, neque spiritum separatum, sed solum spiritum carni conjunctum : ergo videtur quod aditum non habeat ad mentem nisi per carnem : ergo absque carne non tentat : ergo non contingit tentationem diaboli a tentatione carnis separari.

[1] *Ps.* XXXIII, 15. — [2] *Job*, IX, 24. — [3] *Eccli.*, X, 14. — [4] *Galat.*, V, 19. — [5] *Ezech.*, XVI, 3. — (*a*) Vulg. *Cethæa.*

## CONCLUSIO.

*Si consideretur tentatio ut est a movente primo, quamvis aliqua possit esse tentatio ab hoste quæ non est a carne, ut in Adam et Christo, nulla tamen est a carne quæ non sit ab hoste; si autem consideretur ut est a movente proximo, sic diaboli et carnis tentationes sunt diversæ, et una absque alia esse potest.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum dicimus tentationem esse a carne, vel ab hoste, hoc dupliciter potest intelligi : aut sicut a movente primo, aut sicut a movente proximo et immediato. Si sicut a movente primo, sic tentatio carnis nunquam potest esse absque tentatione hostis, quia omnis carnis tentatio est ex ejus corruptione, quæ ortum habuit a prima hostis tentatione : tentatio tamen hostis potest esse absque tentatione carnis, tunc potissime quando is tentatur, in quo non est carnis corruptio, sicut fuit in Adam et in Christo, vel quando ex illa tentatione nulla oritur incurvatio. Quando vero tentatio hostis ad peccatum pertrahit, cum nullum peccatum sit in nobis, quod non habeat ortum ex concupiscentia aliqua, sic tentatio diaboli a tentatione carnis non potest separari : sic igitur judicandum est, secundum quod tentatio dicitur esse a carne, vel ab hoste, tanquam a movente primo. Si autem sic dicatur esse sicut a movente proximo et proprie, sicut accipit Magister in littera, sic sequestrantur et distantia formali, et distantia temporali : distantia formali, quia alio modo tentat caro, et alio modo diabolus; et ad aliud vitium impellit hæc, et ad aliud ille, et principium movens est aliud, et aliud. Sequestrantur etiam distantia temporali, quia aliquo tempore vexat diabolus, et instigat ad aliquod vitium, ad quod non inclinat caro; et aliquando potest esse e converso. Et sic isto ultimo modo accipiendo proprie tentationem carnis et tentationem hostis, ut accipit Magister in littera, concedendum est eas ab invicem separari, ut non solum inter unam et alteram sit differentia, sed etiam una possit esse sine altera. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod omne malum est ab instinctu diaboli; intelligendum est sicut a movente primo, non sicut a motore proximo. Nam, absente diabolo, peccatum potest esse a libero arbitrio, vel voluntate propria, vel attrahente carnis concupiscentia.

2. Ad illud quod objicitur, quod caro movet sicut instrumentum; dicendum quod hoc verum est, quando diabolus vexat carnem, et vexando carnem vexat spiritum : et tunc tentatio carnis, et diaboli, non ponunt in numerum. Contingit tamen carnem, mediante sensualitate sibi conjuncta, spiritum nostrum ad malum inclinare, etiam diabolo non movente : et tunc non movet sicut instrumentum, sed sicut movens primum : et hoc modo habet sequestrari a tentatione diaboli.

3. Ad illud quod objicitur, quod peccatum diaboli est initium omnis mali; dicendum quod hoc non est intelligendum quod sit principium immediatum respectu cujuslibet peccati, sed quia ante peccatum ejus non fuit aliud, et ipsum fuit initium illius peccati originalis, ex quo est initium ad omne malum.

4. Ad illud quod objicitur, quod omnia peccata sunt a carne; dicendum quod caro sumitur ibi large pro omni concupiscentia, quæ inhæsit animæ ex conjunctione sui ad carnem : et sic nomine carnis intelligitur concupiscentia, quæ est mater omnium malorum, et sine hac diabolus non generat in nobis aliquod peccatum.

5. Et per hoc patet responsio ad sequens objectum de generatione spirituali : accipitur enim ibi caro et concupiscentia large, sicut ostensum est. Ex illo tamen non sequitur, quod tentatio diaboli non possit esse absque tentatione carnis : non enim omnis tentatio diaboli est peccati generatio; frequenter enim tentat, ita quod nulla sequitur culpa.

6. Ad illud quod objicitur, quod non tentat nisi hominem carnalem; dicendum quod

hoc non est quia tentatio diaboli pendeat a tentatione carnis, sed quia non potest aliquem tentare, nisi quando habet vertibilitatem liberi arbitrii, et est in statu merendi, vel demerendi, et in quo potest seduci : et hoc solum est, quando spiritus rationalis est conjunctus carni mortali. Ex illa tamen ratione non concluditur quod caro in tentatione diaboli sit causa præcipua, sed solum causa sine qua non.

## QUÆSTIO III.

*An tentatio carnis sit difficilior tentatione diaboli* [1].

Fundam. Cui istarum tentationum sit difficilius resistere ; et quod tentationi carnis, videtur per illud quod Magister dicit in littera : « Tentatio carnis interior difficilius dejicitur, quia interius oppugnans de nostro contra nos roboratur. » Sed illi tentationi difficilius est resistere, quam difficilius est vincere : ergo, etc.

Item Seneca : « Nulla pestis efficacior, quam familiaris inimicus. » Sed inimicus carnis est multo familiarior, quam diabolus : ergo ejus tentatio crudelior et periculosior, ac per hoc ad vincendum difficilior.

Item, quanto tentatio est ad nocendum efficacior, tanto difficilius est resistere tentationi : sed tentatio carnis efficacior est ad nocendum, quam tentatio hostis, quia cum tentatio hostis sit exercendæ virtutis materia, tentatio carnis nunquam est sine culpa : ergo, etc.

Item tanto difficilius est resistere alicujus persuasioni, quanto ille qui persuadet, magis amatur : sed homo multum diligit carnem, et multum odit diabolum : ergo multo difficilius est resistere impulsioni carnis, quam suggestioni diaboli, sive tentationi.

Ad opp. Contra : 1. Quanto impugnans est fortior, tanto ejus impugnationi difficilius resistitur : sed diabolus est hostis fortissimus, sicut dicit Job [2] : *Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari.* Ergo difficilius est ejus tentationi, sive impugnationi resistere, quam ei tentationi, quæ est ex carne.

2. Item, quanto tentans est versutior et callidior, tanto difficilius est ejus laqueos et cautelas evadere : sed diabolus est versutissimus : ergo difficilius est ejus illaqueationi, sive tentationi resistere, quam tentationi carnis.

3. Item, quanto inimicus est occultior, tanto minus potest homo ejus impetum declinare : sed diabolus est hostis spiritualis et occultus, caro vero est hostis manifestus : ergo tentatio, sive prælium diaboli majoris est periculi, quam tentatio carnis : cum majori igitur difficultate ei resistitur.

4. Item facilius superatur quod est in nostra potestate, quam quod non est in nostra potestate : sed caro in nostra potestate est, nam ipsam possumus mortificare, et cum vitiis et concupiscentiis crucifigere, diabolum vero minime : ergo multo facilius est resistere ejus tentationi, quam sit resistere tentationi diaboli.

5. Item spiritus magis adhæret bono proprio, quam bono carnis, sive bono interiori, quam bono inferiori : sed diabolus suggerit et inclinat ad bonum interius, dum tentat de peccatis spiritualibus ; caro vero ad bonum inferius, dum tentat de peccatis carnalibus. Si ergo difficilius repellitur quod est majoris adhærentiæ, difficilius repellitur tentatio hostis, quæ est de peccato spirituali, quam tentatio carnis, quæ est de peccato carnali.

6. Item difficilius est resistere violentiis quam blanditiis, quia violentum importat de sua ratione impossibilitatem sive difficultatem resistendi : sed diabolus tentat violentando, sicut dicit Hugo ; caro autem tentat blandiendo : ergo difficilius superatur diabolus, quam superetur caro.

[1] *Cf.* Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. I, art. 3 ; Richard., II *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. II ; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. I ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. VI. — [2] *Job*, XLI, 24.

## CONCLUSIO.

*Si tentatio hostis et carnis sit circa idem vitium, puta carnale, sic difficilior est tentatio carnis; si autem sit circa diversa, sic motus se excedunt, major tamen simpliciter est carnis excessus.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, cum quæritur cui tentationi sit difficilius resistere, utrum tentationi carnis, vel hostis, dupliciter potest intelligi : aut respectu ejusdem peccati, aut respectu alterius. Si respectu ejusdem peccati, utpote peccati carnalis, ad quod instigat caro, instigat et diabolus; tunc respondendum est quod tentatio carnis est difficilior, propter conjunctionem carnis ad spiritum, ob quam magis incurvat animam : et sic intelligit Magister in littera, et rationes probant ad primam partem inductæ. Si autem intelligatur comparatio fieri respectu diversorum peccatorum, utpote tentatio carnis intelligatur respectu carnalium, et tentatio hostis respectu peccatorum spiritualium, sic se habent ut excedentia et excessa. Quidam enim homines sunt, qui magis sunt proni ad peccata carnalia, utpote ad luxuriam quam ad superbiam : et his difficilius est resistere tentationi carnis, quam tentationi hostis. Quidam autem sunt, qui proniores sunt ad peccata spiritualia, quam ad carnalia, utpote illi qui magis desiderant honores, quam voluptates : et his difficilius est resistere tentationi hostis, quam tentationi carnis. Si quis autem sit indifferens ad utrumque et æqualiter pronus quantum est de se, quodam modo tentatio carnis est difficilior ei, quodam modo tentatio hostis. Tentatio carnis erit difficilior ei propter majorem, et magis intrinsecam, et magis continuam adhærentiam; tentatio vero hostis difficilior propter majorem boni promissi apparentiam, et propter latentiorem instigantis fallaciam : sicut enim Gregorius in Homilia ostendit [1], « hostis antiquus multa, quæ sunt vitia secundum veritatem, palliat sub specie virtutum. » Si igitur quæritur quæ harum tentationum sit ad vincendum difficilior, et respectu ejusdem peccati intelligatur, respondendum est quod tentatio carnis. Si respectu diversorum, sic se habent sicut excedentia et excessa, sicut ostensum est : et sic procedunt rationes ad utramque partem. Si autem quæratur quæ earum magis excedat alteram, dicendum quod, quia omnis caro corrupit viam suam, et homines ex majori parte carnales sunt, et desideriis carnis obsequuntur, quod difficilius est resistere tentationi carnis, quam hostis.

1, 2 et 3. Et ad rationes illas quæ objiciuntur in oppositum, quod hostis ille est fortior, et astutior, et occultior; facile est respondere, quia non permittitur tentare secundum totam suam potentiam et astutiam, immo reprimitur potestate divina.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod caro sit in nostra potestate; dicendum quod, etsi sit in nostra potestate secundum ordinem naturæ, tamen propter perversitatem concupiscentiæ, in multis et regnat ancilla, et servit domina, et nimius amor carnis facit ventrem Deum esse hominis; et ideo non est in nostra potestate, quousque liberemur de potestate corporis hujus adjuvante gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Tanta enim est vis amoris, ut amantem amato quodam modo subjiciat. Unde etsi filius sit in potestate patris, non est tamen patri facile occidere vel affligere filium, sed valde difficile : sic in proposito intelligendum est, quia [2] *nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam.*

5. Ad illud quod objicitur, quod bonum interius magis adhæret, dicendum quod, etsi magis adhæreat spiritui secundum quod spiritus est, non tamen magis adhæret secundum quod carnalis est : nunc autem fere omnes homines carnales sunt, nec [3] *permanet spiritus Dei in homine, quia caro est.*

6. Ad illud quod objicitur, quod diabolus

[1] Greg., *Moral.* lib. XXXI, in cap. XXX *Job*, quoad sensum. — [2] *Ephes.*, V, 29. — [3] *Gen.*, VI, 3.

tentat violentiis, dicendum quod nulli infert violentiam simpliciter : violentare tamen dicitur quodam modo propter immissionem aliquarum tribulationum, quæ non ita movent affectum, sicut carnis incitamenta, nisi caro ibi interponat partes suas.

## ARTICULUS III.

Consequenter, quantum ad tertium articulum, quæritur de quantitate peccati primorum parentum; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum primum peccatum potuerit esse veniale; secundo quæritur utrum fuerit remediabile, sive remissibile; tertio quæritur utrum inter cætera genera peccatorum fuerit magis grave.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum Adæ potuerit esse veniale* [1].

Ad opp. Utrum primum peccatum hominis fuerit, vel potuerit esse peccatum veniale; et quod sic, videtur. In egressu a rectitudine, prius curvatur aliquid parva obliquitate, quam magna : sed obliquitas magna est culpa mortalis, et parva est culpa venialis : ergo cum cecidit a statu rectitudinis innocentiæ, per veniale transivit ad mortale : ergo prius peccavit venialiter quam mortaliter.

2. Item consensum sive electionem præcedit appetitus; nihil enim eligimus, nisi prius illud appetamus : ergo ante consensum primi hominis fuit appetitus : sed ille appetitus erat ad illicitum : ergo erat peccatum, sed non mortale, quia nihil est mortale citra consensum : ergo veniale : prius igitur peccavit peccato veniali, quam peccato mortali.

3. Item contingit aliquid diligere inordinate, et supra Deum; contingit etiam aliquid diligere ordinate, et sub Deo : sed inter hæc duo cadit medium, videlicet diligere aliquid sub Deo, sed inordinate. Si igitur ab extremo in extremum pervenitur per medium, prius dilexit homo aliquid inordinate sub Deo, quam supra Deum : sed primum est mortale, secundum veniale : ergo, etc.

4. Si tu dicas, quod homo in primo statu existens non potuit peccare venialiter; ostenditur quod sic : primum, quia verbum otiosum est peccatum veniale quantum est de genere suo, cum non sit contra aliquod mandatum : sed Adam potuerat verbum otiosum dicere, et cum uxore sua jocari : ergo poterat in statu illo venialiter peccare.

5. Item quod potest in majus, potest in minus, quod est ordinatum ad illud : sed Adam poterat peccare mortaliter : sed peccatum mortale est majus, quam veniale : cum igitur Adam potuerit etiam primo peccare mortaliter, potuit primo peccare venialiter.

6. Item est ponere statum in quo non potest aliquis peccare venialiter, nec mortaliter, ut puta statum comprehensoris; et statum, in quo potest peccare venialiter et mortaliter, utpote statum viatoris; et statum in quo contingit peccare mortaliter, et non venialiter, sicut statum angeli lapsi : ergo erit ponere statum in quo contingeret peccare venialiter, et non mortaliter : sed hic non est status nisi hominis instituti : ergo, etc.

Sed contra : Peccatum veniale est propter impulsionem et pronitatem, quam homo habet ad illud : sed primus homo nullum habuit impulsum : ergo non potuit primo committere veniale peccatum. Fundam.

Item in primo homine nullus erat motus brutalis, sed quilibet erat secundum deliberationem rationis : sed peccatum committere cum deliberatione rationis, ubi nulla est pronitas, non potest esse nisi mortale : ergo, etc.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXIX, art. 3; et II *Sent.*, dist. XXI, q. II, art. 3 ; Scotus, II *Sent.*, dist. XXI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. II, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXI, art. 3, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXI, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. VIII; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXII, q. I.

Item regnum animæ adeo ordinatum erat, sicut dicit Augustinus [1], quod si ipsa servaret ordinem sub Deo, nihil exiret ejus imperium; ergo impossibile fuit hominem peccare, nisi prius a Deo se averteret : sed hoc est per mortale : ergo, etc.

Item angelus, propter dignitatem sui status, non solum peccavit moraliter, sed etiam irremediabiliter : ergo si status innocentiæ excedebat statum miseriæ in magna præcellentia, videtur quod illud, quod in nobis est modo modicum et leve, in statu illo esset magnum et grave : nulla igitur essent ibi levia et minuta peccata, sed omnia essent gravia et mortalia.

Item omne peccatum aufert innocentiam : sed quod auferebat homini innocentiam, auferebat immortalitatem; et quod auferebat immortalitatem, inferebat mortem; et quod inferebat mortem, erat mortale : ergo a primo (*a*) nullum peccatum poterat esse in primo homine, quod non esset mortale.

Item, si Adam primo commisisset veniale, quæro utrum potuisset pœnitere, an non : si non, ergo fuisset irremediabile; si sic, ergo propter veniale peccatum doluisset : ergo passibilis factus esset : et si passibilis, ergo et mortalis, cum eadem esset in eo ratio passibilitatis et mortis : ergo necesse fuit primum peccatum primi hominis vel esse mortale, vel esse irremediabile, vel quod aliquid esset veniale, et inferret mortem : quæ duo simul stare non poterant.

## CONCLUSIO.

*Peccatum primi hominis mortale fuit, nec veniale cujusvis generis esse potuit, licet secus aliqui sentiant.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod Adam primo peccato peccavit mortaliter, potuisset tamen peccare venialiter, non tamen omni genere venialis. Quoddam enim est veniale, quod est veniale ex genere actus, sicut dicere verbum otiosum, et mendacium jocosum, vel exire in risum dissolutum; et hoc est veniale non solum cum prævenit rationis judicium, sed etiam cum subsequitur : et hoc peccato dicunt Adam primo peccare potuisse. Est et aliud genus venialis peccati, quod dicitur veniale a *veniendo*, quia venit ex surreptione et pronitate naturæ corruptæ; et hoc prævenit, non subsequitur judicium rationis; et tali peccato dixerunt Adam peccare non potuisse propter ordinem originalis justitiæ, quo inferior potentia ita subdebatur superiori, quod nihil appeteret absque ejus imperio et dictamine; et hæc positio satis fuit probabilis. Verumtamen communiter non approbant eam doctores theologiæ; nam improbabilitatem habet, si quis attendat ad perfectionem status, et regulam rectitudinis in qua erat; a qua etiam cum nullum haberet impellens, exire non poterat nisi contemnendo divinam justitiam, et fœdando suam innocentiam, et corrumpendo naturam suam : quæ omnia faciunt primam culpam Adæ non venialem, sed mortalem fuisse, nec potuisse aliter esse. Et ideo est communis opinio, quam hodie approbant doctores, quod Adam in statu innocentiæ primo peccato peccavit mortaliter, nec primum ejus peccatum veniale esse potuit. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt (*b*).

Opinio aliorum.

Veniale peccatum cur sic dictum.

Opinio propria.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod prius est pervenire ad parvam obliquitatem, quam ad magnam; dicendum quod verum est, ubi est curvitas paulativa, et per successionem : ibi autem potius fuit fractio, quam curvatio : vel si curvatio dici debet, primo incepit in consensu, qui fuit mortale peccatum, et ita inter rectitudinem et illam obliquitatem non intercedit medium. Et si tu quæras, unde hoc; dico quod hoc non fuit propter immediatam oppositionem rectitudinis ad peccatum mortale, sed quia in tali subjecto, quod quidem vel oportebat esse sanum, vel mortuum.

[1] Aug., *de Civ. Dei*, lib. XIV, c. x.

(*a*) *Suppl.* ad ultimum. — (*b*) *Edit. Ven.* ostenditur.

2. Ad secundum quod objicitur, quod appetitus præcedit consensum, dicendum quod verum est : sed appetitus, qui præcessit consensum primorum parentum, non fuit libidinosus, sed naturalis : ex tunc autem incepit esse libidinosus, quando voluntas deliberativa consensit, et tunc incepit etiam esse mortalis; et ita non ante cœpit peccatum esse, quam esse mortale.

3. Ad illud quod objicitur, quod medium est inter diligere ordinate sub Deo, et inordinate supra Deum; dicendum quod, etsi sit medium comparando statum ad statum simpliciter, comparando tamen ad hominem illum, non cadebat medium. Ratio autem hujus erat propter magnam approximationem ad Deum, ob quam nihil poterat inordinate diligere, quin per hoc Deo injuriam faceret, ac per hoc supra Deum diligeret.

4. Ad illud quod objicitur, quod poterat dicere verbum otiosum, quod est veniale; dicendum quod verbum otiosum ei fuisset mortale propter status perfectionem. Unde quod dicitur aliquod peccatum esse veniale generaliter, sive de genere sui actus, hoc intelligendum est respectu naturæ lapsæ.

5. Ad illud quod objicitur : « Quod potest in majus, potest in minus; » dicendum quod illud non est semper verum; quia non est hominis potentia aliquando ita ordinata ad minus, sicut ad majus. Unde majus est hominem mori, quam febricitare; facilius tamen potest aliquis alicui inferre mortem, quam febrem : sic et homo primus citius potuit se occidere, quam debilitare, id est, prius mortaliter, quam venialiter peccare.

6. Ad illud quod objicitur, quod quartus status esse deberet, in quo posset tantum venialiter peccare, dicendum quod illum statum nullo modo convenit esse. Quod enim aliquod peccatum sit veniale alicui, hoc est propter magnam pronitatem, quam habet ad peccandum, et difficultatem quam habet ad bene faciendum : et ubi hæc sunt, est facilitas ad mortale : et ita nunquam est ponere statum in quo peccetur venialiter, in quo non possit peccare mortaliter : est tamen ponere e converso statum, scilicet in quo contingit peccare mortaliter, et non venialiter, propter defectum pœnitentiæ : hujusmodi autem est status dæmonum.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIII, memb. 5; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. II, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XXI, art. 3, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum hominis potius quam angeli fuerit remediabile, vel remissibile* [1].

Utrum peccatum quod primo secutum est ex tentatione illa, fuerit remissibile, vel irremissibile; et quod irremissibile, videtur. Augustinus (*a*), *de Mirabilibus sacræ Scripturæ*, loquens de angelo, dicit quod resurgere non potuit, quia de sublimissimo statu cecidit : sed homo cecidit de nobilissimo gradu et statu, quem potuit habere in via : ergo si non potuit resurgere dæmon, pari ratione nec homo. Ad opp.

2. Item peccatum ad quod nullam habet homo inclinationem, nullam habet excusationem : et quod omni caret excusatione, non est dignum remissione : sed peccatum quod omnino ineptum est ad remissionem, est irremissibile : ergo peccatum illud est irremissibile, quod fit sine aliqua inclinatione : sed tale fuit peccatum quod consecutum est ex prima tentatione : ergo, etc.

3. Item morbus qui totam naturam inficit, est incurabilis, quia omnino sanitatem et principium sanitatis expellit : sed peccatum quod ex primaria tentatione subsecutum est, totam naturam humanam infecit : videtur igitur quod fuerit morbus incurabilis.

4. Item Adam, antequam peccaret, non solum habuit naturalia, sed etiam gratuita, sicut ostenditur infra, et hoc innuit Glossa in *Lucam*, ubi dicit quod homo vulneratus fuit in naturalibus, et expoliatus gratuitis :

(*a*) Lib. *de Mirabilib. S. Script.*, inter opera S. Aug., Append. t. III, edit. Benedict.

angelus vero non habuit gratuita, sed solum naturalia, sicut ostensum fuit supra : ergo majorem corruptionem fecit peccatum hominis in homine, quam peccatum angeli in angelo : sed peccatum quod magis corrumpit, minus est aptum sanari : ergo si peccatum angeli fuit irremediabile, multo fortius peccatum hominis.

Fundam. Sed contra : Pœnitentia est via ad veniam, vel ad merendum : sed primus parens, postquam peccavit, potuit pœnitere, quod patet, quia doluit, et pœnituit : ergo potuit veniam et misericordiam invenire : ergo peccatum ejus fuit remissibile.

Item dignum est quod qui ab alio dejicitur, ab alio adjuvetur : sed homo, cum peccavit, alio tentante dejectus est : ergo decuit ipsum habere præsidium et adjutorium ad resurgendum : sed illo habito, peccatum hominis est remissibile : ergo, etc.

Item peccatum primi hominis totam naturam humanam infecit : ergo si irremissibile fuisset, tota humana natura damnata fuisset : ergo divina providentia et dispositio, quæ hominem fecerat propter beatitudinem, fuisset frustrata, et ita esset vana.

Item non est majoris stabilitatis culpa quam gratia, nec demeritum quam meritum : ergo si culpa Adæ fuisset irremissibilis, gratia præcedens fuisset inamissibilis : ergo si gratiam potuit amittere, pari ratione potuit a culpa resurgere. Quæstio est igitur, propter quid remissibile fuerit peccatum humanum, non angelicum.

## CONCLUSIO.

*Peccatum quod primam hominis tentationem secutum est, remissibile fuisse, nemo negare debet, cum a voluntate vertibili manaverit atque ab homine mortali, et per transgressionem excusabilem.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod primum peccatum hominis, quod ex tentatione diaboli subsecutum est, remissibile fuit. Et si quæratur ratio hujus, dicendum quod ex tribus rationibus una potest ratio sufficiens colligi. Remissibile namque fuit peccatum primi hominis, quia erat in carne mortalis, in voluntate vertibilis, in transgressione excusabilis. Carnis mortalitas faciebat remissibilitatem : potuit enim divina justitia severitatem et æquitatem sui judicii in homine exercere præter æternam damnationem, in hoc quod hominem peccatorem morti tradidit, et hominis innocentis mortem pro satisfactione suscepit, ut sic exerceretur in homine severitatis vindicta pro culpa perpetrata : ut quemadmodum homo voluntarie peccando Deum deseruerat, et seipsum morte culpæ occiderat, sic spiritus invitus desereret corpus, et mors exigatur in pœna, sicut commissa fuerat in culpa. Angelus autem per naturam immortalis erat, nec mori poterat nisi morte æterna : non enim erat alia via exercendi in ipsum justitiæ severitatem, nisi per mortem damnationis æternæ : et sic carnis mortalitas multum facit ad hoc, quod peccatum hominis esset remissibile. Voluntatis vertibilitas ad hoc nihilominus faciebat : quia enim homo conditus est in vertibilitate arbitrii, quæ non tantum debebat esse in eo ad momentum, sed etiam ad tempus diuturnum, quia longo tempore debebat esse viator; hinc est quod, sicut gratia adveniens ejus voluntati non abstulit vertibilitatem ad malum, sic culpa superveniens non abstulit potentiam revertendi ad bonum; et sicut potuit transgredi, ita potuit conteri; et sicut per culpam pervenit ad iram divinam, sic per pœnitentiam rediit ad gratiam. Hoc autem angelus non habuit, sicut ostensum fuit supra, distinctione VII, propter brevitatem spatii merendi, postquam voluntas ejus vertibilitatem habere non poterat, sicut ibidem ostensum est. Excusabilitas etiam in culpa faciebat ad peccati hominis remissibilitatem : quia enim alio suggerente cecidit, dignum fuit per alium sublevari : et ideo competebat sibi mediatorem habere : et quia lapsus non potest resurgere sine manu sublevante, et inimicus non potest reconciliari sine mediatore interveniente, hinc est

quod peccatum hominis fuit remissibile, non peccatum angeli : quia homo per alium cecidit, alium debuit habere adjutorem et relevatorem ; angelus vero non, quia cecidit per semetipsum : et hæc est ratio, quam Magister reddit in littera. Et sic patet, quod triplex est ratio, quare peccatum hominis remissibile fuit ; et istæ tres concurrentes reddunt unam rationem integram. Inter has tamen præcipua est ratio, quæ medio loco posita est, scilicet vertibilitas voluntatis post lapsum, per quam homo susceptibilis erat pœnitentiæ, mediante qua ad veniam poterat pervenire. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes peccatum hominis, quod ex prima tentatione secutum est, fuisse remissibile.

1. Ad illud quod objicitur, quod cecidit de nobilissimo statu, dicendum quod, quamvis homo esset in statu sublimi, non tamen sic dicitur de sublimissimo statu cecidisse, sicut angelus : angelus enim proximus erat gloriæ, adeo quod uno solo motu conversionis ad Deum poterat effici gloriosus : non sic fuit de homine ; et ideo non est simile.

2. Ad illud quod objicitur, quod homo nullam habuit inclinationem ; dicendum quod, etsi non habuit inclinativum interius, habuit tamen impulsivum exterius, ratione cujus aliquo modo fuit peccatum ejus excusabile : esto tamen quod excusabile non esset in se, nihilominus excusabile factum est, quando homo incœpit de sua transgressione dolere.

3. Ad illud quod objicitur, quod tota natura est corrupta ; dicendum quod, etsi corrupta sit tota quantum ad totam posteritatem quæ seminaliter ex Adam procedit, nihilominus tamen remansit ipsi Adæ semen, in quo benedictæ sunt omnes gentes, id est Christus, in quo nulla fuit corruptio : immo membrum sanissimum fuit, et ideo sua cauterizatione cætera membra a fæce peccati curavit. Remansit etiam in homine aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis, quæ non fuit in eo extincta, qua movente et instigante potuit peccatum detestari, et detestando ad Deum reverti, et revertendo curari.

4. Ad illud quod objicitur, quod homo habuit naturalia et gratuita, quando peccavit ; dicendum quod, etsi aliquod donum amiserit in peccando, quod Lucifer non perdidit, quia non habuit, naturæ tamen rectitudo non est adeo obliquata in homine, sicut fuit in diabolo ; et non tam improbe et pertinaciter adhæsit ei quod appetiit, sicut angelus, qui nullum habuit retardativum.

## QUÆSTIO III.

*An primum peccatum fuerit gravissimum omnium peccatorum* [1].

Utrum peccatum, quod ex illa tentatione subsecutum est, fuerit gravissimum omnium peccatorum ; et quod sic, videtur. Augustinus, in libro XIV *de Civitate Dei* [2] : « Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas. » Ex quo verbo elicitur tale argumentum : Ubi major est ad obediendum facilitas, ibi major est culpa in contemnendo : sed primo homini obedire fuit facillimum : ergo in transgressione illa fuit peccatum maximum. Fundam.

Item per Augustinum, ibidem : « Obedientia secundi hominis eo est prædicabilior, quo factus est obediens usque ad mortem. » Ex quo verbo potest elici tale argumentum : Sicut qui est obediens usque ad mortem, habet maximum meritum in obediendo, et est maxime laudabilis, sicut fuit Filius Dei ; sic qui sic est inobediens ut etiam non desistat propter timorem mortis, maxime culpabilis est et vituperabilis ; sed talis fuit inobedientia primorum parentum, qui comminatione mortis non timuerunt transgredi divinum mandatum : ergo videtur

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIII, memb. 3 ; S. Thom., II-II, q. CLXIII, art. 3 ; et II *Sent.*, dist. XXI, q. II, art. 2 ; Scot., II *Sent.*, dist. XXI, q. I ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. II, art. 2 ; Richard., II *Sent.*, dist. XXI, art. 3, q. II ; Durand., II *Sent.*, dist. XXI, q. III ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXI, q. IV ; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXI, q. I. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XV.

quod illud peccatum fuerit maximum.

Item tanto gravius est peccatum, quanto magis corrumpit, quia peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis : sed peccatum primorum parentum fuit maxime corruptivum, quia non solum ipsos corrupit, sed etiam totum genus humanum : ergo fuit omnium peccatorum maximum.

Item tanto gravius est peccatum, quanto majori pœna punitur per justum Dei judicium : sed peccatum primorum parentum punitum fuit pœna mortis et exhæredationis in se et in suis posteris, et hæc maxima est omnium pœnarum : ergo illud peccatum fuit maximum.

Ad opp. Sed contra : Minus est peccatum remissibile, quam irremissibile : sed peccatum illud fuit remissibile, ut supra probatum est : multa autem peccata sunt irremissibilia : ergo, etc.

Item gravius est peccatum quod nullo modo est excusabile, quam quod aliquam habet excusationem : sed peccatum parentum primorum aliquam habet excusationem in hoc, quod factum est ad alienam instigationem ; peccatum autem in Spiritum sanctum colorem excusationis non habet : ergo peccatum illud non fuit peccatum gravissimum.

Item tanto gravius est peccatum, quanto ex majori libidine procedit : sed in primis parentibus regnavit minime libido et voluntatis improbitas, cum eorum natura esset munda et sana : ergo videtur quod illa transgressio ex inobedientia non fuerit maxima.

Item gravius est peccatum quod est contra naturam, et rationem, et institutionem divinam, quam quod solum est contra divinum mandatum : sed peccatum primorum parentum, quod ex illa tentatione secutum est, nec fuit omnino contra naturam, nec contra rationem, sed solum contra divinam institutionem : nam nec natura, nec ratio per se dictabat de illo ligno non esse edendum ; multa autem sunt peccata, quæ sunt contra naturam, et rationem, et institutionem divinam, quæ nos appellamus peccata contra naturam : ergo non videtur quod illa primorum parentum transgressio omnium peccatorum fuerit maximum (*a*).

CONCLUSIO.

*Peccatum Adæ non fuit gravissimum propter ingratitudinem majorem, neque propter libidinis intensionem, sed propter extensam in genere humano maximam læsionem.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum multis modis possit dici peccatum unum gravius et majus altero, ad præsens attendendum est, quod tribus modis dicitur unum peccatum esse gravius altero : aut propter majorem libidinem, aut propter majorem ingratitudinem, aut propter majorem corruptionem. Si primo modo loquamur, sic peccatum illud nec fuit maximum simpliciter, nec maximum omnium peccatorum humanorum : ex majori enim libidine diabolus peccavit, et etiam multi filii Adæ ex majori libidine peccant, quam peccaverit primus parens. Si vero secundo modo dicatur peccatum majus, scilicet quantum ad ingratitudinem, sic peccatum Adæ non fuit maximum simpliciter, maximum tamen fuit omnium humanorum. Maximum namque simpliciter non fuit, quia diabolus ex majori ingratitudine peccavit, cum plura bona in sua creatione perceperit, et de sublimiori statu lapsus fuerit ; fuit tamen maximum omnium humanorum, quia in nobiliori statu et altiori erat, quam aliquis posterorum suorum, qui lapsus fuerit in peccatum : et ideo maxime judicatur fuisse ingratus. Si autem dicatur tertio modo peccatum majus altero ratione majoris læsionis, sic quodam modo fuit maximum omnium, et quodam modo non. Major enim læsio dupliciter potest intelligi et esse, scilicet intensive et extensive : intensive loquendo, peccatum Adæ non fuit maximæ læsionis, quia non adeo depravavit voluntatem suam, sicut multa peccata depravant ; extensive vero loquendo, peccatum illud maximæ læsionis fuit, quia nullum

(*a*) *Edit. Ven.* maxima.

peccatum est, quod tot personis nocuerit, et in tot pertranseat, sicut illud peccatum, quod perpetratum fuit ex tentatione primaria : et ita quodammodo fuit gravissimum, quodammodo non.

Ex hoc patet responsio ad rationes ad utramque partem adductas : utræque enim secundum diversas vias verum concludunt, sicut aspicienti satis planum est.

# DISTINCTIO XXII

## DE HOMINIS TRANSGRESSIONE.

De origine illius peccati.

Hic videtur diligenter investigandum esse quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quamdam elationem in animo hominis præcessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere, *super Genesim*, ita inquiens [1] : » Non est putandum quod homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati sciret quam falso de se præsumpserit, et quod non bene se habet natura si a faciente recesserit. » Item in eodem [2] : « Quomodo verba tentatoris crederet mulier, Deum se a re bona et utili prohibuisse, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis, et de se superba præsumptio, quæ per tentationem fuerat convincenda, aut perimenda? Denique non contenta suasione serpentis, aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu : nec credens se inde posse mori, forte putavit Deum alicujus causa significationis illa dixisse : ideo manducavit, et dedit viro suo fortassis cum aliqua suasione, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir [3]. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare fœminam, nisi per serpentem, ita nec virum, nisi per fœminam, ut sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. In muliere vero quæ rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasione ejus, quamvis instinctu adjuvaret interius, quod per serpentem gerebat exterius. » Ex prædictis, tentationis modus atque progressus insinuatur ; necnon etiam quod prædiximus, innui videtur, scilicet quod tentationem præcesserat aliqua elatio, et præsumptio in mente hominis.

Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente.

Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit, cum auctoritas tradat ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione, sed propria superbia cecidit ; hominis vero curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium resurgere potuit. Quocirca prædicta verba Augustini pium ac diligentem lectorem efflagitant : quæ sic intelligere sane quimus : Non dejiceretur homo in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda præcessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus : Diabolus tentando dixit : *Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum* : quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quædam, et amor propriæ potestatis ; ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Sug-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. V, n. 7. — [2] *Ibid.*, c. XXX, n. 39, aliquibus verbis immutatis. — [3] *Ibid.*, c. XXVII, n. 34.

gestione igitur peccavit, quia tentatio præcessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pœna peccati.

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quadam, putans esse verum quod diabolus dicebat. Et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus inquiens : « Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba præsumptio? » Et quod ibi sequitur, scilicet : « Quæ per tentationem fuerat convincenda, vel perimenda; » ad mulierem referendum est, ut intelligatur *quæ* mulier, non quæ elatio, fuerat per tentationem, etc. Quæ fuerit elatio mulieris.

Solet quæri, utrum illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus, quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier : non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quoniam si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus : poterat enim aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam, esca illa percepta. Unde Augustinus *super Genesim* [1] : « Cum Apostolus Adam prævaricatorem fuisse ostendat dicens [2] : *In similitudinem prævaricationis Adæ*, seductum tamen negat, ubi ait : *Adam non est seductus, sed mulier :* unde et interrogatus non ait, Mulier seduxit me; sed [3] : *Dedit mihi, et comedi.* Mulier vero dixit [4] : *Serpens seduxit me.* Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut Deos futuros : tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, accepta illa esca, non esse mortuam; nec tamen eum arbitror, si jam spirituali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. Quæ fuerit elatio viri, an crediderit, et voluerit quod mulier.

» Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit, Adam scilicet, vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem, et nimia præsumptione elata credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de pœnitentia, et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare, et a se alienatam relinquere, ne periret, arbitrans illud esse veniale, non mortale delictum. Unde Apostolus ait [5] : *Adam non est seductus.* Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus, prior scilicet, vel in eo in quo mulier; ut scilicet crederet illud esse verum [6] : *Eritis sicut dii;* sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per pœnitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit, qui de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit [7]. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit, ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire : non quidem Quis plus peccaverit, Adam vel Eva.

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, n. 58. — [2] I *Tim.*, II, 13, 14. — [3] *Gen.*, III, 12. — [4] *Ibid.*, 13. — [5] I *Tim.*, II, 14. — [6] *Gen.*, III, 5. — [7] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, n. 59.

carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus : quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. » Ex his datur intelligi, quod mulier plus peccaverit, in qua majoris tumoris præsumptio fuit : quæ etiam in se, et in proximum, et in Deum peccavit; vir autem tantum in se, et in Deum. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est, cui dictum fuit : *In dolore paries filios,* etc.

Quid prædictæ sententiæ adversari videatur.

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus, *super Genesim,* de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait [2] : « Dixit Adam [3] : *Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi.* Non dicit : Peccavi. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam [4] mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum dicens : *Serpens decepit me, et comedi*, in impari sexu, sed pari fastu. » Ecce hic dicit Augustinus quia parem fastum habuit mulier cum viro : pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti; sed disparem, et in muliere multo majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur, quod voluit esse sicut Deus; dicit enim Augustinus, super illum locum Psalmi [6] : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam :* « Rapuit Adam, et Eva præsumentes, ut diabolus, de divinitate : rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. » Item super illum locum [7] : *Deus, quis similis tibi?* « Qui per se vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo : ut diabolus qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto, sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. » Item super illum epistolæ locum [8] : *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo* [9] : « Sed quia non usurpavit quod suum non esset, ut diabolus et primus homo. »

Quorundam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.

Ideo quibusdam videtur, quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse, et ideo falsum esse quod diabolus promittebat, cognovit. Et licet divinitatis æqualitatem concupierit, non tamen adeo exarsit, nec tanta est affectus ambitione, sicut mulier, quæ illud fieri posse putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis surreptio movit; sed non ita, ut illud verum, vel possibile, fore putaret. Aliis autem videtur ideo dictum esse, quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta, illud voluit, sicut, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est, in humanam naturam : cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse, quia, etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

Objectio contra id

His autem opponi solet hoc modo : tribus modis, ut Isidorus ait [10], peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius est infirmitate peccare, quam igno-

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, n. 50. Id., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XI, n. 2. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XXXV, n. 47. — [3] *Gen.*, III, 12. — [4] Aug., *ibid.*, n. 48. — [5] *Gen.*, III, 13. — [6] *Ps.* LXVIII, 5. — [7] *Ps.* LXX, 19. — [8] *Philip.*, II, 6. — [9] Aug., *in Joan.* tract. XVII, n. 16. — [10] Isid.

rantia; graviusque industria, quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit; Adam vero ex industria, quia *non fuit seductus*, ut Apostolus ait [1]. Ad quod dicimus, quia licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, quod putavit verum esse quod diabolus suadebat; non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit. Quod dictum est, virum minus peccasse.

[2] Est enim ignorantia, quæ excusat peccantem, et est ignorantia talis quæ non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur. Quod ignorantia alia excusat, alia non.

Est autem ignorantia triplex : eorum scilicet qui scire nolunt cum possint, quæ non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum, qui volunt, sed non possunt, quæ excusat, et est pœna peccati, non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes, vel proponentes scire, quæ neminem plene excuset; sed fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus, *ad Valentinum* [3] : « Eis aufertur excusatio, qui mandata Dei noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse, quia in eis qui intelligere noluerunt, ipsa ignorantia peccatum est; in eis vero qui non potuerunt, pœna peccati. Ignorantia vero quæ non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. » Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere, non ignoraverit. De triplici ignorantia : quæ excusat, et quæ non.

Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest, quia ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa extitit, ut fieret deterior : in alio, quia in diabolo qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit : et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti [4] plenius tractabimus, cum origo mali, et in qua re coalescat, investigabitur. Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta

Si vero quæritur, utrum voluntas illud peccatum præcesserit; dicimus, quia peccatum illud et in voluntate, et in actu consistit : et voluntas actum præcessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit : atque ex diaboli persuasione, et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, qua justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit : et ipsa voluntas iniquitas fuit. An voluntas præcesserit illud peccatum.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Hic videtur diligenter investigandum, etc.

Supra egit Magister de lapsu hominis in comparatione ad diabolum tentantem; in hac vero parte agit quantum ad hominem transgredientem. Dividitur autem pars ista in duas partes : in prima determinat de peccato primorum parentum, quantum ad genus; in secunda vero, quantum ad radicem, utrum scilicet fuerit ex industria, an ex ignorantia, ibi : *His autem opponi solet hoc* Divisio.

[1] I *Tim*, II, 14. — [2] Isid., *ibid.*; Greg., *Moral.* lib. XXV, c. XXVI. — [3] Aug., *de Grat. et Liber. Arb.*, c. III, n. 5, quoad sensum. De his etiam lib. *de Nat. et grat.*, c. XVII, n. 19. — [4] Dist. XXXIV.

*modo*. Prima pars habet tres : in prima determinat de genere primi peccati generaliter; in secunda vero, de genere peccati viri et mulieris specialiter, ibi : *Et talis quidem elatio est in mente mulieris*; in tertia vero determinat quis eorum peccaverit magis graviter, ibi : *Ex quo manifeste animadverti potest*, etc. Quælibet autem harum partium dividi potest in duas : nam in qualibet primo determinat veritatem; in secunda removet dubitationem. Secunda vero pars principalis, in qua determinat de peccato quantum ad radicem, dividitur in tres partes : in prima inquirit utrum peccatum illud ex ignorantia processerit, et per illam excusari habeat; in secunda vero quærit unde processerit primi peccati malitia, ibi : *Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura*, etc.; in tertia vero inquirit, cum peccatum illud fuerit a voluntate, utrum primo ante voluerit, quam peccaverit, ibi : *Si vero quæritur utrum voluntas peccatum illud præcesserit*, etc. Subdivisiones partium et intellectus satis apparent : primo enim Magister determinat de ipsa culpa primorum parentum in se; secundo vero, prout comparari habet ad radicem ignorantiæ.

DUB. I.

Si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret.

Contra : Ita contrahit homo massam carnis a muliere, sicut a viro, et magis : si ergo originale peccatum contrahimus ex corruptione massæ damnatæ, ita contraheret originale peccatum ex corruptione mulieris, sicut ex corruptione viri.

Resp. Dicendum quod, quia principale principium propagationis residet penes virum, potestas servandi justitiam maxime penes virum residebat, et Deus hanc viro servandam commiserat : et ideo, si vir non peccasset, posteri originali justitia non carerent. Ad illud ergo quod objicitur de muliere, respondetur dupliciter : vel quod homo tunc ex parte mulieris contraheret corruptionem pœnalitatis, non corruptionem fœditatis, quæ principaliter habet ortum ex parte viri; vel certe, quod probabilius videtur, vir mulieri commixtus amplius non esset : sic enim Deus aliam novam formasset, hoc salvo quod sententia damnationis mortis et corruptionis permansisset in ea.

DUB. II.

Tribus modis, ut Isidorus ait, peccatum geritur, scilicet, etc.

Contra : Beda dicit quod quatuor sunt nobis inflicta propter primum peccatum, videlicet infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia : ergo cum omnia ista sint peccatorum principia, videtur divisio Isidori insufficiens esse, quæ ponit tantum tria membra.

Item, sicut ignorantiæ opponitur industria, ita infirmitati opponitur potentia : ergo sicut ponitur aliud genus peccati esse ex ignorantia, et aliud esse ex industria, similiter deberet aliud poni ex infirmitate, aliud ex potentia.

Resp. Dicendum quod ista divisio peccati accipitur penes corruptionem virium animæ, ita quod ignorantia respicit rationalem, infirmitatis irascibilem, et malitia respicit concupiscibilem, et vocatur hic idem peccatum ex industria, et ex malitia : ideo cum omnes vires motivæ sub his tribus comprehendi possint, omne peccatum quod fit in statu naturæ lapsæ, ad ista tria genera habet reduci. Ad illud vero quod objicitur de concupiscentia, dicendum quod illud membrum non distinguit contra alia, quia, sicut idem Beda dicit, concupiscentia ex omnibus his est contracta : et ideo penes concupiscentiam non sumitur aliqua differentia, cum omnia peccata procedant ab ipsa. Sicut enim dicit Augustinus, dum lex prohibet concupiscentiam, prohibet omne malum. Ad illud quod objicitur, quod potentia opponitur infirmitati, sicut industria ignorantiæ; dicendum quod industria stat ibi pro malitia, quam concomitatur scientia. Quare autem pecca-

tum ex malitia dicatur ex industria, infra patebit, cum agetur de peccato in Spiritum sanctum.

DUB. III.

Est autem ignorantia, etc.

Innuit Magister quod ignorantia eorum qui scire nolunt, cum possint, non excusat. Contra : quia, sicut dicit Philosophus [1], omnes homines naturaliter scire desiderant: sed quod naturale est, nullo modo assuescit in contrarium : ergo videtur quod nullus homo scientiam respuat. Item sic se habet scientia ad intellectum, sicut se habet pax ad affectum : sed quia pax est perfectio affectus, nullus est qui non appetat pacem, sicut dicit Augustinus [2] : propter pacem enim bellant omnes, quicumque bellant : ergo videtur similiter quod nullus scientiam respuat.

Resp. Dicendum quod, sicut contingit aliquid nosse in universali, et ignorare in particulari, sic contingit aliquid appetere in universali, et tamen contemnere in particulari. Et hoc patet. Omnis homo appetit beatitudinem : illam tamen beatitudinem, quam Christiani expectant, multi sunt qui aspernantur et recusant : et primus quidem appetitus est a voluntate naturali, secundus est a voluntate electiva : et per hunc modum est in proposito. Et si omnes homines natura scire desiderent et velint esse scientes; scientiam tamen mandatorum Dei plurimi aspernantur. Et sic patet responsio ad illa duo objecta : nam scientiam recusare, hoc non est naturæ, sed voluntatis electivæ. Et sic etiam, etsi pacem in universali nullus recuset, tamen hunc modum pacis, vel illum, multi refugiunt : et ideo confugiunt ad bellum.

DUB. IV.

Non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras.

Contra : Cum ignorantia sit pura privatio, et nihil appetatur nisi sub ratione boni et utilis, videtur quod ignorantia non possit affectari, vel ad eam confugi. Præterea nihil amatur, nisi cognitum : sed ignorantiæ tenebræ non cognoscuntur : ergo videtur quod ad eas nullus confugiat.

Resp. Dicendum quod quædam appetuntur propter aliquid appetibile et delectabile quod habent in se, sicut bona spiritualia et corporalia; quædam appetuntur propter bonum quod ad ea consequitur, et ex ipsis elicitur; sicut aliquis appetit angustias et tribulationes, ex quibus pervenit homo ad perfectionem in merito et præmio. Quædam appetuntur propter comparationem majoris mali, sicut aliquis, ne capiatur, projicit se de alto : et illud proprie non est appetere, sed ad ipsum confugere : et per hunc modum intelligendum est esse in proposito. Quia enim homo timet deprehendi in scelere, ideo fugit lucem [3] : *non enim venit ad lucem, ne arguantur opera ejus*. Et quia non contingit fugere lucem nisi in tenebris et per tenebras, ideo *oculus adulteri observat caliginem* [4], et qui vult male facere, divinorum mandatorum requirit ignorantiam : non quia illam propter se appetat, sed quia refugit sceleris deprehensionem, et amat delectationem, quam habet in sceleris perpetratione.

DUB. V.

In ipso enim et in alio causa extitit, ut fieret deterior.

Contra : sic videtur quod homo non peccasset, nisi diabolus fuisset : et hoc videtur falsum, quia homo habebat liberum arbitrium vertibile : ergo circumscripta omni tentatione diaboli, in malum poterat consentire, ac per hoc peccare. Item Augustinus probat quod alio auctore nullus potest fieri deterior, in principio *LXXXIII Quæstionum* [5], quia nec a minori, nec a pari, nec a superiori. Minor enim non potest; par æquali non prævalet; superior non vult, quia nihil est superius bono, nisi bonum, et bonum non vult bonum deteriorare.

Resp. Dicendum quod absque dubio nulla

[1] Arist., *Metaphys.* lib. I, cont. 1. — Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XII, n. 1. — [3] *Joan.*, III, 20. — [4] *Job*, XXIV, 15. — [5] Aug., *de divers. LXXXIII Quæst.*, q. III.

tentatione pellente homo peccare poterat, sicut patet in Lucifero qui peccavit sine impulsu alieno, qui etiam excellentior erat homine primo : Magister autem loquitur supponendo modum peccandi, secundum quem (*a*) homo lapsus est, videlicet ad suggestionem diaboli : et ideo dicit quod in ipso homine, et in diabolo erat quod homo fieret deterior; sed aliter, et aliter : quia diabolus solum erat causa inducens, et quasi adminiculans; sed homo fuit causa efficiens et consummans. Et quia omne peccatum quod facimus, quodam modo habet ortum a peccato primo propter corruptionem, quæ inolevit per originalis transfusionem; hinc est quod non solum primus parens deterioratus dicitur fuisse a diabolo ; imo etiam omne peccatum dicitur esse ab ipso. Unde Hieronymus, *super Hieremia*, in originali dicit : « Quidquid peccamus, quidquid nocte et die malorum operum perpetramus, imperium est dæmonum, quia vel omne peccatum procedit ex suggestione dæmonum immediata, vel ex illa suggestione dæmonum primaria. Et sic patet illud quod Magister dicit in littera. Nec obstat illud Augustini, qui intelligit de principali agente, volens ostendere quod corruptionis primariæ nullus potuit esse principalis auctor, nisi (*b*) ipse homo.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa duo incidit hic quæstio. Primo igitur quæritur de culpa primorum parentum in se quantum ad inordinationem affectus; secundo vero quæritur in comparatione ad ignorantiam intellectus. Et circa primum quæruntur tria : primo quæritur quo genere peccati mulier peccaverit; secundo, utrum quod mulier appetiit, vir concupierit; tertio vero quæritur quis horum gravius peccaverit.

### QUÆSTIO I.

*An mulier peccaverit peccato superbiæ* [1].

Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod mulier peccaverit peccato superbiæ [2] : *Initium omnis peccati, superbia;* et iterum [3] : *A muliere initium peccati :* ergo mulier peccavit peccato superbiæ. Fundam

Item Augustinus, in libro *de Virginitate :* « Diabolus in cœlo voluit esse sicut Deus : cadens autem persuasit homini similitudinem suæ voluntatis. » Ergo si persuasit mulieri, et mulier persuadenti consensit, peccavit igitur peccato superbiæ.

Item hoc videtur ratione. Impossibile erat hominem deordinari in potentia inferiori, nisi prius deordinaretur in superiori : ergo non poterat prius inordinate converti ad bonum inferius, vel exterius, quam converteretur ad bonum superius : sed converti inordinate ad bonum superius, hoc est superbia : ergo primum peccatum mulieris non potuit esse nisi superbia.

Item mulier voluit manducare pomum : hoc non fuit propter famem, vel appetitum delectandi in cibo, cum nulla esset in gustu ejus deordinatio : igitur hoc fuit, quia aliquid spirituale per illius cibi comestionem intendebat : hoc autem non erat, nisi esse sicut Deus, quod diabolus promiserat : ergo, etc.

Sed contra videtur quod primum peccatum mulieris fuerit inobedientia : primo, quia hoc innuit textus [4] : *Quis indicavit tibi quod nudus esses, nisi quia de ligno, de quo præceperam tibi ut non comederes, comedisti?* Secundo, quia hoc confirmat Apostolus [5] : *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi,* etc. Et iterum [6] : *Per unius inobedientiam mors intravit in mundum.* Postremo hoc expressius declarat Augustinus [7], *de vera Religione*, ubi ait :

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CIII, memb. 1; S. Thom., II-II, q. CLXII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXII, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXII, q. I. — [2] *Eccli.*, X, 15. — [3] *Ibid.*, XXV, 33. — [4] *Gen.*, III, 11. — [5] *Rom.*, V, 19. — [6] *Ibid.*, 12. — [7] Aug., *de vera Relig.*, c. XX.

(*a*) *Edit. Ven.* quod. — (*b*) *It.* nec.

« Adam propter transgressionem inobedientiæ de paradiso ejectus est. » Si ergo primum peccatum hominis fuit inobedientia, non ergo videtur quod fuerit superbia.

Item, quod peccatum primum fuerit gula, videtur primo per hoc quod innuit [1] : *Vidit igitur mulier lignum quod esset ad vescendum suave.* Secundo hoc confirmat Evangelium, quia Christus primo fuit tentatus a diabolo de gula, sicut legitur [2] : *Dic ut lapides isti*, etc. Sed eo ordine tentationis tentavit primum hominem, quo tentavit Christum, sicut sancti dicunt. Postremo hoc expressius declarat Ambrosius [3] in illo hymno : *Quando pomi noxialis morte morsu corruit* (*a*). Si igitur peccatum primum fuit gula, ergo non fuit superbia, cum sint diversa peccatorum genera, et unum et idem simul et semel in diversis generibus esse non possit.

Item videtur quod primum peccatum mulieris fuerit avaritia : primo per textum [4] : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Hoc promisit diabolus, et hoc primo cecidit in mulieris appetitum : sed appetere multitudinem scientiæ plus quam debet, hoc est avaritiæ, sicut dicit Gregorius. Deinde hoc confirmat Apostolus [5] : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Sed peccatum mulieris omnium aliorum peccatorum radix fuit. Postremo hoc ipsum expresse declarat Glossa super illud Psalmi [6] : *Quæ non rapui*, etc.; ubi dicit quod Eva voluit rapere divinitatem. Si ergo rapina est peccatum avaritiæ, primum peccatum Evæ fuit in genere avaritiæ : ergo non in genere superbiæ.

Ad opp. Sed contra, et videtur quod primum peccatum fuerit infidelitas. Primo, quia hoc insinuat textus, ubi dixit mulier [7] : *Ne forte moriamur*; dubitavit igitur de verbo Dei. Si ergo dubitare de eo quod debemus credere, hoc est infidelitas, peccatum infidelitatis primum commisit. Secundo hoc confirmat Evangelium [8] : *Beata quæ credidisti*, dictum est Virgini Mariæ; si ergo salus respondet per oppositum prævaricationi, et hæc incepit a fide Mariæ, videtur quod illa inceperit ab infidelitate Evæ. Postremo hoc expressius declarat Magister, et habitum est in distinctione præcedenti, in progressu tentationis, ubi dicit quod mulier, cum dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit : sed hoc non fuit sine culpa infidelitatis : igitur infidelitas fuit primum mulieris peccatum : non ergo primo peccavit peccato superbiæ. Si forte tu dicas quod pluribus generibus peccatorum simul et semel peccaverit; hoc non videtur possibile, cum simul et semel non possit se pluribus conversionibus et aversionibus deordinare : et quidquid de hoc sit, planum est quod primum peccatum uni soli convenire potest, cum per superabundantiam dici habeat.

## CONCLUSIO.

*Peccatum mulieris a superbia inchoavit, progressum habuit in avaritia quadam, consummatum est in gula.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut innuit textus, et expresse dicit Apostolus, principale peccatum hominis, per quod lapsus est, fuit inobedientia, et per quod derivatur mors in omnes posteros. Unde et ad hoc diabolus ipsum inducere intendebat : quod patet per principium suæ interrogationis : *Cur præcepit vobis Deus*, etc. Sed quoniam nemo operatur ad malum aspiciens, nec appetit malum, nisi sub specie boni [9]; ideo clare deprehendens diabolus quod non posset mulierem in peccatum præcipitare, nisi proponeret aliquod appetibile, illam tentando, proposuit fallaciter, ad quæ omnis homo secundum veritatem tendit naturaliter. Naturaliter enim omnis homo beatitudinem appetit, quæ est bonum

[1] *Gen.*, II, 9. — [2] *Matth.*, IV, 3.— [3] Hymn. in Dominica de Passione. Alii tribuunt Fortunato; alii etiam Claudiano Mamerto.— [4] *Gen.*, III, 5. — [5] *Tim.*, VI, 10.

(*a*) *Al.* in mortem morsu ruit.

— [6] *Ps.* LXVIII, 5. — [7] *Gen.*, III, 3. — [8] *Luc.*, I, 45. — [9] Dion., *de Div. Nom.*. c. IV, paulo post med. — Idem dicit Aristot., *Mag. Moral.*, lib. II, c. VII, ex opinione Socratis.

copiosum, et gloriosum, et deliciosum : ideo omnis homo naturaliter appetit excellentiam, et sufficientiam, et lætitiam : et in ordinato appetitu consistit justitia, in inordinato vero consistit culpa. Nam superbia non est aliud, quam immoderatus appetitus excellentiæ; avaritia non est aliud, quam immoderatus appetitus sufficientiæ; gula non est aliud, quam immoderatus appetitus cibi reficientis suaviter. Considerans igitur diabolus, hanc esse viam ad præcipitandam mulierem in culpam, primo promisit dignitatis excellentiam : *Eritis sicut dii.* Secundo subjungitur cognitionis abundantia : *Scientes bonum et malum.* Postremo prætendit suavitatis experientiam, cum ostendit lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave. Quoniam igitur mulier diabolicæ suggestioni consensit; ideo primo in appetendo esse sicut Deus, fuit superbia. Deinde in appetendo scire bonum et malum, quod non oportebat, et scire plus quam oportebat, fuit avaritia. Postremo in experiendo suavitatem ligni vetiti, fuit gula : et in hoc fuit transgressionis rea, et culpa inobedientiæ involuta. Et sic patet quod peccatum mulieris inchoatum fuit in superbia, progressum habuit in avaritia, consummationem habuit in gula. Patet etiam quod inordinata fuit quantum ad triplicem potentiam, scilicet quantum ad irascibilem, dum appetiit alta; quantum ad rationalem, dum appetiit scire occulta; quantum ad concupiscibilem, dum voluit degustare suavia. Unde ex illo peccato pullulaverunt radices omnium peccatorum.

Ex his igitur patet responsio ad quæsita. Rationes enim ostendentes quod primum peccatum fuit superbia, verum concludunt, quia ab illo fuit inchoatio. Rationes similiter ostendentes quod fuerit inobedientia, gula et avaritia, verum concludunt, licet non fuerit ibi avaritia proprie dicta, secundum quod dicitur esse appetitus pecuniæ; fuit tamen avaritia, secundum quod est appetitus sufficientiæ : et in ipsa fuit peccati progressus : sed in peccato gulæ et inobedientiæ fuit consummatio, in actu videlicet comedendi : gula enim erat, in quantum in illo cibo inordinate delectari volebat; sed inobedientia, cum in actu ipsius comestionis contra divinum imperium faciebat. Et hoc expresse dicit Gregorius in quadam homilia [1], ubi ostenditur, quod tribus peccatorum generibus tentavit diabolus Christum, sicut prius tentaverat mulierem, et in illis tribus a Christo dejectus est, sicut per illa tria mulierem dejecerat. Nec est inconveniens plura genera peccatorum secundum progressum concurrere ad unum flagitium perpetrandum. Facillimum enim est de peccato in peccatum ruere, sicut contingit de motu unius virtutis ad motum alterius ascendere.

1. Ad illud igitur solum restat respondere, quod objectum est de infidelitate : non enim concedendum est mulierem peccato infidelitatis peccasse, nisi infidelitas accipiatur valde large. Quod ergo objicitur, quod mulier dixit, *forte*, dici potest quod *forte* est ibi nota eventus, non dubitationis. Sed quia Magister dicit expresse quod nota est dubitationis; ideo potest aliter dici, quod revera mulier non dubitavit verum esse quod Dominus dixerat; sed de hoc dubitavit, videlicet qualiter Dominus intelligebat, utrum scilicet intelligeret de morte corporali, vel spirituali, vel alio quocumque modo : et illa dubitatio nec fuit pœna, nec fuit culpa, sed quædam nescientia, quæ diabolo tentanti præbuit viam. Nec cogit illud quod objicitur de fide beatæ Mariæ : nam, etsi fides in conceptione Filii Dei non modicum tenuerit locum, habuit tamen humilitatis usum præambulum, ratione cujus dicitur Virgo Deo placuisse, sicut ipsa dicit [2] : *Respexit Deus humilitatem ancillæ suæ.* Nec oportet etiam omnino per eumdem ordinem respondere reparationem destructioni; immo frequenter est e contrario, sicut via resolutionis, et compositionis, oppositis

[1] Greg., *in Evang.*, Homil. XVI. — [2] *Luc.*, I, 48.

modis habent terminari, et inchoari : sic et in proposito potest intelligi.

## QUÆSTIO II.

*An quod mulier appetiit, vir etiam concupierit* [1].

Fundam. Utrum, quod mulier appetiit, vir etiam concupierit; et quod non, videtur. Vir [2] *non est seductus*, sed mulier : sed si Adam voluisset esse sicut Deus, quemadmodum mulier, utique circumventus fuisset : si ergo circumventus vel seductus non fuit, id quod mulier appetiit, non concupivit.

Item Augustinus, *super Genesim ad litteram* [3] : « Non arbitror virum, si jam spirituali mente præditus erat, credere quod diabolus promittebat. » Si ergo Adam gratiam habuit, patet, etc.

Item, si Adam appetiit esse sicut Deus, cum ad hoc multo minorem haberet similitudinem, quam Lucifer, videtur quod gravius peccavit Adam, quam Lucifer : ergo si peccatum Luciferi fuit irremissibile, et peccatum hominis fuisset irremissibile : quod supra improbatum est.

Item, si Adam appetiit esse sicut Deus, aut ergo suggerente muliere, aut suggerente serpente : non suggerente serpente, quia ipse Adam non conqueritur de serpente, sed de muliere : *Mulier, quam dedisti mihi*, etc. Si suggerente muliere, ergo sicut mulier decepta fuit a serpente, ita vir a muliere : sicut igitur mulier dixit : *Serpens seduxit me*, ita vir dixisset : Mulier decepit me : sed hoc non dixit, sed dixit : *Mulier dedit mihi*, etc. Quod si tu dicas, quod ita fuit, quamvis Scriptura non exprimat, hoc simpliciter apparet improbabile; nam si mulier dixisset : « Comede, quia eris sicut Deus, » cum ipsa comedisset, et absque dubio non esset sicut Deus, nulla ratione videtur probabile, quod vir ei credidisset.

Ad opp. Sed contra, per Glossam super illud *Psalmi* [4] *: Superbi inique*, etc. Si homo, suggestione serpentis, ut Deus esse noluisset, non lethalis culpæ transisset ad nos hæreditas. Si tu dicas hoc esse dictum quantum ad mulierem, objicitur de viro per illud quod dicit Gregorius in *Moralibus* [5], et habetur in Glossa : « Per se accipere divinitatem Adam credidit, et immortalitatis gloriam amisit. » Ergo Adam idem quod mulier appetiit.

2. Item, super illud [6] : *Non rapinam arbitratus est*, Glossa : « Non usurpavit quod suum non erat, scilicet æqualitatem Dei, sicut diabolus fecit, et primus homo. » Ergo primus homo voluit esse sicut Deus : et hoc voluit mulier : ergo, etc. Si tu dicas quod primus homo stat ibi pro muliere, contra per Glossam super illud *Psalmi : Quæ non rapui*, etc.: « Adam et Eva voluerunt rapere divinitatem, et amiserunt felicitatem. » Ecce expresse dicitur de utroque.

3. Item hoc videtur ratione. Majorem assimilationem [7] habebat vir ad Deum, quam mulier : ergo si similitudo est mater falsitatis, videtur quod multo magis credibile fuit virum appetere esse sicut Deus, quam mulierem.

Item multo sapientior erat Lucifer, quam esset primus homo : ergo si cum tota sua sapientia Lucifer voluit esse sicut Deus, nec sapientia impedivit superbiam, multo minus videtur, quod hoc sapientia impediret humana : si ergo hoc mulier appetiit, non est probabile (*a*) quod vir non concupierit, maxime cum Glossæ et auctoritates videantur hoc dicere.

### CONCLUSIO.

*Adam cum peccavit, non idem appetiit quod mulier : non enim esse sicut Deus desideravit.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod, quia

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, q. CIII, memb. 4; S. Thom., II-II, q. CLXII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXII, q. II; Steph. Burlef., II *Sent.*, dist. XXII, q. 2; et omnes alii in superiori quæstione citati. — [2] I *Tim.*, II, 14. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, n. 60. — [4] *Ps.* CXVIII, 51. — [5] Greg., *Moral. in Job* c. XLI. — [6] *Philip.*, II, 6. — [7] August., *Soliloq.* — (*a*) *Edit. Ven.* impropabile.

ista est quæstio facti, circa quam non potest multum efficaciter ratiocinari, et Scriptura non determinat expresse, et Sancti super hoc loquuntur varie; ideo sunt hic opiniones di-
Opinio 1. versæ. Quidam enim, propter auctoritates inductas, dicunt quod Adam idem ipsum quod mulier appetiit, concupivit; sed non credidit sicut mulier : et propter hoc factus est superbus, sed tamen non dicitur fuisse seductus : appetere enim potest aliquis aliquid, et tamen non credere ad hoc pervenire : multa quidem cupimus, ad quæ non speramus nos perventuros, quia non quid possit, sed quid velit, attendit ambitionis flagitium. Et istam positionem sustinendo, respondent ad rationes ad utramque partem.
Improb. Sed quia verbis beati Augustini hæc opinio non consonat, immo expresse videtur sentire contrarium, sicut patet ex auctoritatibus ejus adductis in littera, nec videtur esse credibile quod vir appeteret aliquid, ad quod crederet se non posse pervenire, cum ante illud
Opin. 2. peccatum valde ordinatus esset; ideo est alia positio, quod vir in appetibili et principali motivo non fuit conformis mulieri transgrediendo, licet esset ei conformis in transgressione mandati divini : uterque enim inobediens fuit; sed aliter vir, quam mulier, ad inobedientiæ culpam prolapsus est. Non enim vir pomum comedit propter appetitum excellentiæ in sui assimilatione ad Deum, nec propter appetitum sufficientiæ in multorum cognitione, nec propter appetitum suavitatis in cibi degustatione, sicut fecit mulier; fuit tamen in viro quædam superbia, quædam avaritia, et quædam lascivia, per quas perductus est ad inobedientiam. Quodam enim modo superbivit, dum se nimis magni pretii esse apud Deum æstimavit; et tanti, ut propter comestionem illius cibi non incurreret gravitatem alicujus supplicii, sed de facili consequeretur veniam de offensa. Fuit etiam quædam avaritia, dum curiose scire voluit quid sibi eveniret, dum cibum vetitum degustaret. Fuit etiam quædam lascivia, non carnalis delectationis, sed cujusdam amicabilis affectionis, qua frequenter fit ut offendatur Deus, ne contristetur proximus : hoc autem fecit Adam, dum comedere voluit, ne suas delicias contristaret, hoc est, ne mulierem offenderet. Unde et Dominus ipsum arguit quod obedivit voci mulieris : et per hoc perductus est ad inobedientiam et transgressionem mandati Dei : et hæc tria trahuntur ex verbis Augustini *super Genesim ad litteram,* quæ adducit Magister in littera. Primo enim dicit quod non est putandum quod homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda. Et iterum dicit : « Voluit Adam lignum vetitum experiri, cum non videret mulierem mortuam, esca illa percepta. » Et iterum : « Noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam interire. » Concedendum est igitur quod Adam non appetiit esse sicut Deus, quemadmodum mulier, sicut ostendunt rationes ad hoc adductæ. Si autem dicatur alicubi appetiisse se esse sicut Deus, hoc est dictum triplici ratione : aut quia divinum contempsit imperium, et voluntatem suam divinæ prætulit jussioni, et se sibi tanquam Deo subjecit, et ex hoc Deo æquiparari voluit; aut dictum est, quia mulier de illo sumpta appetiit sicut Deus esse, et per synecdochen quod est partis attribuitur toti. Unde Sancti, quod appetiit alter, frequenter loquuntur synecdochice, et attribuunt utrique. Aut potest hoc tertio modo dictum intelligi, quia ipse, cum esset mulieri præpositus, ipsam non compescuit; unde sibi imputatur culpa mulieris. Mulier autem intelligenda est appetiisse se esse sicut Deus, non per omnimodam æqualitatem, sed per quamdam sublimationem in dignitate supra humanum modum : quod cum vir non compescuit, immo potius ejus voluntati paruit, sibi peccatum mulieris imputatur, et voluisse esse sicut Deus refertur.

1 et 2. Et sic patet responsio ad auctoritates quæ prius inductæ sunt; et per hanc viam determinari possunt, si quæ aliæ circa

istam materiam consimiles inveniantur.

3. Ad illud ergo quod objicitur, quod majorem assimilationem habebat vir, quam mulier; dicendum quod, etsi majorem haberet assimilationem, habebat tamen præcellentiam virtutis et cognitionis respectu mulieris : quæ duo non patiebantur hominem ita trahi a modica similitudine, sicut mulierem.

4. Ad illud quod objicitur, quod angelus erat sapientior homine, dicendum quod verum est de cognitione innata; non tamen verum est de cognitione gratuita : creditur enim a doctoribus quod primus homo ante lapsum habuerit gratiam gratum facientem, sicut melius ostendetur infra; de Lucifero vero creditur quod gratiam gratum facientem non habuit, sicut determinatum fuit supra.

## QUÆSTIO III

*An vir gravius peccaverit, quam mulier* [1].

Ad opp. Quis eorum gravius peccaverit, utrum vir, aut mulier; et quod vir gravius peccaverit, videtur. Gravius est peccatum, ubi major est ingratitudo : sed ubi majora sunt dona, ibi major est ingratitudo in peccando : sed Adam præcellebat mulierem in naturalibus datis et gratuitis : ergo cum peccavit, magis ingratus fuit : igitur, etc.

Item tanto majus est peccatum, quanto peccans est in altiori gradu constitutus; gravius enim peccat prælatus, quam subditus, eodem genere peccati : sed vir erat caput mulieris, et ei præpositus : ergo videtur quod peccaverit gravius.

Item tanto gravior est culpa, quanto ibi major est contemptus : sed major est contemptus in transgressione mandati immediate suscepti a Domino, quam mediante alio : si ergo mandatum per virum pervenerat ad mulierem, videtur quod magis contempserit vir quam mulier : ergo, etc.

Item tanto gravior est culpa, quanto major est ibi læsio et corruptio, quia peccatum de se corruptio est : sed peccatum Adæ magis fuit corruptivum, quam peccatum Evæ, quia ex peccato Adæ fuit totius posteritatis corruptio, secundum quod dicitur [2] : *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi :* ergo, etc.

Sed contra : 1. Augustinus, *super Genesim,* et Magister refert in littera : « Peccaverunt in impari sexu, sed pari fastu. » Sed ubi est par fastus, ibi est par transgressio : ergo non videtur quod magis peccaverit vir, quam mulier. Fundam.

2. Item, sicut in bonis quod similius est meliori, est melius, ita quod similius est pejori, est pejus, per se loquendo : sed peccatum Evæ similius fuit peccato Luciferi, quam peccatum Adæ, propter majorem elationem superbiæ : ergo majus fuit peccatum Evæ, quam Adæ.

3. Item tanto gravior est culpa, quanto majori digna est pœna : sed mulier magis fuit punita, quam vir, sicut patet, et a Deo, qui juste punit : ergo amplius peccavit mulier, quam vir.

4. Item gravius peccat, qui peccat peccato in se et in alterum, quam qui peccat in se tantum : sed mulier peccavit in se et in virum, dum pertraxit eum ad peccatum; vir autem peccavit in se tantum, de peccato actuali loquendo : ergo gravius peccavit mulier, quam vir.

## CONCLUSIO.

*Ratione ingratitudinis vir, sed ratione libidinis mulier gravius peccavit : et ille quidem quoniam ut causa, hæc vero ut occasio majus intulit damnum : sic gravior fuit culpa viri ex parte peccantis, mulieris autem ex parte peccati.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod, sicut prædictum fuit supra [3], peccatum potest dici gravius alterum altero tribus modis, vide-

[1] *Cf.* S. Thom., II-II, q. CLXIII, art. 4; et II *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXII, q. III; Gab. Biel., II *Sent.*, dist. XXII, q. I.— [2] *Rom.*, V, 19.— [3] Dist. XXI, q. ult., p. III.

licet ingratitudine, libidine, et consequenti corruptione. Si igitur loquamur de majori gravitate quantum ad ingratitudinem, gravius peccavit vir quam mulier, pro eo quod abundantiora dona suscepit : et ideo, cum beneficiorum oblitus, benefactorem suum contempsit et offendit, magis ingratus fuit, et in sui ingratitudine majori culpabilior extitit. Si autem loquamur de majoritate quantum ad libidinem, sic amplius peccavit mulier quam vir, pro eo quod magis improba voluntate peccavit, dum concupivit Deo assimilari; et ardentius appetiit, dum credidit hoc se obtinere posse quod diabolus ei suggessit : et ideo propter voluntatem magis improbam mulier peccavit ex majori libidine, et quantum ad hoc culpabilior viro fuit. Si autem loquamur de majoritate culpæ quantum ad corruptionem consequentem, distinguendum est, quia aliquid potest dici corrumpere dupliciter : aut per modum causæ, aut per modum occasionis : si per modum causæ, sic quia peccatum viri fuit causa transfusionis peccati in posteros, et ita corrupit se et alios, major consecuta est ex peccato viri corruptio, et quantum ad hoc culpa viri dicitur fuisse gravior; si vero per modum occasionis, sic quia peccatum mulieris fuit occasio peccati viri, et ita per consequens omnium aliorum, hoc modo mulier potest dici cæteros corrupisse, non solum posteros, sed etiam virum suum : unde non solum peccavit in se, sed etiam in proximum : et quantum ad hoc dici potest in muliere gravius fuisse peccatum. Per hanc distinctionem responderi potest ad rationes quæ ad utramque partem adducuntur, pro eo quod secundum diversa membra hujus distinctionis procedunt. Aliter posset dici, et quasi in idem redit, quod peccatum potest dici gravius altero, aut pensatis conditionibus ex parte peccantis, aut pensatis conditionibus ex parte peccati : si igitur pensemus conditiones ex parte peccantis, gravius peccasse dicitur vir quam mulier, tum propter donorum præexcellentiam, tum propter status præsidentiam, quia mulieri quodam modo prælatus erat; si autem pensantur conditiones ex parte peccati, gravius peccavit mulier quam vir, tum propter impietatem in Deum, tum propter iniquitatem in proximum : Deum enim sua ambitione inhonoravit, et proximum suggestione sua dejecit : et secundum hoc procedunt rationes similiter ad oppositas partes.

1. Quod autem dicit Augustinus quod pari fastu peccaverunt, hoc intelligitur non quantum ad interiorem affectionem, sed quantum ad exteriorem mandati transgressionem, ad quod uterque eorum æqualiter obligabatur. Vel par fastus dicitur non per omnimodam æqualitatem, sed per quamdam conformitatem. Et sic ex dictis colligitur, quod peccatum Evæ aliquo modo excedebat peccatum Adæ, et aliquo modo e converso. Si autem aliquis quærat, quod eorum magis excedebat aliud; ad hoc dicendum est quod, cum peccatum Evæ excedat peccatum Adæ in conditionibus quæ respiciunt peccatum essentialiter, utpote in majori improbitate libidinis, in hoc quod, et majus, et magis ambivit, peccatum Evæ magis excessit, et gravius fuit, simpliciter loquendo. Et hujus signum est, quia magis punita fuit, et si ad infernum descendisset, majorem pœnam habuisset.

Nec obstant rationes ad oppositum adductæ, quia sumuntur a conditionibus peccantis, quæ non faciunt peccatum gravius simpliciter, sed quodam modo.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de peccato primorum parentum in relatione ad ignorantiam ex parte intellectus; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia; secundo, utrum ignorantia aliquo modo sit culpa; tertio quæritur utrum sit culpa excusatoria.

## QUÆSTIO I.

*An peccatum primorum parentum fuit ex ignorantia* [1].

Fundam. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod peccatum primorum parentum fuit ex ignorantia, ad minus peccatum mulieris [2] : *Serpens seduxit me*, etc. Sed ubi est seductio, ibi est scientiæ privatio : ubi autem hoc est, ibi ignorantia : ergo, etc.

Item, qui dubitat de aliquo, de quo debet esse certus, potius dicitur illud ignorare, quam scire : sed mulier de verbo Domini debuit esse certa, quod dixerat [3] : *Quacumque die comederis, morte morieris :* et de hoc dubitavit cum dixit [4] : *Ne forte moriamur :* ergo ex ignorantia peccasse videtur.

Item, qui credit mortale peccatum esse veniale, ignorat veritatem divini juris : sed Adam credidit peccatum illud esse veniale, sicut dicit Augustinus, et Magister adducit in littera : « Arbitratus est illud esse veniale, non mortale delictum. » Ergo videtur quod tam vir, quam mulier peccaverit ex ignorantia.

Item omne peccatum aut est ex ignorantia, aut ex infirmitate, aut ex malitia : sed peccatum primorum parentum non fuit ex malitia, quia tunc esset peccatum in Spiritum sanctum; nec ex infirmitate, quia nullam habebat pronitatem ad peccandum : ergo fuit ex ignorantia.

Item, si Adam et Eva credidissent Deum tam graviter offendere, et tantas pœnalitates incurrere, cum nullam haberent ad peccatum pronitatem, nullo modo videtur quod culpam commisissent : si ergo culpam commiserunt, videtur quod hoc ignoraverunt, et ita ex ignorantia peccaverunt.

Ad opp. Sed contra : 1. Si peccaverunt ex ignorantia, aut illa ignorantia fuit pœna, aut culpa : si culpa, ergo culpa fuit in eis ante primam culpam, quod est impossibile, cum implicentur hic duo opposita; si pœna, ergo pœna fuit ante culpam.

2. Item, si fuit ibi ignorantia, aut ergo juris, aut facti : non facti, quia bene sciebant se de ligno vetito comedere; non juris, quia bene sciebant se debere Deo obedire, et contra ejus imperium nullo modo facere : nulla ergo videtur in eis ignorantia fuisse.

3. Item, si fuit ibi ignorantia, aut ergo voluntaria, aut involuntaria : si voluntaria, ergo videtur quod jam voluntas eorum in appetendo ignorantiam esset inordinata; si involuntaria, ergo videtur quod nullo modo debuit eis imputari culpa : si ergo est imputata, non videtur quod fuisset ex aliqua ignorantia.

4. Item, si fuit ex ignorantia, aut ergo innata, aut contracta, aut inflicta, aut procurata : non ex procurata, nec contracta, nec inflicta : ergo fuit ex ignorantia innata : sed non decebat Deum facere naturam humanam cum pronitate et impotentia : ergo pari ratione non debuit eam facere cum cæcitate et ignorantia : si ergo ex ignorantia peccaverunt, videtur quod hoc possit imputari Deo.

5. Item, si aliquo modo dicitur ex ignorantia peccasse mulier, hoc est, quia a serpente seducta fuit; sed vir non fuit seductus, sicut dicit Apostolus : ergo ex ignorantia peccatum ejus non processit : si ergo radix peccati in viro et muliere non fuit altera et altera, videtur etiam quod nec mulier peccaverit ex ignorantia.

## CONCLUSIO.

*Peccatum primorum parentum ex quadam ignorantia dicente naturalem imperfectionem, non tamen pœnam, ortum habuit, cum gravitatem culpæ et pœnæ ignoraverint; et hæc fuit magis in muliere, quam in viro.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod peccatum ignorantiæ potest dici dupliciter, vide-

[1] *Cf.* Scotus, II *Sent.*, dist. XXII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXII, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, d. XXI, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXII, q. IV. — [2] *Gen.*, III, 13. — [3] *Ibid.*, II, 17. — [4] *Ibid.*, III, 3.

licet proprie et communiter. Proprie, prout distinguitur peccatum ex ignorantia, contra peccatum ex infirmitate, et ex industria : et hoc modo ignorantia dicit privationem scientiæ, quæ non competit homini ex natura, sed merito primæ culpæ fuit contracta. Et hoc modo peccatum primorum parentum non potest dici ex ignorantia, nec continetur sub illa divisione, qua dicitur quod omne peccatum aut est ex ignorantia, aut, etc.; illa enim divisio peccati est secundum statum naturæ lapsæ. Communiter autem dicitur peccatum esse ex ignorantia, quod committitur aliqua nescientia existente circa peccantem, ratione cujus nec considerat gravitatem culpæ, nec gravitatem pœnæ : et sic peccatum primorum parentum ex ignorantia dici potest fuisse; quia tam in viro, quam in muliere, fuit quædam nescientia, quæ non fuit pœna, sed quædam naturalis imperfectio, magis reperta in muliere, quam in viro. Mulier enim ignoravit, utrum serpens sibi verum, vel falsum suggereret; ignoravit etiam severitatem divinæ justitiæ. Vir autem alterum horum dicitur ignorasse, videlicet divinæ justitiæ severitatem, in hoc quod æstimavit de illa transgressione cito veniam invenire : inexpertus enim erat severitatem divinæ justitiæ. Uterque tamen cognoscere potuit per scientiam, quam habebat, se male facere. Et sic large accipiendo ignorantiam, dici potest peccatum primorum parentum fuisse ex ignorantia; et magis peccatum Evæ, quam peccatum Adæ.
Ratio 2. Et hoc concludunt rationes ad primam partem inductæ. Proprie vero accipiendo ignorantiam, secundum quod dicit pœnam, et hoc prout dicit nescientiam ejus rei, quam homo deberet scire secundum exigentiam sui status, sic peccatum primorum parentum non fuit ex ignorantia, sicut ostendunt rationes adductæ ad partem contrariam : et hoc patet discurrendo per singulas.

1. Quod enim objicitur, quod ignorantia aut est pœna, aut culpa, dici potest quod ista divisio non est sufficiens, nisi accipiatur ignorantia proprie. Nam non solum homo primo institutus, sed etiam angelus beatus aliqua ignorat, cum multa innotescant principatibus et potestatibus per Ecclesiam. Unde talis ignorantia nec culpa, nec pœna est, quia est respectu horum quæ non debet scire, quantum est de prima conditione naturæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod aut fuit ignorantia juris, aut facti, dicendum quod non fuit ibi proprie loquendo ignorantia juris quantum ad principale; sed quantum ad aliquid annexum, utpote quantum ad severitatem judicis. Similiter non fuit ibi ignorantia facti quantum ad principale, quia bene sciebat se gustare lignum vetitum : fuit tamen in muliere quædam ignorantia quantum ad id, quod credebat assequi per illud, videlicet assimilationem ad Deum : et ita non fuit ignorantia proprie dicta, sed communiter.

3. Ad illud quod objicitur, quod ignorantia aut erat voluntaria, aut involuntaria, dicendum quod ista non est divisio per immediata, si large accipiatur ignorantia : aliquis enim est, qui nihil cogitat de eo quod ignorat : et tunc nec circa illud afficitur voluntarie, nec involuntarie : et sic erat de illa ignorantia Evæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod aut erat innata, aut contracta, etc.; dicendum quod illa ignorantia dicebat quamdam scientiæ incompletionem et imperfectionem, quæ inerat animabus primorum parentum ex defectu propriæ naturæ, per hoc quod animæ eorum non erant in omnimoda lucis plenitudine : in tali autem statu decuit hominem sic fieri, quia, sicut infra patebit, prius debuit esse viator, quam comprehensor : nec tamen ex illa ignorantia dicitur homo fuisse in tenebris, vel in çæcitate, quia sufficiens lumen habebat ad incedendum per viam justitiæ : et ideo non est simile de pronitate. Pronitas enim non solummodo dicit imperfectionem, sed etiam quamdam naturæ curvationem, ac per hoc deordinationem.

5. Ad illud quod ultimo objicitur, quod

vir non peccavit ex ignorantia, quia non fuit seductus, dicendum quod non solummodo mulier ignorasse dicitur propter seductionem, sed etiam quia ignoravit pœnæ subsequentis acerbitatem : et licet in Adam non fuerit ignorantia illius seductionis, fuit tamen ignorantia per inexperientiam divinæ ultionis : et ideo aliqua ignorantia, sive nescientia fuit in Adam, licet minor, quam in Eva. Nec valet illud quod objicitur de radice, quia ignorantia non ponitur ibi esse tanquam ex una radice, sed quia quodam modo talis nescientia occasionem præbuit ad peccandum.

## QUÆSTIO II.

*An ignorantia in aliquo homine possit esse culpa*[1].

Fundam. Utrum ignorantia in aliquo homine possit esse culpa; et quod sic, videtur [2]. *Ignorans ignorabitur*; sed nullus ignoratur a Deo, nisi propter culpam : ergo, etc.

Item, super illud *Psalmi :* [3] *Noluit intelligere*, etc., Glossa Augustini : « Ignorantia in his, qui intelligere nolunt, est peccatum. »

Item ratione videtur. Cognoscere credenda et operanda est actus virtutis, scilicet fidei et prudentiæ : ergo hæc ignorare est virtutibus privari : sed privationes virtutum sunt vitia et peccata : ergo aliqua ignorantia est culpa.

Item non facere ea quæ homo tenetur facere, est peccatum, similiter non dicere; similiter non amare ea, quæ homo tenetur amare, est peccatum : ergo similiter nescire quod tenetur scire, est peccatum : sed multi sunt qui ignorant ea quæ tenentur scire, utpote ea, sine quibus salvari non possunt : ergo in talibus ignorantia est culpa.

Item error est peccatum : aut ergo ratione ejus quod ponit, aut ratione ejus quod privat : non ratione ejus quod ponit, quia peccatum privatio est, non positio; si ratione ejus quod privat, sed error privat scientiam, et privatio scientiæ est ignorantia : ergo ignorantia est culpa.

Contra : 1. Augustinus in *Enchiridio* (a) dicit quod inflicta est nobis ignorantia rerum agendarum, et concupiscentia noxiarum : sed nullum peccatum est nobis inflictum : ergo ignorantia non est peccatum. Ad opp.

2. Item ratione videtur. In omni peccato est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile : sed ignorantia nulla est ad bonum commutabile conversio : ergo ignorantia non est culpa.

3. Item nullum peccatum remanet post pœnitentiam : sed ignorantia remanet in homine post pœnitentiam et contritionem : ergo ignorantia non est culpa. Si tu dicas quod remanet actu, sed transit reatu; ergo tunc videtur quod ignorantia non esset culpa actualis, sed originalis : sed non est originalis, quia manet post baptismum, et hoc melius patebit infra; nec actualis : ergo non est culpa.

4. Item omne peccatum est in affectu, cum omne peccatum sit voluntarium : sed ignorantia est in intellectu : ergo ignorantia non est peccatum.

5. Item, si ignorantia est peccatum, ergo ignorare est peccare : sed de viro ignorante verum est dicere, quod in omni instanti ignorat : ergo in omni instanti peccat : ergo tot sunt in eo peccata, quot sunt instantia : quod si hoc est falsum et impossibile, restat ignorantiam peccatum non esse.

## CONCLUSIO.

*Ignorantia quæ est privatio cognitionis necessariæ ad virtutem aut ad salutem, et nobis possibilis, culpa est, cum sit in nobis et a nobis; et est triplex, erronea, affectata, et crassa; si vero sit privatio cognitionis non necessariæ, sive nobis impossibilis, quamvis necessariæ, nulla est culpa.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelli-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. CXXIX, memb. 1; S. Thom., p. I, q. LXXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXII, q. II, art. 1; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXII, art. 2, q. II, Durandus, II *Sent.*, dist. XXII, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXII, q. V; Gabr. Biel., II *Sent.*, dist. XXII, q. II. — [2] I *Cor.*, XIV, 38. — [3] *Ps.* XXXV, 4.

(a) Cæt. edit. *Enchiridione.*

gentiam est notandum, quod cum privationes cognoscantur per habitus, cognitio ignorantiæ pendet ex cognitione scientiæ. Attendendum autem quod quædam est cognitio aliquorum, quæ nec est necessaria ad virtutem, nec est necessaria ad salutem, sicut artium mechanicarum et liberalium, et talis cognitio nec est virtus, nec de esse virtutis : et illa ignorantia, quæ est hujus cognitionis privatio, culpa non est, sive sit ignorantia negationis, sive dispositionis, sive etiam sit voluntaria, sive non. Alia est cognitio credibilium et operabilium, quæ ad salutem necessaria est in adulto, et hæc est cognitio fidei et prudentiæ; et ad hanc cognitionem habendam tenemur, quia sine hac nullus potest recte vivere. Hujus autem cognitionis privatio potest dupliciter in nobis esse : aut manente tentione, aut non manente : si manente, tunc est ibi culpa, quia cum quis tenetur ad aliquid, et illud non implet, ex hoc ipso culpatur, et dignus est pœna. Si autem sit in nobis privatio non manente tentione, utpote cum non potest scire, et impotentia excusat ab obligatione, sic privatio hujus cognitionis culpa non est, sicut in furiosis : et secundum hoc, ignorantia quæ dicit privationem cognitionis ad salutem necessariæ, uno modo peccatum est, alio vero modo minime. Aliter potest dici, et quasi in idem redit, quod privatio cognitionis ad salutem necessariæ dupliciter potest esse : aut ita quod in nobis, sed non a nobis, et hoc modo culpa non est, sed magis pœna, et cum non simus ejus principium, in ipsa nec meremur, nec demeremur; aut ita quod in nobis, et a nobis, et sic culpa est. Hoc autem potest esse tripliciter : vel cum in via veritatis existentes voluntarie ab ea recedimus, et in erroris foveam nos præcipitamus, et hæc privatio potest dici ignorantia erronea, quæ est in hæreticis; vel cum ad viam veritatis valentes pertingere, cupimus in tenebris ambulare, et hæc potest dici ignorantia affectata; aut quia ex quadam pigritia et negligentia non curamus veritatem addiscere, et hæc dicitur ignorantia crassa et supina : et quælibet istarum est culpa, licet prima major quam secunda, et secunda quam tertia. Et sic concedendæ sunt rationes ostendentes quod ignorantia aliquo modo potest esse culpa.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod ignorantia est nobis inflicta, dicendum quod, prout nobis inflicta est, pœna est, et non culpa; prout tamen voluntas nostra aliquo modo deordinatur circa illam, sicut prius dictum est, incipit esse culpa. Sicut passiones sanctis martyribus illatæ, pœnæ erant consideratæ secundum se; comparatæ tamen ad voluntatem Sanctorum libenter eas perferentium pro amore Christi, erant eis meritoriæ. Utrum autem aliquo modo sit culpa, prout scilicet contracta est, videbitur infra [1], cum agetur de originali peccato.

2. Ad illud quod objicitur, quod ignorantia non est conversio; dicendum quod verum est, prout est pura privatio : prout tamen ipsam concomitatur aliquo modo nostra affectio, non habet veritatem : et hoc modo dicitur esse culpa, non primo.

3. Ad illud quod objicitur, quod ignorantia remanet post pœnitentiam; dicendum quod non remanet prout habet rationem culpæ, scilicet ratione voluntatis concomitantis, vel quodam modo eam causantis : sed si remanet, hoc est in quantum habet rationem pœnæ ex originali contractæ : ideo quantum ad primum, in quo habet rationem actualis, transit non solum actu, sed etiam reatu, cum quis pœnitet : quantum vero ad secundum, quodam modo remanet : et ita videtur ignorantia remanere actu, et in hoc habet quamdam approximationem ad peccatum originale : secundum id tamen quod culpa est, actuale peccatum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod ignorantia est in intellectu; dicendum quod illa ignorantia, quæ opponitur cognitioni virtutis ad quam tenemur, non tantum respicit

[1] Dist. XXX, art. II, q. I.

intellectum, sed etiam affectum, sicut et virtus sibi opposita. Unde non tantum dicit scientiæ carentiam, sed etiam voluntatis incuriam et negligentiam ad scientiam percipiendam.

5. Ad illud quod objicitur, quod in quolibet instanti ignorat; dicendum quod ignorare non dicitur esse culpa, nisi eatenus qua quis tenetur scire quod ignorat : ideo etsi in quolibet instanti ignorat, et in quolibet teneatur; quia tamen præceptum affirmativum non obligat semper, sed pro loco et tempore, ignorans ignorando non peccat, nisi in illo instanti et tempore, in quo tenetur nosse vel addiscere quod ignorat : ideo quamvis semper dicatur ignorare, non tamen semper dicitur peccare.

## QUÆSTIO III.

*An ignorantia a culpa excuset* [1].

Fundam. Utrum ignorantia sit culpæ excusatoria; et quod sic, videtur [2]: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans hoc* (*a*) *feci*. Si ergo ignorantia fuit ratio quare pervenit ad misericordiam, videtur quod ignorantia excusabilem fecerit ejus culpam.

Item scientia aggravat culpam, sicut dicitur in *Luca* [3] : *Servus sciens voluntatem domini sui*, etc., ergo per oppositum ignorantia alleviat : ergo excusat.

Item omne peccatum est voluntarium : ergo quod diminuit de ratione voluntarii, diminuit de ratione peccati : sed ignorantia diminuit de ratione voluntarii, quia voluntarium est, ut dicit Philosophus [4], cujus principium est in ipso cognoscente singularia : ergo, etc.

Item, sicut ad resistendum peccato requiritur fortitudo, sic etiam requiritur et cognitio : sed defectus fortitudinis, utpote infirmitas, excusat culpam : ergo similiter videtur quod defectus cognitionis, scilicet ignorantia.

Item quod in sua plenitudine omnino tollit culpam, citra plenitudinem aliquo modo diminuit : sed cum aliquis simpliciter est ignarus, sicut parvulus et furiosus, nihil, quod faciat, imputatur ei in peccatum, sicut dicit Bernardus [5], et alii doctores : ergo videtur quod omnis ignorantia, peccato perpetrato, aliquo modo præbeat excusationis patrocinium.

Contra : 1. Isidorus, in libro *de Ecclesiastica institutione* [6] : « Nullus in culpa major est, quam qui Deum nescit : » ergo videtur quod ignorantia non excuset, sed aggravet. Ad opp.

2. Item, super illud : *An ignoras*, [7] etc., Ambrosii Glossa : « Gravissime peccas, quia ignoras. » Ergo videtur gravare culpam.

3. Item ignorantia de se malum est : sed malum additum malo facit majus malum : ergo videtur quod ignorantia peccatum augeat, non excuset.

4. Item, scientia nec auget nec minuit meritum, sed sola gratia et charitas : ergo pari ratione, nec ignorantia auget, nec diminuit demeritum : ergo non excusat peccatum.

5. Item, esto quod unus sciens peccet ex aliquanta libidine, et alter ignorans ex tanta libidine, si æqualis est libido, ergo æqualis debet esse punitio : ergo videtur quod æqualis sit utrobique excusatio, vel accusatio : ergo non magis excusat, vel accusat ignorantia, quam scientia.

6. Est igitur quæstio, propter quid magis excusat ignorantia, quam scientia ; et cum tam ignorantia, quam infirmitas excuset, similiter est quæstio, quæ istarum magis excuset.

7. Rursus, cum sint multæ differentiæ ignorantiæ, cum hoc quæritur quæ earum excuset, et quæ non, et quæ magis, et quæ minus.

[1] *Cf.* S. Thom. I-II, q. LXXVI, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXII, q. II, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXII, q. II, art. 2; Richard, II *Sent.*, dist. XXII, art. 2, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XXII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXII, q. V; Gab. Biel., II *Sent.*, dist. XXII, q. 2. — [2] I *Tim.* I, 13. — [3] *Luc.*, XII, 47. — [4] Arist., *Ethic.*, lib. III, c. 2, 3, 4. — [5] Bern., *de Lib. Arb.*, post init. — [6] Isid., *Sent. de summo bono*, lib. II, c. 1, § 8. — [7] *Rom.* II, 4. — (*a*) Vulg. non habet *hoc*.

## CONCLUSIO.

*Quælibet ignorantia aliquo modo excusat a peccato, vel a toto, vel a tanto : nam si nulla sit voluntas, nullusque contemptus, a toto; si vero minuat de ratione voluntarii et contemptus, a tanto excusabit.*

Resp. ad. Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod omnis ignorantia aliquo modo excusat peccatum : et ratio hujus est, quia minuit de ratione voluntarii, minuit etiam de ratione contemptus. Cæteris enim paribus magis contemnit qui peccat ex industria, quam qui ignoranter peccat. Et iterum, cum voluntarium includat in se cognitionem, quod privat cognitionem, privat de ratione voluntarii. Quia ergo peccatum mensuratur secundum qualitatem libidinis et contemptus, et ignorantia diminuit de ratione horum, generaliter verum est quod omnis ignorantia, in quantum hujusmodi, excusat peccatum; et si tanta sit, quod privet omnino rationem voluntarii, et rationem contemptus, excusat a toto ; si vero non omnino privet, excusat a tanto. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod ignorantia excusat peccatum.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de Isidoro : « Gravissime peccat, qui Deum nescit; » dicendum quod Isidorus ibi comparat peccatum infidelitatis ad alia peccatorum genera : et ipsum in se valde grave est, quia non est sine magna animæ deordinatione : nihilominus tamen, cum quis ignorans aliquid facit et ex incredulitate, sicut dicit Apostolus de se, minus graviter peccat, quam ille qui facit ex certa scientia.

2. Ad illud Ambrosii, quod gravissime peccat qui ignorat, dicendum quod hoc dicitur non ratione majoris culpæ, sed ratione infirmitatis magis periculosæ : quia, cum non habeat scientiam de morbo, sive culpa, non quærit medicinam, et ita semper remanet morbus et corruptio : et hoc est quod dicit Augustinus in libro *Confessionum* [1] : « Eo insanabilius peccabam, quo me non peccare arbitrabar. »

3. Ad illud quod objicitur, quod malum additum malo facit majus malum; dicendum quod illud habet veritatem, cum malum malo conformatur : malum autem pœnæ, cum sit involuntarium, non conformatur malo culpæ, quod est voluntarium; et ideo non auget, sed potius diminuit. Et quoniam ignorantia in nobis non est sine culpa, quin etiam aliquo modo sit pœna; ideo culpam perpetratam excusat.

4. Ad illud quod objicitur, quod scientia non auget meritum; dicendum quod illud non sequitur : quantitas enim meriti non est a nobis, sed a gratia Dei; demeritum vero, et ejus quantitas, ortum habet a voluntate liberi arbitrii : et ideo quod facit ad rationem voluntarii, facit aliquo modo ad augmentum peccati; et similiter quod diminuit, facit ad alleviationem peccati; talis autem ignorantia, ut dictum fuit supra, potest minuere peccatum.

5. Ad illud quod objicitur, quod peccantes ex pari libidine æqualiter puniuntur, dicendum quod hoc non cogit, quin ignorantia excuset; quia si ille qui ignorat, peccat ex tanta libidine, ex quanta ille, qui cognoscit; in statu ignorantiæ existens, si haberet scientiam, peccaret multo majori, et ita gravius peccaret, et gravius puniretur; et ideo ignorantia, quæ in ipso est, excusat peccatum ; excusat, inquam, et minuit quantitatem peccati, non quam habet, sed quam haberet, si ignorantia non esset.

6. Ad illud quod quæritur, quæ magis excuset, utrum ignorantia, vel infirmitas, responderi potest quod duo sunt de ratione voluntarii, videlicet cognitio singularium, sive circumstantiarum, et quod operationis principium sit intrinsecum : igitur ignorantia excusat, quia privat de ratione cognoscendi; infirmitas excusat, quia privat de ratione perfecte principiandi : et quoniam, privato priori, privatur posterius, et non

[1] Aug., *Conf.*, lib. v, c. x.

convertitur, et cognoscere præambulum est ad facere, plus tollit de ratione voluntarii ignorantia, quam infirmitas, vel impotentia, et ideo magis excusat, cæteris paribus. Adeo tamen potest infirmitas præcellere, et ignorantia parva esse, sive ex culpa nostra procedere, quod erit e converso. Unde, etsi in generalitate loquendo verum sit dicere, quod magis excusat ignorantia, quam infirmitas : descendendo tamen ad specialia peccata, possunt se habere sicut excedentia et excessa.

7. Ad illud quod quæritur, quæ ignorantia excusat, et quantum; dicendum quod est ignorantia facti, et ignorantia juris. Ignorantia facti potest esse dupliciter, aut adhibita debita diligentia, aut non : si adhibita debita diligentia, excusat a toto; si non adhibita, non excusat a toto, sed a tanto. Si autem sit ignorantia juris, hoc potest esse dupliciter : aut est vincibilis, aut non vincibilis : si vincibilis, tunc est ignorantia quæ est culpa : et hæc aut est ex consensu vero, ut ignorantia affectata, et ista sic ex una parte excusat, quod ex alia parte magis aggravat; aut est ex negligentia et ignavia, sicut ignorantia crassa et supina; et ista, si aliquo modo excuset, non tamen ita excusat, ut sempiterno igne non ardeat, sicut dicit Augustinus et Magister in littera. Si autem sit ignorantia invincibilis, hoc potest esse dupliciter : aut ista ignorantia est in nobis introducta per culpam præambulam, aut præter omnem culpam : si præter omnem culpam, aut simpliciter privat cognitionem juris, sicut in infantibus et furiosis, qui omnino carent usu rationis : et hæc excusat a toto. Unde dicit Bernardus quod pueris infantibus, et dormientibus, nihil quod faciunt, imputatur. Aut non tollit omnino usum rationis, sed semiplenum : et tunc non excusat a toto, sed a tanto, sicut est in his qui non sunt plene furiosi, sed aliquo modo habent lucida intervalla, et in pueris, qui aliquando sunt capaces præcepti, licet non plene. Si autem ignorantia est introducta per culpam propriam, sicut est in ebrio et furioso, quorum uterque se præcipitavit in hoc per culpam suam, sic non excusat a toto, sed a tanto : quia, sicut dicit Philosophus [1], ebrius habebit duplices maledictiones : maledictionem scilicet pro culpa subsequenti. Quantum autem, et qualiter excuset subsequentem culpam, diversimode quidam determinant. Quidam enim dicunt quod nec ebrius, nec furiosus, qui usu rationis caret, committere potest novam culpam, sed ex inordinatione sequenti aggravatur culpa prima : potest enim culpa aggravari ex eventu sequenti. Aliis autem videtur quod nec sic excuset, quin novam culpam committat; non tamen est adeo gravis, sicut si illam faceret ex certa scientia. Primus tamen modus dicendi probabilior esse videtur. Ex his patet quod Loth non omnino excusatur a culpa incestus, cum cognovit filias suas [2] : primum quidem, quia non fuit in eo plena ignorantia : licet enim dicatur in textu quod non senserit, quando filiæ accubuerunt; hoc dicitur, quia non discrevit. Secundo vero, quia in illam ignorantiam pervenit per ebrietatem, quam debuisset vitare : et ideo Sancti dicunt eum fuisse culpabilem, licet ex alia parte dicant eum fuisse aliquatenus excusabilem.

[1] Arist., *Ethic.*, lib. III, c. VII. — [2] *Gen.*, XIX, 33, 35.

# DISTINCTIO XXIII

DE DEI PERMISSIONE IN ACTU TENTANDI ; TUM DE IPSO HOMINE, QUANTUM AD ANIMAM ; ET PRIMO DE SCIENTIA EJUS IN PRIMO STATU.

Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum.

Præterea quæri solet, cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadendi, Deo juvante : et est gloriosius non consentire, quam tentari non posse. Moventur etiam quidam [1] dicentes : Cur creavit Deus, quos futuros malos præsciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eas fecit, ut relinqueret eis unde aliquid facerent : et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habent voluntatem malam ; ab illo naturam bonam, et justam pœnam. Frustra ergo dicitur : Non deberet Deus creare, quos præsciebat malos futuros : sciebat enim bonis profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam : Talem hominem deberet facere, qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse, quæ omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam, quæ talis facta est, ut posset non peccare si vellet ; et juste punitam, quæ voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo hæc bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim in sanctis angelis, hæc in hominibus est. Item inquiunt : Si Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus : sed melius voluit, ut quod vellent, essent; et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item [2] inquiunt : Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus [3] *plus, apere, quam oportet.*

Hic agitur, qualis secundum animam, et de scientia hominis ante peccatum.

Et quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum, et cognitionem veritatis, quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio, vel disciplina aliqua per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse.

Quod triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem, scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris et sui.

Fuit [5] homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus, rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, cum non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur, quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quæ enim propter illum creata erant, et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit, quia, ut ait Apostolus [6], *non est cura Deo de bobus.* Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione illius gubernarentur : ut sciret illis necessaria providere, a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carni (*a*) necessa-

[1] Ita fere Augustinus, *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. IV. — [2] *Ibid.*, c. X, n. 13. — [3] *Rom.*, XII, 3. — [4] Hug,. *de Sacr*, lib. I, p. VI, c. XII. — [5] *Ibid.*, c. XIII. — [6] I *Cor.*, IX, 9.—(*a*) *Al.* carnis.

ria providerentur : et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ quam peccando amisit.

[1] Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi, quo ex auditu [2] solo percipitur, quomodo a credentibus absens quæritur; sed quadam interiori aspiratione, qua Dei præsentiam contemplabatur : non tamen ita excellenter, sicut post hanc vitam Sancti visuri sunt : neque ita *in ænigmate* [3], qualiter in hac vita videmus. De cognitione Creatoris

[4] Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid æquali, et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis, neque seipsum cognovisset. De cognitione sui.

Si autem quæratur : Utrum homo scientiam habuerit eorum, quæ circa eum futura erant, id est, si ruinam suam præsciverit; et similiter præsciverit bona quæ habiturus fuisset, si in obedientia perstitisset : responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt, quam futura revelata. Accepit enim scientiam, et præceptum eorum, quæ facienda fuerant; sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant. Non fuit ergo homo præscius sui casus, sicut et de angelo diximus [5]. Quod Augustinus, *super Genesim*, asserit [6], ratione utens, quam supra posuimus. Hæc de scientia hominis quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat. Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea quæri solet : Cum Deus hominem, etc.

Supra egit Magister de lapsu primorum parentum in comparatione ad diabolum tentantem, et hominem transgredientem; in hac parte agit de lapsu primorum parentum in comparatione ad Deum permittentem : et quia non est æquum permittere aliquem inscium ab astuto circumveniri; ideo, ut ostendatur prima permissio esse justa, pars ista duas habet : in prima determinat, cur Deus hominem tentari permisit; in secunda vero determinat, quantum et qualem cognitionis habitum ei dedit, ibi : *Et quidem secundum animam,* etc. Prima parte remanente indivisa, secunda dividitur in tres partes : in prima determinat, qualiter homo cognitionem habuit, utrum per disciplinam et studium, an per divinum donum; in secunda vero determinat, quorum cognitionem habuerit, ibi : *Fuitque primus homo ante lapsum triplici cognitione præditus.* Et illa pars habet tres : in prima determinat, qualem cognitionem habuerit de rebus creatis; in secunda, qualem cognitionem habuerit de Deo, ibi : *Cognitionem quoque Creatoris*, etc.; in tertia, qualem cognitionem habuerit de seipso, ibi : *Porro sui cognitionem*, etc. Divisio.

DUB. I.

Non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet.

Sed contra : Si hoc verum esset, tunc videtur quod vita nostra in gloria laudabilis non erit, ubi nemo male vivere suadebit. Item, esto quod diabolus nihil mali persuasisset; nihilominus mereri potuisset : sed si mereretur, esset laude dignus : ergo, etc.

Resp. Dicendum quod laus quædam est, quæ respicit dignitatem operis voluntarii, in quantum illud nobile est : et hæc posset

[1] Hug., *de Sacr.*, lib., I, p. VI, c. XIV. — [2] *Rom.*, X, 17. — [3] I *Cor.*, XIII, 12. — [4] Hug., *lib. mox cit.*, c. XV. — [5] Dist. XIV. — [6] Aug., *de Gen., ad litt.*, lib. XI, c. XVII, n. 22; idem, *de Corr. et Grat.*, c. X, n. 27.

esse in homine, etsi nullus ipsum tentasset. Quædam autem est laus, quæ non respicit opus voluntarium, sed opus strenuum et arduum, quod consistit in expugnatione adversarii, et reportatione triumphi : et de hoc loquitur Apostolus [1] : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Et de hac laude Magister intelligit. Et sic patent illa duo objecta, quia procedunt de laude secundum primum modum.

DUB. II.

Gloriosius est non consentire peccato, quam tentari non posse.

Contra : Deus non potest tentari, homo vero sic : ergo gloriosior est homo, quam Deus. Item in statu gloriæ homo non poterit tentari; in statu viæ potest : ergo gloriosior est status viæ, quam patriæ : quod si verum est, gloriosior est miseria, quam gloria.

Resp. Dicendum quod verbum Magistri intelligendum est circa eum, qui efficitur gloriosior ex merito suorum operum : et ideo non valet illud quod objicit de Deo. Item intensio gloriæ intelligenda est in verbo proposito non quantum ad præmium substantiale, sed quantum ad aliquam accidentalem laudem, qua laudatur vir justus in *Ecclesiastico* [2] : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus*, etc. Et ideo non valet illud quod objicitur secundo.

DUB. III.

Hanc autem scientiam, etc.

Innuit Magister quod scientia rerum creatarum homo non perdidit, et propterea in Scriptura de ea non eruditur. Contra : Videtur esse falsum : constat enim quod nos, qui sumus filii Adæ, rerum naturas ignoramus, et ignorantes nascimur, nec nosse possumus, nisi cum magna difficultate discamus. Similiter secundum videtur esse falsum, quia in sacra Scriptura habetur de productione omnium rerum in operibus sex dierum, et qualiter productæ sunt, et qualiter etiam distinctæ sunt.

[1] II *Tim.*, II, 5. — [2] *Eccli.*, XXXI, 10.

Resp. Dicendum quod, etsi homo merito primi peccati excæcatus sit, et factus sit ignorans tam in cognitione universitatis propter ipsum creatæ, quam in cognitione viæ salutis suæ; plus tamen excæcatus est in secundo, quam in primo. Nam ad cognitionem naturalium rerum multum potest proficere proprio studio atque ingenio; sed in cognitione modi perveniendi ad vitam per seipsum plus deficit, quam proficit, nisi divinæ revelationis instructione dirigatur : et propterea magis data est nobis Scriptura divinitus, et per Spiritum sanctum revelata in cognitione fidei et morum, quam in cognitione rerum naturalium, licet omnis veritas aliquo modo a Spiritu sancto esse dicatur : et pro tanto intelligendum est verbum prius propositum a Magistro fuisse dictum. Quod ergo objicitur de amissione cognitionis, verum est quod amisit habitum; non tamen amisit naturale judicatorium. Ad illud vero quod objicitur, quod Scriptura insinuat productionem rerum; dicendum quod non determinat ibi rerum speciales naturas et causas; sed hoc explicat, quod sentit fides sana, videlicet divinam voluntatem omnium esse causam primam et summam, et omnia esse facta per Verbum, et reparata per Verbum.

DUB. IV.

Si autem quæratur, utrum homo, etc.

Innuit Magister quod homo non habuit præscientiam eorum, quæ futura erant circa ipsum. Contra : Si enim hoc verum esset, cum nos multa præsciamus de futuris, et sancti patres præsciverunt adventum Christi, et prophetæ, similiter videtur quod Adam non fuit ita sapiens, sicut nos sumus hodie. Si tu dicas, quod hoc non est inconveniens propter gratuitam revelationem, quæ in nobis est, et prophetis, ut aliquid sciamus quod ignoravit Adam : objicitur contra hoc, quia, sicut Sancti exponunt, Adam in sopore illo raptus est, et ad cœlestem curiam dicitur fuisse perductus : et hoc innuit textus, quod, statim post evigilationem, prophetice locutus

est[1] : *Hoc nunc os*, etc. Si ergo vere locutus est prophetice, præcognovit quid significabat mulieris et viri conjunctio, et mulieris de latere viri formatio. Et primum signat Christi incarnationem; secundum passionem. Igitur post cognovit Christum incarnandum, et Christum passurum : sed redemptio et reparatio præsupponit lapsum : ergo præcognovit Adam lapsum futurum, et suum remedium.

Resp. Dicendum quod Magister non loquitur de quibuscumque futuris, sed de his quæ spectabant ad statum suum, utpote de lapsu et confirmatione : confirmationem enim præscire non potuit, quia non erat mansurus; lapsum autem scire non debuit : et rationes supra assignatæ sunt, cum hoc quæsitum fuit de angelo. Cum ergo objicitur quod præscivit incarnationem, dupliciter respondetur : uno modo, quod hoc est falsum : etsi enim sciret mulierem factam ut conjungeretur sibi per conjugii sacramentum, non tamen oportuit quod sciret incarnationem et passionem, pro eo quod conjugium tempore innocentiæ non significabat conjunctionem Christi et Ecclesiæ quantum ad matrimonii conjunctionem, sed per charitatem et dilectionem. Alius est modus respondendi : quod, sicut Joseph præcognovit suum principatum, non tamen præcognovit suam venditionem, et fuit antecedens ad illud : sic Adam nosse potuit aliquid quod spectabat ad hanc naturæ exaltationem, sicut fuit Christi incarnatio : ita tamen quod ignorabat posteritatis suæ lapsum per suam prævaricationem, vel quia Deus non revelavit, vel quia ipse non pertractavit.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa duo incidit hic quæstio secundum duo, circa quæ versatur principaliter totalis distinctionis intentio. Primo quæritur de tentationis primæ permissione; secundo quæritur de primorum parentum cognitione. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum Deus debuerit hominem facere inexpugnabilem, an taliter quod posset expugnari; secundo quæritur utrum hominem, quem præsciebat expugnandum, debuerit permittere per tentationem impugnari; tertio, utrum tentationis pugna a viris justis debeat desiderari.

### QUÆSTIO I.

*An Deus debuerit facere hominem impeccabilem*[2].

Quod Deus debuerit facere hominem impeccabilem, sive inexpugnabilem, ostenditur primo per divinam bonitatem : quia, ut dicit Dionysius[3], optimi est optima adducere : sed melior est natura rationalis, quæ non potest peccare, quam quæ potest : ergo videtur quod decuerit Deum optimum facere hominem, et ad peccandum impossibilem, et ita inexpugnabilem. Ad opp.

2. Item hoc ipsum videtur per divinam liberalitatem. Ad excellentiam enim liberalitatis facit non solum dare multa et magna, sed etiam dare velociter : sed donum gratiæ confirmantis et beatificantis hoc majus est, quam donum cujuslibet gratiæ gratum facientis : ergo si Deus hoc dare homini disposuerat, et homo ex prima sui conditione ad hoc idoneus erat, videtur quod statim, cum eum fecit, debuerit ei hoc donum dare : sed si hoc haberet, esset inexpugnabilis : ergo, etc.

3. Item hoc ipsum ostenditur tertio ex parte sapientiæ. Majoris enim sapientiæ est scire mala præcavere, quam, postquam facta sunt, remedium adhibere : ergo, si divina sapientia maxime manifestanda erat in hominis conditione, videtur quod talem debuit eum facere, et tantam sibi cautelam adhibere, quod non possit in malum incidere.

[1] *Gen.*, II, 23. — [2] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I, art. 1; et *de Verit.*, quæst. XXIV, art. 7; Scotus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. I.; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIII, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. I; Thom. Argen., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIII, q. 1; Gabr. Biel., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I. — [3] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, p. III.

4. Item hoc ipsum ostenditur ex parte divinæ potentiæ. Quanto enim potentia major est, tanto velocius operatur : magis igitur divina potentia manifestatur in operatione subita, quam in operatione successiva : si igitur hominis gratificatio, et confirmatio, et glorificatio est immediate a Deo, videtur quod Deus subito, et in eodem instanti, in quo hominem fecit, debuit eum gratificare, et in gratia confirmare, ac per hoc inexpugnabilem facere.

Fundam. Sed contra : Gloria est bonum laudabile : sed nullus est laudandus in eo quod habet, nisi habeat illud per merita : ergo si Deus fecit hominem ad hoc, ut perveniret ad statum gloriæ et præmii, videtur quod debuit facere hominem in statu meriti : sed status meriti, et præmii, debent esse distincti, sicut status viæ, et patriæ, secundum legem communem : ergo et dona viæ et patriæ : si igitur habere impossibilitatem ad peccandum spectat ad securitatem beatitudinis, videtur quod a principio non debuit homini dari : ergo debuit homo expugnabilis fieri.

Item ad plenam perfectionem universi decuit fieri omnem creaturam, quæ ratione recta potuit excogitari, sicut dicit Augustinus in III *de libero Arbitrio :* sed rationabiliter cogitari potest ad perfectionem universi spectare creaturam, quæ haberet libertatem arbitrii, et relicta esset [1] *in manu consilii sui :* hanc igitur decuit fieri, et in statu vertibilitatis constitui : sed hoc nulli creaturæ magis competit, quam homini : ergo, etc.

Item universum ex oppositione mali ad bonum decoratur quasi quibusdam antithetis, sicut dicit Augustinus [2], et in *Ecclesiastico* innuitur [3] : *Contra malum bonum,* etc. Si ergo Deus universum venustare debuit, et decorare, videtur quod hunc decorem universo non debuit auferre : sed si fecisset hominem inexpugnabilem, jam hic decor non esset : ergo, etc.

Item hoc videtur quarto, quia Deus universum fecit ad sui ipsius manifestationem : et sicut Deus est summe potens et sapiens, sic est summe justus et misericors : ergo tale debuit facere universum, in quo manifestaretur ejus summa justitia, et summa misericordia : sed summa justitia non manifestatur, nisi in severitate punitionis malorum; summa misericordia non manifestatur perfecte, nisi in liberatione miserorum, et remissione delictorum : hæc autem non possent esse, nisi rationalis creatura facta esset in statu, in quo posset peccare et expugnari : ergo divina justitia et misericordia exigebat hominem vertibilem et expugnabilem fieri.

## CONCLUSIO.

*Ad manifestandam Dei potentiam, sapientiam, misericordiam et justitiam, decuit hominem peccabilem creari, ita ut impugnari et expugnari posset.*

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod etsi ipsa divina operatio non indigeat approbatione, pro eo quod quidquid Deus facit, bene facit et recte facit; verumtamen ad excitandam devotionem in mente fidelium, et compescendam rabiem in ore blasphemantium, et Deum in suis operibus inculpantium, quadruplex potest ratio assignari, quare Deus fecit talem hominem, ut possit ab adversario expugnari. Et prima est manifestatio divinæ potentiæ : voluit enim Deus ostendere homini quia, sicut sine eo factus non fuerat, ita nec sine ipso persistere poterat : ut igitur homo nosset quod divinum posse non solummodo est omnis potentiæ causativum, sed etiam conservativum, et quod ipsum solum est quod non potest deficere nec expugnari; ideo placuit sibi creaturam rationalem facere vertibilem et expugnabilem, nec ipsam confirmare, quousque experimento disceret quod ipse solus est, in quo non cadit non posse. Secunda ratio est manifestatio divinæ sapientiæ : majoris enim sapientiæ est ostensivum scire ordinare bona cum malis, et

[1] *Eccli.,* XV, 14. — [2] August., *de Civit. Dei,* lib. XI, c. XVIII. — [3] *Eccli.,* XXXIII, 15.

eligere bona ex malis, quam ordinare solum bona cum bonis : et ideo, cum non deceret eum ibi mala facere, debuit talem facere creaturam, quæ posset in operando deficere, et malum committere, ut Deus, mala illa ordinando, suam sapientiam declararet. Tertia ratio sumitur ex manifestatione divinæ misericordiæ, quæ potissime manifestata est, cum unigenitum Filium suum traderet ad liberationem servi. Quarta ratio sumitur ex manifestatione divinæ justitiæ, quæ potissime manifestatur in hoc, quod Deus retribuit unicuique secundum opera sua, præcipue in æterna punitione malorum : hæc autem retributio et punitio, et præfata misericordiæ liberatio non esset, nisi Deus creaturam rationalem, et præcipue hominem, in statu vertibilitatis fecisset, et ita potentem impugnari et expugnari : et ideo congruum fuit, Deum hominem in statu tali facere : et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod primo objicitur quod Deus debuit facere hominem optimum, dicendum quod est optimum simpliciter, et est optimum in ordine. Cum autem dicit Dionysius, quod optimi est optima adducere, non intelligit absolute, sed in ordine : et ideo ex hoc non sequitur quod homo debuit fieri in optimo statu simpliciter, sed in statu in quo optime salvaretur universitatis ordo et pulchritudo : et sic factus est, cum productus fuit in statu vertibilitatis, ut ordinato processu perveniret a merito ad præmium, ab imperfecto ad perfectum, ab inferiori ad supremum.

2. Ad illud quod objicitur de summa liberalitate, dicendum quod, etsi Deus sit liberalissimus, tamen liberalitas non præcludit viam justitiæ et sapientiæ : ideo, sicut dona sua distribuit largiter, ut tamen non excludatur sapientiæ recta ordinatio, et justitiæ justa retributio, ideo non statim debuit beatificare et confirmare, sed merita hominis expectare.

3. Ad illud quod objicitur, quod majoris sapientiæ est præcavere malum, etc.; dicendum quod falsum est : immo multo majoris sapientiæ est morbum bene curare, quam naturam a morbo præservare. Unde Augustinus in *Enchiridio* [1] : « Melius judicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere. » Et majori etiam sapientiæ attestatur, ut prædictum est, sic res ordinare, ut ex supervenienti etiam deordinatione non deturpentur, sed earum ordinatio decoretur.

4. Ad illud quod objicitur de potentia, dicendum quod, si in omnibus operibus divinis manifestatur divina potentia, ea tamen quæ spectant ad hominis gratificationem et glorificationem, plus sunt ad manifestationem divinæ misericordiæ et justitiæ, quam potentiæ : ideo major est congruentia in proposito, quam in opposito : nihilominus tamen, quantum ad aliquem modum, ex ipsa humana infirmitate et indigentia plus innotescit homini divina potentia, quam si homo nunquam conspexisset vertibilitatem in rationali creatura.

## QUÆSTIO I.

*An Deus permittere debuerit hominem impugnari*[2].

Utrum debuerit Deus permittere hominem impugnari; et quod sic, videtur per illud, quod dicit Magister in littera : « Non esset laudabile bene vivere, nisi esset, qui male vivere suaderet. » Ergo si debuit permittere omne quod faciebat ad humanam laudem ampliandam, debuit igitur permittere hominem impugnari per suggestionem diabolicam. Fundam.

Item, secundum rectum judicium rationis, et attestationem Apostoli [3] : *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit :* si ergo homo perducendus erat ad coronam gloriæ, videtur ex recto ordine, quod statui

[1] Aug., *Enchir.*, c. XXVII. — [2] *Cf.* S. Thom. II-II, q. CLXV, art. 1; et II *Sent.*, dist XXIII, q. I, art. 2, Ægid. Rom., II *Sent.*, p. I, dist. XXIII, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXIII, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIII, q. II. — [3] II *Tim.*, II, 5.

debuerit in conflictu tentationis et pugnæ.

Item decet Deum sic administrare res, et eis providere, ut salva sit lex, quam indidit eis a primaria conditione, juxta illud Augustini, in libro *de Civitate Dei* [1] : « Sic res, quas Deus condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat. » Sed Deus fecit, et facere debuit hominem in vertibilitate arbitrii, et relinquere eum in manu consilii sui ; et similiter Luciferum : ergo si diabolus voluit hominem vexare, et homo voluit ei consentire, Deus nullum eorum debuit impedire.

Item facilius erat homini vincere adversarium, quam diabolo vincere hominem ; homo enim non poterat vinci nisi volens : ergo pugna illa de se magis erat ordinata ad victoriam hominis, quam ad victoriam diaboli : ergo magis ad bonum, quam ad malum : si ergo Deus permittere debet quod directe ad bonum hominis ordinatur, videtur quod a tentatione primi hominis adversarius non erat arcendus.

Ad opp. Contra : 1. Impius esset pater, qui permitteret filium aggredi bellum, in quo sciret eum esse ab alio superandum ; sed Deus noverat Adam illa tentatione esse superandum : ergo videtur quod non tanquam pius pater se habuit, dum permisit eum superari a diabolo.

2. Item non est bonus prælatus, nec pastor, qui permittit ovem morderi a lupo, et capi, dum potest ipsum repellere et arcere : sed Deus prælatus et pastor hominis erat : ergo, cum videret lupum atrociter insistere, videtur quod non debuit permittere ab adversario hominem impugnari, sive impeti a lupo.

3. Item non est rectus judex, qui bellum constituit inter eos, qui non sunt æqualiter fortes : sed diabolus multo fortior erat viribus per naturam, quam homo, cum *non sit* [2] *potestas super terram, quæ possit ei comparari.* Multo etiam erat obstinatior in malitia, quam homo esset confirmatus in gratia : si igitur Deus judex æquus est, non debuit permittere eos invicem confligere.

4. Item non est fortis possessor, qui permittit alium invadere atrium suum [3] : *Cum* enim *fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia, quæ possidet.* Ergo cum homo in primo statu atrium et templum esset Dei, et Dominus ipsum custodiret, aut Deus non fuit fortis armatus et custos, aut non debuit permittere adversarium vexare et invadere hominem per conflictum et pugnam tentationis.

## CONCLUSIO.

*Congruum fuit hominem impugnari propter ordinem virtutis ad suum actum, boni ad suum oppositum, morbi ad suum remedium, et meriti ad præmium.*

Resp. ad Argum. Ad prædicta dicendum est, quod cum Deus posset adversarium prohibere, ne hominem tentaret, decuit tamen ipsum permittere. Et ratio condecentiæ haberi potest ex rationibus assignatis in præcedenti problemate, in quo ostensum est quod Deus debuit facere hominem in vertibilitate liberi arbitrii. Præter has tamen rationes assignari potest ratio : primo ex ordine, qui attenditur ex comparatione virtutis ad proprium actum. « Sic enim Deus [4] res omnes administrat, ut eas agere proprios motus sinat : » et ideo tam hominem, quam diabolum, constituit in libertate arbitrii, et in manu consilii sui reliquit, et utrumque permisit agere quod voluit, sive hunc in tendando, sive illum in consentiendo : hoc enim competebat regimini in conservatione ordinis, qui attenditur ex comparatione virtutis ad proprium actum. Secunda vero ratio sumitur ex ordine, qui attenditur per comparationem boni ad suum oppositum, in quo gloriosior et laudabilior ostenditur virtus ad suum oppositum, sive ex ipsa prædicta comparatione, ob quam relucet et magis apparet, sive ex cujusdam nobilis triumphi assecutione, ob quam fortificatur

[1] August., *de Civit. Dei*, lib. VII. — [2] *Job.*, XLI, 24.
[3] *Luc.*, XI, 21. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII.

et vigoratur : ideo, ut virtus hominis reluceret et proficeret, decuit Deum permittere ipsum ab adversario impugnari, quia vel tunc, vel post, ex ipsa tentationis impulsione manifestanda erat fortitudo et eminentia charitatis, de qua dicit Apostolus, quod [1] *neque mors, neque vita, neque principatus, neque potestas ab ea poterunt separare*. Tertia ratio potest sumi ex ordine, qui attenditur ex comparatione morbi ad suum remedium : quia enim peccatum hominis non debebat carere remedio, propter hoc, quod tota in ipso humana natura erat; sic debuit Deus hominem permittere peccare, quod deceret ipsum eidem redemptorem præstare : et ideo magis disposuit Deus hominem peccare alio suggerente et impellente, quam voluntate propria incurvante, qua fortassis incurvatione homo cecidisset, etiamsi nunquam adversarius pestifera suggessisset. Quarta ratio potest sumi ex ordine, qui attenditur per comparationem meriti ad præmium : quia enim nemo dignus est coronari, nisi qui certat legitime; ideo decuit Deum hominem militem suum in campo certaminis prius examinare, quam ipsum in gloria exaltare : et quia examinatio consistit in conflictu et pugna, permittere debuit hominem a diabolo impugnari. Sunt et aliæ rationes, quæ possunt de hoc ipso reddi ; ad præsens tamen istæ sufficiant.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium de pietate paterna, dicendum quod, etsi Deus sit pater pius, est tamen judex æquus : et ideo sic decebat Deum erga hominem pietatem paternam ostendere, ut tamen non amitteret officium potestatis judiciariæ : et ideo, quidquid de homine prænosset, sustinere debuit ipsum ab adversario impeti tentationis bello.

2. Ad illud quod objicitur de bonitate prælationis, dicendum quod prælatus debet ovem a morsu lupi eripere, sive quia ad hoc tenetur ex lege charitatis, sive quia ex malo nescit eligere bonum, et ideo non potest elicere bonum majoris utilitatis. Utriusque horum oppositum reperitur in Deo, si quis attendat : et ideo illa ratio non cogit in proposito.

3. Ad illud quod objicitur de rectitudine judicis, dicendum quod, etsi diabolus fortior et astutior esset quam homo, in pugna tamen tentationis non erat fortior, immo multo debilior, sive ex generali lege tentationis, dum nemo vincitur nisi volens, sive ex fidelitate Dei, qui [2] *non permittit* aliquem *tentari supra id quod possit*, immo *facit cum tentatione proventum :* et ideo impulsus tentationis primariæ, cum fieret et servata Dei fidelitate, et tentationis lege, non fuit contra ordinem potestatis judiciariæ.

4. Ad illud quod objicitur de fortitudine armati custodientis , dicendum quod , etsi Deus hominem fortiter custodiret, non tamen custodiebat invitum , sive involuntarium , quia non acceptat Deus servitium coactum, sed liberale et voluntarium : et ideo si homo cum Deo stare voluisset, nullus violenter de manu Dei eum auferre potuisset : sed quia ipse ab ejus custodia se subtraxit, ideo Deus suam ei custodiam denegavit, et ex hoc adversarius eum invasit: immo non ex defectu Dei custodientis, sed ex ingratitudine hominis custoditi.

## QUÆSTIO II.

*An vir justus debeat optare tentationem* [3].

Utrum tentationis impulsio desiderari debeat a viro justo; et quod sic, videtur [4] : *Omne gaudium existimate, fratres, cum in varias tentationes incideritis*. Si ergo tentatio , cum præsens est, est materia gaudendi; cum absens est , videtur quod debeat affectuose desiderari. Ad oppos (a).

Item in Psalmo [5] : *Proba me, Domine, et tenta*. Hæc sancta anima petebat, et recte :

[1] *Rom.*, VIII, 19. — [2] *Cor.*, X, 13.— [3] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXI, q. II, art. 3 ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXI, q. I, art. 5 ; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. 4 ; Durand., II *Sent.*, dist. XXI, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIII, q. III. — [4] *Jac.*, I, 2. — [5] *Ps.* XXV, 2.— (a) *Edit. Ven.* Fundam.

sed nihil debet homo a Deo petere, nisi quod debet desiderare : ergo, etc.

Item hoc videtur ratione : omne enim illud, quod facit ad virtutis exercitationem, est appetendum : sed tentatio est hujusmodi; unde Gregorius, sanctus vir, se tentari post virtutes desiderat, ne ex confidentia virtutum torpescat. Si igitur tentatio virtutes exercitat, patet, etc.

Item omne illud, quod facit ad gratiæ promotionem, est appetendum : sed tentatio est hujusmodi; unde dicitur [1] : *Faciet cum tentatione proventum*, etc. Si igitur tentatio promovet ad bonum, videtur quod ad ipsam anhelare debeat desiderium justorum.

Item omne illud quod est opus et effectus divinæ acceptationis, est appetendum : sed tentatio est hujusmodi; unde in *Tobia*[2] : *Quia acceptus Deo eras, necesse erat*, etc.

Item omne illud, per quod pervenitur ad meritorum consummationem, est appetendum : sed tentatio est hujusmodi; quod patet, quia nulla est major tentatio, quam illa quæ est per flagella : *tribulatio* autem [3] *patientiam operatur; patientia vero opus perfectum habet :* ergo videtur quod quicumque vult esse perfectus, appetere debet tentationis impulsum.

Fundam. Sed contra : Nihil est desiderandum, cujus contrarium est continue appetendum : sed omnes viri justi illam petitionem debent facere : *Et ne nos inducas in tentationem*[4] : ergo nullus debet appetere tentari.

Item nihil est appetendum, quod diligenter est præcavendum : sed tentatio diligenter est præcavenda, sicut Dominus monet [5] : *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem :* ergo, etc.

Item nihil est appetendum, cui non debeat se homo offerre sponte : sed tentationi non debet se homo sponte offerre, sicut dicitur super illud [6] : *Ductus est Jesus*, etc. Glossa : « Ductum esse Jesum commemorat, ut nos instruat quod non sponte oporteat in tentationem insilire. »

Item nihil appetendum est, quod nostræ salutis adversarius optat : sed diabolus desiderat nos tentare : ergo videtur quod nullus debeat tentationem appetere.

## CONCLUSIO.

*Tentari a carne simpliciter appetendum non est; a diabolo vero fortes, ad virtutis exercitium et meritorum cumulum, appetere possunt.*

Resp. ad Argum. Ad prædictam quæstionem via duplici responderi potest, et utraque satis probabiliter : uno modo sic, ut dicamus quod, cum triplex sit tentatio, sive a triplici principio, una scilicet a Deo, alia a diabolo, alia a carne; prima tentatio simpliciter appetenda est, quia Deus non tentat nos nisi ad bonum; altera vero tentatio, quæ scilicet est a carne, simpliciter fugienda est, quia illa non potest esse absque peccato, sicut supra dixit Magister, distinctione XXI; tertia vero, quæ est a diabolo, aliquibus fugienda est, aliquibus appetenda est. His enim qui virtute fortes sunt, nec de facili in tentationem induci possunt, etsi tentantur, appetibile est tentari ad suæ virtutis exercitium, et cumulum meritorum; infirmis vero minime, quia timere possunt ne ex ipso impulsu in tentationem inducantur, quod omnes debent refugere : nam etsi tentari malum non sit, in tentationem tamen induci semper malum est, quia hoc est a tentatione superari. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro IV *de Civitate Dei*[7] : « Sicut se habet firmitas et infirmitas electorum, sic metuunt, cupiuntque tentari. » Et secundum hanc distinctionem ad rationes ad utramque partem inductas potest de facili responderi, pro eo quod secundum diversas vias procedunt. Alius modus dicendi est, quod dupliciter est loqui de tentatione : aut sub propria ratione, et sic tentatio est impulsus ad illicitum, secundum quod de ea fit sermo in proposito : loquimur enim hic de tentatione diaboli, quæ

[1] *Cor.*, X, 13. — [2] *Tob.*, XII, 13. — [3] *Jac.*, I, 3. — [4] *Matth.*, VI, 13. — [5] *Ibid.*, XXVI, 41. — [6] *Ibid.*, IV, 1. — [7] August., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. IX, n. 1.

fit per mali culpæ suggestionem, qua diabolus hominem ad malum nititur incurvare; non de tentatione Dei, quæ fit per flagellationem, qua Deus vult illos, quos acceptat, approbare, et probatos ostendere. Hanc igitur tentationem secundum se consideratam nullus debet appetere; immo abhorrere et refugere, maxime considerando finem. Aliter est considerare tentationem, prout est materia exercendæ virtutis; et sic a viris justis desiderari potest, ab eis potissime, qui in charitate fervent, adeo quod ignis devotionis ipsorum plus inflammatur ex præsentia contrarii, quam extinguatur. Ab eis autem, qui sunt modicæ charitatis, non sic desiderari debet. Et est exemplum, quia ventus perflans fornacem magis et magis accendit, sed candelam extinguit: et ideo tentationis impulsus, etsi, quantum in se est, refugiendus sit ab omnibus, et ab infirmis potissime, sicut rationes ad secundam partem inductæ ostendunt; in quantum tamen est virtutis exercendæ materia, a viris ferventibus et perfectis appeti potest, sicut ostendunt rationes quæ ad primam partem inducuntur. Illud tamen genus tentationis potissime appetunt viri justi, quod est in flagellorum perpessione, sicut passus est Job, et Tobias, sicut etiam passi sunt martyres ab impiis zelo diabolico excitatis : et ad ostendendum procedunt rationes quæ ad primam partem inducuntur : ideo concedendæ sunt.

## ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum propositum, quæritur de cognitione primorum parentum; et incidit hic quæstio circa tria : primo enim quærendum est de cognitione primorum parentum quantum ad profectum; secundo quærendum est quantum ad defectum; tertio quæritur de ipsa cognitione quantum ad complementum et statum.

### QUÆSTIO I.

*An, si homo stetisset, in cognitione profecisset per temporum intervalla* [1].

Utrum, si homo stetisset, in cognitione profecisset per temporum intervalla; et quod non, videtur primo per verbum Hugonis in libro *de Sacramentis :* « Rerum omnium quæ cum homine, et propter hominem factæ sunt, perfectam cognitionem hominem accepisse nulli dubium esse debet. » Si ergo statim perfectam cognitionem habuit, ergo ulterius proficere non potuit. Ad oppos (a).

Item hoc ipsum ostenditur ratione quam facit ipse Hugo : « Nomen debite impositum est naturæ rei expressivum : » nullus igitur potest res omnes nominare, nisi is qui omnium rerum plenam habet cognitionem : sed Adam omnibus nomina imposuit, nec illis rebus alia sunt aliquando perfectiora nomina imponenda : videtur igitur quod Adam perfecte cognoverit omnia creata : ergo in cognitione non profecisset, si in statu suæ cognitionis permansisset.

Item nullus bene regit et gubernat ea, quorum naturas ignorat : sed omnia fuerunt commissa regimini et gubernationi Adæ, secundum quod dicitur in *Genesi*, et in *Psalmo* [2] *: Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, etc. A sui igitur conditione primaria habuit primus homo rerum cognitionem : ergo non profecisset ad illam per disciplinam per temporum intervalla.

Item, quidquid homo addiscit, addiscit mediante via sensus, memoriæ et experientiæ, et ita ab interiori et exteriori. Si igitur homo in statu innocentiæ didicisset, per interiora et exteriora ad perfectionem venisset : sed talis ordo non congruit naturæ institutæ et bene ordinatæ, sed solum lapsæ, cum omni creaturæ præesset : videtur ergo quod nihil sensibilium in statu illo didicisset.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCI, art. 3; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 1; Rich., II *Sent.*, dist. XXIII, art. 2, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIII, q. IV; Gabr. Biel., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I, dub. II.— [2] Ps. VIII, 8.— (a) *Edit. Ven.* Fundam.

Fundam (a). Sed contra : Adam in statu illo per intervalla temporum profecisset ad gratiam, alioquin pejor esset conditio sua, quam nostra, cum nos, multiplicando merita, crescamus in gratia : ergo pari ratione per intervalla temporum profecisset in rerum notitia.

Item, aut Adam sciebat quæ ventura erant, aut non sciebat : si sic, ergo præscivit lapsum suum, et quid ex illo posteris suis esset eventurum, quod plane apparet esse falsum; si futura non cognoscebat, et rerum naturæ variantur in tempore, ergo multa incipiebat cognoscere secundum temporum variationem : ergo profecisset in cognitione.

Item, nec Adam omnia viderat, nec omnia audierat : esto igitur quod videret aliquam rem, quam prius non vidisset, cum videre sit cognoscere, sicut intelligere, videtur quod, sicut necessario sequitur quod incepit intelligere, incepit cognoscere; similiter, si incepit videre, incepit cognoscere : si ergo multa sensibilia vidisset quæ prius non viderat, videtur quod multa didicisset sensibilia per temporum intervalla.

Item, si homo stetisset, aut unus homo sciret voluntatem et cognitionem alterius, aut non : si sic, ergo frustra ageret sermone; si non, ergo, cum posset ab alio edoceri, videtur quod in statu innocentiæ multa addiscere potuisset.

## CONCLUSIO.

*Adam, si stetisset, quamvis in cognitione earum rerum quæ naturali cursu fiunt, et quoad novi habitus acquisitionem non profecisset, profecisset tamen quoad modum cognitionis experimentalis, et quoad habilitationem majorem ad judicandum; itemque quoad ea quæ fiunt cursu mirabili, proficere potuisset.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod profectus scientiæ triplici via potest considerari : vel a parte scibilium, vel a parte modorum cognoscendi, vel a parte majoris habilitationis in cognoscendo. Secundum primum modum loquendo, intelligendum est quod quædam sunt res, quæ fiunt cursu naturali; quædam, quæ cursu miraculi, vel mirabili; quædam, quæ fiunt voluntario cursu, secundum quod determinat Anselmus. In earum igitur rerum cognitione, quæ quidem cursu naturali fiunt, non profecisset Adam quantum ad novi habitus acquisitionem. Accepit enim, sicut dicit Hugo, et Magister in littera, ab exordio omnium rerum plenam notitiam : hoc etiam ostendunt rationes, quæ ad primam partem inducuntur. Proficere tamen potuisset quantum ad alium modum cognoscendi, et quantum ad majorem habitum sciendi : quantum ad alium modum proficere poterat, quia quod noverat simplici notitia, cognoscere poterat experientia, et quod noverat intellectu, cognoscere poterat et sensu; proficere etiam poterat quantum ad majorem habilitationem, quia ex frequenti consideratione eorum, quæ noverat, promptior fuisset et paratior ad judicandum de his rebus, quarum habebat cognitionem per habitum innatum. Etsi enim primus homo non haberet tarditatem hebetudinis per aggravationem corporis mortalis, habebat tamen spiritus ejus quamdam minorem velocitatem per vegetationem corporis animalis : et sic in cognitione rerum naturalium Adam quodam modo profecisset, quodam modo minime, si stetisset. In earum vero rerum cognitione, quæ fiunt cursu voluntario et mirabili, sive supernaturali, simpliciter proficere potuisset, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam in acquirendo novam cognitionem. Nec mirum, quia ad hoc, quod cognosceret divina mysteria, indigebat superna illustratione; ad hoc vero, quod cognosceret secreta alterius, indigebat ipsius detectione. Nec talis profectus statui innocentiæ derogabat, cum etiam beati angeli in cognitione divinorum mysteriorum et humanorum secretorum proficiant, propter quod dicitur ad *Ephesios*[1] : *Ut innotescat principibus et potestatibus per Ecclesiam multiformis Dei sapien-*

[1] *Ephes.*, III, 10. — (a) *Edit. Ven.* Ad opp.

*tia.* Et sic patet responsio ad propositam quæstionem. Nam rationes ad primam partem inductæ procedunt de cognitione rerum naturalium, et sic intelligit Hugo : illis enim rebus nomina imposuit Adam, et illarum rerum cura sibi commissa fuit. Ultima tamen ratio de perfectione ab interiori et exteriori non cogit; quia, sicut dicit Augustinus in libro VI *Musicæ*[1], objectum exterius non agit in animam, nec ipsam perficit; sed ipsa anima seipsam movet, occasione ab exteriori accepta, et informando seipsam magis agit in objectum, quam agatur ab ipso : et hoc fuit in Adam multo fortius et nobilius, quam sit post lapsum. Unde illa ratio non cogit, quod Adam non potuisset respectu eorum, quæ cognoscebat, novum modum cognitionis acquirere : nec præcedentes rationes hoc astruunt, quod Adam non posset magis habilitari in cognoscendo per frequentiam in considerando.

Rationes autem, quæ ad partem oppositam inducuntur, ostendunt quod Adam, si stetisset, proficere potuisset in cognitione respectu eorum, quæ sunt voluntaria et mirabilia; de aliis autem, scilicet de his, quæ naturaliter fiunt, non concludunt quod Adam acquisivisset cognitionem novam. Unde illa prima ratio de comparatione gratiæ ad scientiam non valet, quia perfectio gratiæ non tantum est ex dono, sed etiam ex merito : perfectio autem cognitionis in Adam erat ex dono; et si stetisset, non solum in ipso, sed etiam in posteris non indocte creditur a pluribus similiter fuisse, saltem quantum ad habitum : et hoc dico propter causam infantiæ. Ad alia satis plana est responsio per jam dicta.

## QUÆSTIO II.

*An, si primi parentes stetissent, aliquando decipi potuissent*[2].

Ad opp De cognitione primorum parentum quantum ad defectum; et hoc est quærere, utrum si stetissent in statu innocentiæ, aliquando decipi potuissent; et quod sic, videtur in *Genesi*[3] : « Dixit mulier : *Serpens seduxit me.* » Sed constat quod mulier non consensit, nisi quia æstimavit esse verum, quod serpens dixit : sed ante consensum non peccavit : ergo, antequam peccaret, decepta fuit.

2. Item per Augustinum, *super Genesim ad litteram*, et habetur supra, distinctione XXII[4] : « Credidit Adam utrumque fieri posse, ut et uxori morem gereret, et quod per pœnitentiam veniam haberet. » Sed constat quod illud fuit falsum, et hoc credidit antequam peccaret, quia aliter non peccasset : ergo, etc.

3. Item Magister supra, distinctione XXI, loquens de muliere et serpente, dicit quod mulier non horruit serpentem, quia cum noverit esse creatum, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit : sed constat hoc falsum fuisse, quod putavit : ergo, etc.

4. Item hoc videtur ratione. Si Adam stetisset, dormivisset utique, et habuisset alias operationes naturales : ergo cum somnium sit ex naturali motu fumositatum et phantasmatum circa organum phantasiæ, Adam somniasset : sed in somnio similitudo rei accipitur pro veritate, et, ubicumque hoc est, ibi est deceptio : ergo, etc.

5. Item naturale est quod quidquid videtur, videtur sub angulo, et quanto a remotiori aliquid videtur, tanto minorem generat speciem, et videtur sub angulo acutiori : ergo ita parvus videretur Sol ipsi Adæ, sicut et nobis : ergo sicut decipitur sensus noster in judicando de quantitate Solis, ita videtur quod deciperetur sensus Adæ.

6. Item, ponatur quod aliquis homo peccasset, Adam ignorante, et assereret ei falsum, aut Adam sciret ipsum dicere falsum, aut non : si sic, tunc sciret occulta cordis al-

[1] Aug., *de Music.*, lib. VI, c. V, n. 9, quoad sensum. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. IV, art. 4; et II *Sent.*, d. XXIII, q. II, art. 3; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 6; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIII, art. 2, q. IV; Durand., II *Sent.*, dist. XXII, q. 3; Stephanus Brulef., II *Sent.*, d. XXIII, q. V. — [3] *Gen.*, III, 13. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XI, n. 2, quoad sensum.

terius : pone enim quod ipse loquatur ei de secretis cordis sui, quæ nosse in alio, est proprium solius Dei; si nesciret esse mendacem, ergo crederet ipsum veracem esse, aut male judicaret de illo : sed si crederet ipsum esse veracem, crederet ipsum dicere verum : ergo necessario deciperetur.

Fundam. Sed contra, per Augustinum [1] : « Vera pro falsis approbare non est natura hominis instituti, sed pœna damnati : » sed cum quis decipitur, approbat verum pro falso, vel e converso : ergo nunquam hoc fuisset in homine, si perstitisset in statu innocentiæ.

Item Augustinus, in *Enchiridio* [2] : « Ipse per seipsum error, aut magnum in re magna, aut parvum in re parva, tamen semper est malum : et ubicumque est deceptio, ibi est error aliquis, vel magnus, vel parvus : ergo non potest esse in aliquo, quin in eo sit malum : sed in Adam in statu innocentiæ nec erat malum culpæ, nec malum pœnæ : ergo, etc.

Item Augustinus, in *Enchiridio* [3] : « Hic homines fallunt atque falluntur, miserioresque sunt, cum mentiendo fallunt, quam cum mentientibus credendo falluntur. » Ergo videtur quod utrobique sit miseria, licet major in fallendo : ergo, si in statu innocentiæ non erat miseria, videtur, etc.

Item in statu innocentiæ nihil homo pateretur, vel ageret, contra naturam : sed deceptio est contra appetitum naturæ rationalis; unde Augustinus in *Enchiridio* [4] : « Usque adeo tamen rationalis creatura refugit falsitatem, et quantum potest, devitat errorem, ut falli nolit, etiam quicumque amat fallere. » Adam igitur hoc naturaliter recusabat : ergo in statu innocentiæ decipi non poterat.

Item in Adam omnes vires inferiores subjectæ erant voluntati, alioquin rectus ordo non servaretur in homine in statu innocentiæ : ergo si homo nolebat decipi, nec assentire falso, videtur quod nunquam in ratione ejus fuisset deceptio, vel ad falsum inclinatio, quamdiu permansisset in statu illo primo.

Item majoris indignitatis est falli in anima quam pati in corpore; unde decuit Christum assumere passionem in corpore, non deceptionem in mente : sed si Adam stetisset, nulla fuisset in eo corporalis passio : ergo nulla fuisset in eo deceptio.

## CONCLUSIO.

*Adam stante, nulla fuisset in eo deceptio, nec ab intrinseco, nec ab extrinseco, quamvis aliqua potuerit inesse nescientia.*

Resp. ad Arg. Ad prædictam quæstionem de facili potest responderi : rationes etiam possent dissolvi quadam facili distinctione. Posset enim sic dici, quod deceptio quædam est circa scibilia, quædam vero circa opinabilia. Scibilia autem dico illa, quæ certa ratione comprehendi possunt, sicut sunt illa, de quibus sunt scientiæ liberales; opinabilia vero illa voco, quæ non habent cognosci nisi per quamdam conjecturam, sicut secreta alienæ conscientiæ, et futura contingentia, quæ fiunt casu, vel fortuna, vel voluntate libera. In primis autem Adam falli non poterat, qui omnium cognitionem habebat. In secundis vero dupliciter contingit aliquem falli, aut ita quod adhæret firma credulitate, aut quod adhæret qualicumque æstimatione : et prima deceptio vocatur error proprie, et hæc in primo homine stante non fuisset; secunda vero potest dici opinio, in qua est acceptio unius partis sine pleno assensu credulitatis, et hæc potest dici quædam æstimatio falsa. Et hæc fuisset in Adam absque culpa et pœna, maxime cum ex hac æstimatione nec incideret in peccatum, nec incurreret damnum : et secundum hanc distinctionem dissolvi possunt rationes ad utramque partem inductæ. Nam rationes ostendentes, quod in Adam potuit esse deceptio, fere omnes procedunt de deceptione secundum quod dicitur qualiscumque æstimatio.

Rationes vero ad oppositum procedunt secundum quod deceptio dicit firmam creduli-

[1] August., *de lib. Arb.*, lib. III, c. XVIII, n. 51. — [2] Idem, *Enchir.*, c. XIX. — [3] *Ibid.*, c. XVII. — [4] *Ibid.*

tatem, ut non solum quis decipiatur putando falsum esse verum, sed etiam approbando falsum esse verum, vel e converso : et talis est deceptio, quæ est error. Sed licet hoc, quod nunc dictum est, satis probabile videatur, non tamen plene satisfacit rationi, nec concordat verbis Augustini in *Enchiridio*. Ait enim : « Cum nihil aliud sit errare, quam verum putare quod falsum est, et falsum quod verum est, vel certum habere pro incerto, incertum pro certo, sive falsum sit, sive verum; idque tam sit in animo deforme atque indecens, quam pulchrum atque decorum esse sentimus, vel in loquendo, vel in assentiendo, *est, est : non, non :* et profecto (a) ob hoc ipsum vita ista misera est, qua vivimus, quod ei nonnunquam, ut non amittatur, error est necessarius.» Ex hoc vero colligitur quod Augustinus vocat errorem generaliter omnem deceptionem : et illum dicit indecorum et indecentem, et ad vitam miseram pertinere. Et in libro *de Utilitate credendi* expresse dicit, quod nullus error absque vitio esse potest. Ideo dicendum est, quod etsi in statu innocentiæ fuisset in homine alicujus nescientiæ imperfectio, sicut ostensum fuit supra distinctione proxima præcedenti; non tamen in eo fuisset deceptio. Deceptio enim ultra nescientiam addit judicii obliquationem : hæc non fuisset in Adam in statu innocentiæ, sicut nec in eo fuisset passio corporalis. Et hoc potest intelligi sic. Sicut enim dupliciter contingit aliquem pati, aut passione intrinseca, aut ab extrinseco illata, sic contingit aliquem dupliciter decipi, aut quod ipse seipsum paralogizet, aut paralogizetur ab alio : neutrum autem horum in Adam fuisset. Sicut enim nulla fuisset in eo passio intrinseca, quia virtus animæ regitiva perfecte suo corpori præsidebat, et ipsum conservare poterat, sic nulla fuisset deceptio veniens ab extrinseco, quia judicium rationis omnibus potentiis sensitivis præsidebat : nec ipse in contrarium rationi movebatur; sed potius ab eo sufficienter dirigebantur. Quemadmodum etiam pati non poterat passione illata, sive quia nullus in tempore illo esset, qui inferret, sive quia si adesset, divina virtus eum protegeret, sicut supra determinatum est; sic etiam in statu illo nemo esset, qui hominem circumveniret, aut paralogizaret, nam unusquisque loqueretur veritatem cum proximo suo; aut si esset, divinæ inspirationis revelatio, sive per se, sive per angelum, succurreret ne falleretur, sicut virtus succurrebat ne læderetur : et sic Adam stante, nulla fuisset in eo deceptio, nec ab intrinseco, nec ab extrinseco : unde rationes, quæ hoc probant, concedendæ sunt.

1 et 2. Ad illud autem quod objicitur de seductione mulieris, et etiam viri, dupliciter potest responderi : uno modo sic, quod illa seductio fuit falsa credulitas : quæ etsi præcessit peccatum inobedientiæ et ambitionis, secuta tamen fuit peccatum præsumptionis, merito cujus excæcatus est oculus rationis, ut falsum æstimaret esse verum. Statim enim mulier, audita prolatione serpentis, de seipsa præsumpsit, et similiter vir, audita suggestione mulieris : et ideo mulier existimavit per comestionem assequi posse excellentiam, et vir de transgressione mandati invenire veniam. Unde deceptio, sive error secutus fuit peccatum elationis in utroque, licet plus in muliere. Aliter potest dici, quod duplex est judicium : quoddam est speculationis, et illud non est pars liberi arbitrii, nec in eo consistit peccatum, et hujus judicii error post peccatum est, non ante; est et aliud judicium in agendis, et in his quæ spectant ad veritatem vitæ : et illud judicium est liberi arbitrii, et hoc nunquam est sine voluntate. Et hujus judicii error bene potest esse culpæ, vel præsumptionis, vel infidelitatis, vel alicujus alterius. Et hæc fuit deceptio, qua mulier primo decepta fuit, et ipse Adam : et in ista deceptione non permansit in statu innocentiæ, immo cecidit : et per hoc patet responsio ad duas auctoritates primo inductas.

3. Ad illud quod tertio objicitur de aucto-

(a) *Edit. Benedict. Oper. S. Aug. :* profecto et.

ritate Magistri, quod mulier putavit serpentem habere usum loquendi, dicendum quod aut intelligit, quod talis putatio fuit in muliere post peccatum, aut si ante fuerit, non putavit quod hoc officium haberet determinate, virtute sibi naturaliter data, sed aliqua latente virtute, permittente divina providentia, quæ omnes res gubernabat, sicut creaverat. Nec mirum si non expavit, quia nondum erat in ipsa muliere passio timoris: unde mulier, aspiciendo serpentem, falsum pro vero non approbavit, sed aliquam ibi virtutem latentem ignoravit.

4. Ad illud quod objicitur de somnio, dicendum quod in statu innocentiæ non fuisset somnium ex perpessione phantasmatum ad modum parturientis, sicut dicitur in *Ecclesiastico*[1]: hoc enim venit, quia vires inferiores non sunt subjectæ rationi, et corpus non obedit spiritui; sed si fuisset, hoc esset, quia ab Altissimo mitteretur aliqua visio, in qua homo non deciperetur, immo potius illustraretur. Præterea, esto quod esset ibi somnium, non sequitur quod esset propter hoc ibi deceptio : deceptio enim respicit rationis usum : in somniis autem rationis usus non esset; aut si esset, purgaret potius deceptionem phantasiæ, quam ei consentiret: potius enim diceret ratio in somniis homini somnianti: Tu somnias, quam diceret: Quod vides est veritas.

5. Ad illud quod objicitur de visu, dicendum quod nulla esset deceptio, quia bene nosceret Adam, quod res quæ a remotiori appareret, esset minor : et ideo non judicaret secundum apparentiam oculi tantum, sed pensata distantia medii : et ideo non falleretur, sed haberet judicium rectum.

6. Ad ultimum jam patet responsio ex prædictis, quia vel Adam manifesto signo deprehenderet istum peccasse [quod satis videtur probabile, cum magna valde transmutatio facta fuerit in natura Adæ per commissionem culpæ], et tunc non crederet ei, nec discrederet, nisi quatenus alias videret sibi credendum fore. Aut si non deprehenderet eum peccatorem, ubi sua non sufficeret cautela, succurreret divinæ providentiæ cura diligentissima, quia nec permisisset eum lædi, nec permisisset falli, si voluisset ejus imperiis obtemperanter subjici.

## QUÆSTIO III.

*An Adam ita cognoverit Deum in statu innocentiæ, sicut expectamus eum cognoscere in statu gloriæ*[2].

Quæritur quantum ad cognitionis Adæ complementum et statum; et est quæstio, utrum Adam Deum cognoverit in statu innocentiæ eo genere cognitionis, quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ. Et quod sic, videtur per magistrum Hugonem de Sancto Victore in libro *de Sacramentis*: « Cognovit homo Creatorem suum, non ea cognitione, qua modo a credentibus absens fide creditur; sed ea, qua tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestatus cernebatur. » Sed manifeste Deum cernere, hoc est visionis beatæ : ergo, etc. Ad opp.

2. Item Magister, in libro IV, dist. I, *Triplici autem de causa*, etc. : « Homo, qui ante peccatum sine medio Deum videbat, » etc. Sed videre Deum sine medio, hoc est videre facie ad faciem, et hæc est visio gloriæ : ergo, etc.

3. Item in *Exodo*[3]: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum*. Sed multo excellentior fuit status naturæ institutæ, quam lapsæ : si ergo sine medio videbatur Deus a Moyse, multo fortius ab homine in statu naturæ institutæ. Si tu dicas hoc fuisse in subjecta creatura, objicitur quod dicitur in libro *Numer.*[4]: *Palam, et non per figuras et ænigmata, Deum videt*.

4. Item hoc ipsum ostenditur ratione. Si-

[1] *Eccli.*, XXXIV, 6. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCIV, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 1; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIII, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXIII, art. 2, q. III, Durandus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. II; Joan. Bacch., II *Sent.*, dist. XLIX, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIII, q. VI; Gab. Biel., II *Sent.*, dist. XXIII, q. 1. — [3] *Exod.*, XXXIII, 11. — [4] *Num.*, XII, 8.

cut volunt Sancti communiter, Adam non solum fuit constitutus in paradiso corporali, verum etiam in paradiso spirituali quantum ad delicias mentis : fruebatur enim Deo, sicut dicit Damascenus [1], et Augustinus [2], et hoc etiam de se planum est : homo enim in tempore naturæ institutæ ipsum Deum in se, et immediate amabat : ergo si ita facilis est intellectus ad cognoscendum, sicut affectus ad amandum per naturam, videtur quod sicut Deum in seipso amabat, ita etiam et in seipso videbat.

5. Item omnis anima recta desiderat videre Deum : ergo Adam hoc desiderabat; aut igitur desiderium ejus non implebatur, et ita jam affligebatur, quod non est conveniens; aut aliquo modo Deum videbat : sed non videbat visione imaginaria, nec corporali : ergo intellectuali : sed hæc est visio, qua videtur Deus in sua essentia : ergo, etc.

6. Item mente humana nihil Deo propinquius, cum est ab omni peccato immunis : sed mens Adæ in statu naturæ incorruptæ non habebat aliquam peccati maculam, nec oculus habebat aliquam obscuritatis nubem : ergo videtur quod in ipsum Deum immediate aspectum suum figere poterat : et hæc est visio, quam expectamus in gloria, ut videamus ipsam Dei substantiam : ergo, etc.

7. Item, quod in gloria non aliter videatur quam videbatur ab Adam, ostenditur : aut enim in gloria videtur Deus immediate, aut mediate : si mediate, sed sic poterat videri ab Adam in via; si immediate, ostenditur hoc esse falsum persuasione sumpta ex triplici medio, quarum prima est quod cognoscens super cognoscibile debet habere potentiam quantum ad illud, quod cognoscit : sed intellectus creatus non potest super ipsam lucem increatam in se, quantumcumque elevetur per gratiam, sive per gloriam, quia illa semper in infinitum excedit : ergo impossibile est, quod intellectus ipsam lucem increatam videat in seipsa. Quod si tu dicas rationem istam non cogere, quia potentia cognitiva plus est in suscipiendo, quam in agendo, ostenditur hoc ipsum secunda persuasione, quia cognoscentis ad cognoscibile debet esse proportio, maxime in ea cognitione, in qua est magna delectatio : si ergo illius summæ lucis respectu intellectus nostri est excessus improportionabilis, et tantus ut per nihil additum possit ei proportionari noster intellectus, quin semper excedat in infinitum, videtur quod nunquam in fonte lucis intellectus noster possit contemplari Deum. Quod si tu dicas quod non requiritur ibi proportio quantitatis, sed solum conformitatis, ostenditur hoc idem persuasione tertia : si enim in gloria Deus videtur in seipso, et absque omni medio, cum ipse in se nullam habeat diversitatem, omnino videretur ab omnibus uniformiter : quod si constat esse in gloria differentias præmiorum, non videtur quod absque omni medio Deus a glorificata anima videatur : si igitur videtur per medium, et sic videbatur ab Adam, restat ergo quod Adam eo genere cognitionis cognovit, quo cognitivæ sunt animæ beatæ.

Sed contra in *Exodo* [3] : *Non videbit me homo, et vivet.* Constat quod hoc non intelligitur de vita spirituali, sed de vita animali : si igitur Adam in statu innocentiæ vita animali vivebat, ergo Deum videre non poterat. Fundam.

Item [4] : *Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus,* etc. Si ergo nullus unquam vidit Deum ante adventum Christi, ergo nec Adam.

Item, super illud [5], *Vidi Dominum sedentem,* etc., Gregorius : « Quantumcumque mens in contemplatione profecerit, semper quod infra Deum est, videt : » ergo videtur, quod cum aliqui homines perveniant ad eminentiam gratiæ, quæ fuit in Adam, et nullus in præsenti per actum contemplationis Deum videat, ipse nondum habebat illam visionem, quam expectat anima sancta.

[1] Damasc., *de Fid. orth.*, lib. II, c. XII. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. X, c. X. — [3] *Exod.*, XXXIII, 20. — [4] *Joan.*, I, 18. — [5] *Isa.*, VI, 1.

Item visio Dei est tota merces : ergo qui visionem Dei habet, plenam habet mercedem ; et qui hoc habet, habet plenam gloriam, et nullus talis potest cadere : si igitur Adam cecidit, ergo Deum in seipso non vidit.

Item lux increata perfecta delectatione delectat (*a*) aspicientes : ergo si Adam illam summam lucem aspexisset, perfecte in ea delectatus fuisset : ergo nunquam ab eo averti consensisset.

Item status viæ, et status patriæ, debent esse distincti : ergo pari ratione contemplatio viæ, et contemplatio patriæ : sed Adam erat viator : ergo non erat comprehensor : ergo non eo genere visionis videbat, quo videre expectamus in patria.

## CONCLUSIO.

*Adam in statu innocentiæ non cognovit Deum eo genere cognitionis quam expectamus in gloria, licet ipsum, remoto quocumque velamine et obscuritate, agnoverit.*

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod communiter omnes ponunt cognitionem, quam habebat Adam de Deo, mediam inter cognitionem quæ est in statu miseriæ, et cognitionem quæ est in statu gloriæ : sed in modo po-
Opin. 1. nendi plurima est differentia. Quidam namque innitentes auctoritatibus male intellectis, et rationibus sophisticis, dixerunt Deum nunquam immediate videri nec in via, nec in patria. Dicit enim Chrysostomus : « Ipsum, qui Deus est, non solum prophetæ, sed nec etiam angeli vident. » Et aliæ reperiuntur auctoritates consimiles; quas male intelligentes, et putantes hoc dictum esse, quod Deus immediate videri non possit propter improportionabilitatem lucis increatæ ad oculum mentis creatæ, dixerunt quod sicut (*a*) Deus per quasdam lucubrationes videri habet in statu viæ, et in statu innocentiæ, ita videbitur etiam in statu gloriæ : et in illis lumi-nosis influentiis dixerunt Deum in his statibus videri magis clare, et minus clare, secundum quod Deus magis se oculo nostro vult contemperare, et clarioribus theophaniis ostendere. Sed ista positio hæretica est, Improb.
et reprobata : nec immerito, quia et contra rationem est, cum anima quiescere perfecte non possit, donec in seipsa videat Deum ; et contra sacram Scripturam, nam dicitur[1] : *Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum.* Et[2]: *Videbimus eum sicut est.* Et hoc ipsum etiam innuere auctoritates doctorum reperiuntur : quibus omnibus adhærendo, error iste reprobandus est, et auctoritates, si quæ videantur esse pro ipso, omnes exponendæ sunt, quia loquuntur de cognitione comprehensionis, qua dicitur aliquid cognosci totaliter : et hac cognitione Deus sibi soli cognoscibilis est, sicut in libro III patebit. Se- Opin. 2.
cundus autem modus dicendi est, quod Deus a purgatis mentibus non solum in patria, sed etiam in statu innocentiæ, et in statu viæ in seipso videri habet; nec est differentia nisi in gradu, quod clarius et perfectius in statu gloriæ videbitur, et minus perfecte in statu innocentiæ, et minime in statu naturæ lapsæ. Differentia autem istorum graduum venit ex hoc, quod anima in statu gloriæ est omnino a sarcina corporis absoluta, aut omnino habet corpus spirituale, quod nullo modo impediat ipsam, quin possit immediate in Deum tendere, et secundum totum suum posse; in statu vero naturæ lapsæ, quia habet corpus corruptibile et animale, impeditur et aggravatur ex terrena inhabitatione, ne possit in ipsam lucem tendere perfecte; in statu vero naturæ institutæ se habebat medio modo, quia corpus Adæ, etsi non esset subjectum necessitati moriendi et passibilitati, erat tamen indigens alimoniis, et oportebat animam circa regimen et vegetationem sui corporis aliquando occupari : et ideo nec adeo excellenter intuebatur primus homo Deum, sicut beati intuentur in gloria, nec adeo exiliter, sicut viri sancti

(*a*) *Cæt. edit.* delectabat.— (*b*) *Al. deest* sicut.

[1] I *Cor.*, XIII, 12.— [2] I *Joan.*, III, 2.

intuentur in præsenti miseria. Hanc autem suam positionem ex auctoritatibus Augustini [1] eliciunt, qui dicit in pluribus locis in libro *de Trinitate*, quod etiam in præsenti
Improb. vita notiorem potest homo habere Deum, quam fratrem : et hoc in libro VIII, et alibi dicit, quod a purgatissimis mentibus cernitur. Docet etiam in libro VIII, per contuitum veritatis et bonitatis intueri Deum. Sed hæc positio, etsi non sit adeo veritati adversaria, sicut prima; nihilominus tamen dictis Sanctorum non consonat. Sicut enim dicit Dionysius [2] in libro *de mystica Theologia*, excellentissimus modus contemplandi est ignote ascendere, quia nec ipse Moyses valuit Deum videre, et ideo introductus dicitur fuisse in caliginem. Unde Dionysius vocat eos indoctos, qui dicunt se nosse eum, qui posuit tenebras latibulum suum. Et etiam Gregorius dicit quod quantumcumque mens in contemplatione profecerit, non pervenit ad contuitum Dei. Et communiter Doctores in hoc concordant, intelligentes illud, quod dicit Apostolus, quod [3] *quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino, et per fidem ambulamus, non per speciem*. Unde si quæ auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in præsenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendæ quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur, sicut jam melius patebit, nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum
Opin. 3. aguntur. Tertius autem modus dicendi est, quod in patria videbitur Deus immediate et plene, quantum est ex parte videntis; in statu vero miseriæ videtur mediate, et semiplene; in statu vero innocentiæ videbatur medio modo, scilicet immediate, et semiplene : semiplene, inquam, quia non receperat adhuc plenam remunerationem; immediate autem, quia nullam habebat velaminis interpositionem : et hoc videntur sonare verba magistri Hugonis. Verumtamen nec Improb.
sic intelligendum est, quod homo in statu innocentiæ videret Deum in sua essentia, sive facie ad faciem; huic enim obviant rationes et auctoritates prius inductæ. Et ideo Opin. 4.
est quartus modus dicendi ad hoc, quod revera cognitio status innocentiæ media est inter cognitionem status gloriæ et status miseriæ, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriæ, et patriam cœlestem; et quemadmodum paradisus terrestris plus se tenet cum terra quam cum cœlo, sic Adæ cognitio, sive status innocentiæ, plus conformis est cognitioni status præsentis, quam futuri. Unde in solo statu gloriæ videbitur Deus immediate et in sui substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas; in statu vero innocentiæ et naturæ lapsæ videtur Deus mediante speculo, sed differenter, quia in statu innocentiæ videbatur Deus per speculum clarum : nulla enim erat in anima peccati nebula; in statu vero miseriæ videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis : et ideo nunc videtur per speculum, et in ænigmate. Ænigma enim, sicut Augustinus (*a*) in libro *de Trinitate* [4], est similitudo obscura. Unde nota quod quadruplex est genus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem, et per apertam visionem. Et primum est gratiæ communis; secundum est gratiæ excellentis; tertium gratiæ specialis; et quartum gloriæ consummantis. Et sufficientia istorum modorum ita colligitur : omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid præsens : si igitur Deus cognoscitur, necesse est quod per aliquid præsens intellectui cognoscatur : præsens autem voco hoc, secundum quod Augustinus [5] vocat, quod præsens est intellectui ad videndum. Aut igitur cognosco Deum per hoc, quod est præsens mihi; aut per hoc, quod est præsens alii : si per hoc, quod est præsens

[1] August., *de Trin.*, lib. I, c. II; lib. VIII, c. II, III, VII. — [2] Dion., *de Myst. Theol.*, c. I. — [3] I *Cor.*, v, 6.

[4] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. IX. — [5] Idem, *in Joan.*, Tract. I. — (*a*) *Suppl.* dicit.

alii, sic est cognitio fidei : quod enim Deus sit trinus et unus, hoc ego credo Dei Filio, qui hoc enarravit et prædicavit, et Spiritui sancto, qui hoc inspiravit. Quod enim credimus, debemus auctoritati, sicut dicit[1] Augustinus *Retractationem* (*a*) et *de Utilitate credendi*. Si autem cognosco Deum per hoc, quod est præsens mihi, hoc potest esse tripliciter : aut per hoc, quod est præsens mihi in effectu proprio, et tunc est contemplatio, quæ tanto est eminentior, quanto effectum divinæ gratiæ magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis; aut est præsens mihi in signo proprio, et sic est apparitio, sicut apparuit Deus Abrahæ in subjecta creatura, quæ ipsum Deum figuravit, et sicut Spiritus sanctus apparuit in columba; aut est præsens Deus in lumine suo, et in seipso, et sic est cognitio qua videtur Deus in vultu suo, sive facie ad faciem, et sic est aperta visio, quæ tota dicitur merces omnium meritorum. Primum igitur, et ultimum genus cognitionis statui innocentiæ non competebat : primum propter cognitionem ænigmaticam, et propter hoc, quod cognitio fidei ut plurimum est ex auditu, secundum quod innuit Apostolus; ultimum vero ibi esse non poterat propter summam perfectionem : ideo homini non exhibebatur, sed potius in præmium promittebatur. Medii vero duo, scilicet contemplationis et apparitionis, utrique statui communia esse poterunt : maxime cognitio contemplationis, quæ in utroque statu est : ibi tamen potissime vigebat, tum propter animæ puritatem, tum etiam propter carnis et inferiorum virium subjectionem, quibus duobus ut plurimum anima caret in statu naturæ lapsæ : ideo non potest ad illum gradum contemplationis attingere. Rationes igitur monstrantes Adam Deum non cognovisse eo genere cognitionis, quam expectamus in gloria, sunt concedendæ; ad eas autem quæ ad oppositum adducuntur, satis facile est respondere.

1, 2 et 3. Ad illas enim tres auctoritates primo inductas jam patet responsio : omnes enim intelliguntur de contemplationis cognitione, non per remotionem cujuscumque medii, sed per remotionem velaminis et obscuritatis, qualis est in his qui aliquo vitio peccati sunt infecti.

4. Ad illud autem quod objicitur, quod immediate Deum amabat, dicendum quod non est simile. Amor enim, sicut vult Bernardus[2], multo plus se extendit, quam visio : ex sola enim æstimatione sequitur aliquando dilectio. Et ipse etiam dicit in libro *de Amore Dei*[3], quod ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus. Et ratio hujus est, quia visio est solummodo rei præsentis; sed dilectio non solummodo est rei præsentis, sed etiam absentis. Præterea visio non dicit qualemcumque modum cognoscendi, sed modum cognoscendi completum; dilectio vero et perfecta potest esse, et imperfecta : ideo quamvis immediata Dei dilectio sit in via, non tamen oportet quod visio sive cognitio sit immediata.

5. Ad illud quod objicitur, quod Adam desiderabat Deum videre, etc., dicendum quod verum est : sed sic desiderabat videre, quod aliquam cognitionem habebat, in qua reficiebatur; et aliquam expectabat in remunerationem et præmium. Et illa, quam expectabat, erat cognitio patriæ; illa vero, quam habebat, erat contemplatio viæ, quæ erat visio per speculum. Et si tu quæras utrum erat visio intellectualis, vel corporalis, dicendum quod intellectualis; sed non ipsius divinæ essentiæ in se, sed alicujus gratiæ vel influentiæ : et illam in se per experientiam nosse et videre poterat, sicut sentit anima sancta, quando liquescit, cum sponsus alloquitur eam.

6. Ad illud quod objicitur, quod mens humana in illo statu erat Deo immediata; dicendum quod immediata erat quantum ad

[1] Aug., *de Utilit. cred.*, c. XI; *Retract.* lib. I, c. XIV. — [2] Bern., *de nat. Amoris div.*, c. VII. — [3] Id., *de Amore Dei*, c. VIII.

(*a*) *Cæt. edit. deest* lib. I *Retractationum*.

esse naturæ, quia nulla natura est ea superior; quantum vero ad statum, non erat immediata : ad altiorem enim statum promovenda erat : tunc enim erat in similitudine gratiæ, sed perducenda erat ad deiformitatem gloriæ, in qua non solum aspiceret divinum effectum, sed etiam ipsum vultum desideratum. Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet, vel videbit, ipsius lucis claritatem : immo potius elevabitur in caliginem, et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium oblivionem, sicut Dionysius dicit in libro *de Mystica Theologia* [1], et vocat cognitionem istam doctam ignorantiam. Hæc enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quærendum : quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.

7. Ad illud quod quæritur, utrum Deus in patria videatur per medium, an sine medio; respondendum est, quod videre per medium, hoc potest intelligi tripliciter : aut per medium disponens, aut per medium deferens, aut per medium deducens. Per medium disponens, recte et catholice ponitur, Deum in patria esse videndum; quia anima in patria, mediante deiformitate et influentia gloriæ, disponetur ad hoc, quod clarissime possit Deum in seipso videre. Deiformitas enim gloriæ sufficiens est dispositio ad hoc, quod anima Deum in se possit videre. Ad hoc enim quod videat, non oportet quod anima potens sit in Deum agere : videre enim potius est in suscipiendo, quam in agendo, maxime cum videtur lumen. Nec oportet eam proportionari quantitative, scilicet quantum ad infinitatem, ut sit tanta, quanta Deus in virtute est : scilicet sufficit qualitative, quantum ad similitudinem expressam, secundum cujus majorem et minorem participationem erit ordo in gradibus præmiorum in futura gloria. Et sic patet quod, si ponatur Deum videri per medium disponens, persuasiones quæ prius ponebantur, dissolvuntur, et veritas explicatur. Per medium autem deferens nullus posuit Deum videri, cum ipse sit immediatus rationali creaturæ. Sed per medium deducens, sive contemperans, posuerunt aliqui Deum videri, ne per excellentiam lucis obtunderetur acies intellectus, et potius dejiceretur, quam lætificaretur. Sed hoc ponere, sicut prius tactum fuit, non est sanum, nec habet rationem, quia lumen illud potius est salvativum, quam corruptivum : unde excellentia illius in nullo obest, sed potius confert : et quia pax, et gaudium, et lux illa superat omnem sensum, homo totus ideo undique completur, ut nihil aliud quærat, sed potius absorbeatur ipsa nostra intelligentia ab eminentia lucis, sicut et ipsa nostra affectio a torrente voluptatis; et hoc supra determinatum fuit in primo libro, distinctione prima de fruitione. Nunc autem pro firmo tenendum est, quod etsi Adam Deum in sua substantia non videbat in statu innocentiæ, videbitur tamen in gloria in sua substantia. Nec licet hujus contrarium sentire, et dicere : nam hic est unus de decem articulis reprobatis ab Universitate Magistrorum Parisiensium tempore Episcopi Guillielmi, et Odonis Cancellarii, et fratris Alexandri de Ales patris et magistri nostri, qui ut evitentur subscripti sunt.

Alexand. Alensis, magister S. Bonaventuræ. Articuli ab Universitate Parisiensi damnati.

Primus articulus est quod divina essentia in se, nec ab homine, nec ab angelo videbitur. Secundus est, quod, licet divina essentia una sit in Patre, et Filio, et Spiritu sancto; tamen ut in ratione formæ una est in Patre et Filio, et non una in his et Spiritu sancto, et tamen forma idem est, quod essentia divina. Tertius est, quod Spiritus sanctus, ut amor vel nexus; non procedit a Filio, sed tantum ad Patre. Quartus est, quod animæ glorificatæ non sunt in cœlo

[1] Dion., *de myst. Theol.*, c. I.

empyreo cum angelis, nec corpora glorificata erunt ibi, sed in solo aqueo vel crystallino, quod est supra firmamentum. Quintus est, quod malus angelus in primo instanti suæ creationis fuit malus, et nunquam fuit bonus. Sextus est, quod angelus in uno instanti potest esse in diversis locis, et etiam ubique, si voluerit. Septimus est, quod multæ sunt veritates ab æterno, quæ non sunt Deus. Octavus est, quod primum nunc, et creatio passio non est Creator, nec creatura. Nonus est, quod qui habet meliora naturalia, plus habebit de necessitate de gratia et gloria. Decimus est, quod malus angelus nunquam habuit unde stare posset, nec etiam Adam in statu innocentiæ. Ili omnes errores a prædictis personis prohibiti fuerunt, et excommunicati : et propterea sunt tanquam pestiferi evitandi.

# DISTINCTIO XXIV

DE ADJUTORIO PER QUOD HOMO ANTE LAPSUM STARE POTUIT, ET QUALITER IN HOMINE TENTATIONIS ORLO ET PROGRESSIO CONSUMMETUR.

De gratia hominis, et de potentia ante casum.

Nunc diligenter investigari oportet, quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum : et utrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est ergo, quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodam modo, quia poterat vivere sine peccato : sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur æternam. Unde Augustinus, in *Enchiridio* [1] : « Si factus est homo rectus ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio : utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. » Item in eodem [2] : « Sic hominem prius oportebat fieri, ut bene posset velle, et male ; nec frustra, si bene ; nec impune, si male. » Idem quoque in libro *de Correctione et gratia,* ait [3] : « Si hoc adjutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidisset : defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset. » Idem [4] : « Dederat Deus homini bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum : dederat adjutorium, sine quo non posset in ea manere, si vellet, et per quod posset. Ut autem hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. » In eodem [5] : « Acceperat posse, si vellet; sed non habuit velle, quo posset : nam si habuisset, perseverasset. » His testimoniis evidenter monstratur, quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat; alioquin non sua culpa videretur cecidisse.

Qualis fuerit illa rectitudo

Sed quo modo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus

[1] Aug., *Enchirid.*, c. CVII, n. 28. — [2] *Ibid.*, c. CV. — [3] Idem, *de Corrept. et grat.*, c. XI, n. 32. — [4] *Ibid.*, paulo superius. — [5] *Ibid.*, inferius.

stare voluit, sed non perseveranter : et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis. *et bonitas voluntatis in qua creatus est.*

Ad hoc autem quod diximus hominem non potuisse proficere, vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic : Per illud auxilium gratiæ creationis potuit stare in bono, quod acceperat : potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est, ac bonum remunerabile : omne autem bonum meritum profectus est : per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adjectione alterius gratiæ. Ad quod dicimus, quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret; sicut angelis qui non ceciderunt, non fuerit meritum quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando, si malum non facimus, sed resistimus : ibi duntaxat, ubi causa subest quæ nos id facere movet : quia ex peccati corruptela *proni* [1] *sunt* ad lapsum gressus nostri. Ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam. *Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere*

Hic considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas, atque vivacitas. *De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.*

Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente; vel malum, eadem desistente. Et dicitur *liberum*, quantum ad voluntatem, quæ ad utrumlibet flecti potest; *arbitrium* vero quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum : et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit; aliquando vero, quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet : quæ adveniens juvat eam, et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animæ potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, *liberum arbitrium* nuncupatur. Quod bruta animalia non habent, quia ratione carent : habent tamen sensum et appetitum sensualitatis. *De libero arbitrio.*

Est enim [2] sensualitas quædam vis animæ inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium; ratio vero vis animæ est superior, quæ, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperies commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animæ progredientibus primum aliquid occurrit, quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Augustinus docet in libro XII *de Trinitate*, ita dicens [3] : « Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, *De sensualitate.*

[1] *Gen.*, VIII, 21. — [2] Hug., *de Sacram.*, lib. I, p. VIII, c. ult. — [3] Aug., *de Trin.*, lib XII, c. I.

recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur; sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda [1]. Ascendentibus ergo introrsum quibusdam gradibus considerationis per animæ partes, ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci [2]. Rationis autem pars superior æternis rationibus conspiciendis, vel consulendis adhærescit, portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur [3]. Et illa rationis intentio qua contemplamur æterna, sapientiæ deputatur; illa vero qua bene utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur. » Cum vero disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hoc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus. Carnalis autem vel sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, qui seclusus est a ratione sapientiæ, rationi autem scientiæ vicinus est.

Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus.

Illud quoque prætermittendum non est, quod talis nunc in uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum, ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est vir, qui secundum Apostolum dicitur [4] *imago et gloria Dei :* et illa est mulier, quæ secundum eumdem dicitur *gloria viri*. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet præesse et dominari; inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo [5] vir, secundum Apostolum, non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut [6] *in cunctis animantibus non est repertum homini adjutorium simile sibi*, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animæ quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium. Unde Augustinus in eodem [7] : « Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente, qua subhæremus intelligibili et incommutabili veritati, tanquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile sibi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostræ qua supernam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturæ hominis satis est simile adjutorium ex animæ partibus, quas communes cum pecoribus habemus. Ideoque rationale nostrum ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispartitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo, et in fœmina; sic intellectum nostrum, et actionem, sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantius dici possunt, una mentis naturæ complectitur, ut sicut de illis dictum est [8] : *Erunt duo in carne una*, sic et de his dici possit : Duo in mente una. » Ecce ex his verbis aperte intelligi po-

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XII, c. VIII, n. 13. — [2] *Ibid.*, c. VII, n. 12. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XIV, n. 22; c. XV, n. 25.— [4] I *Cor.*, XI, 7. — [5] *Ibid.*, quoad sensum. — [6] *Gen.*, II, 20. — [7] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. III, n. 3. — [8] *Gen.*, II, 24.

test, qualiter in anima hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

Nunc superest ostendere, quo modo per hæc tria in nobis consummetur peccatum : ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale, vel veniale peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro ; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est, rationi scientiæ : quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum : post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiæ, eamdem illecebram suggerit : quæ si consentit, tunc vir etiam cum fœmina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum ; si vero inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat ; si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut si adsit facultas et ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebræ consensit, et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum : ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur, vel cum quidam terminus et mensura in *(a)* peccato adhibetur a viro, ut non liceat mulieri effrænata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est ; si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est, et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est totus homo, quia et tunc vir, sicut debuit, mulierem non cohibuit ; unde potest dici consensisse.

*Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.*

Itaque, ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur, ut illud facere disponat, vel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando delectatione cogitationis diu teneatur, mortale est. Cum vero in sensuali motu tantum est, prædiximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi, *Aliud frequenter, aliud semel,* quia quædam sunt, quæ si tantum semel fiant, vel facienda disponantur, damnant ; quædam vero non, nisi sæpius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Hæc Augustinus libro XII *de Trinitate* tradit ita [1] : « Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit ; mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt : ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum ratione scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur fœminam. Huic autem illecebræ consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superiori vero auctoritate ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato, sic habendum existimo velut lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut, si sit potestas, etiam opere impleatur, intelligenda est mulier dedisse viro

*Repetitio summam perstringens.*

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII, n. 17.— (*a*) *Al.* a.

suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat [1]. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum : *Dimitte nobis debita nostra.* Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur ; ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hæc quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur; nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. » Idem quoque, in libro *contra Manichæos*, de hoc eodem sic ait [2] : « Apostolus dicit [3], *secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filiis diffidentiæ.* Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur ? Sed miris modis per cogitationem suggerit quidquid potest : quibus suggestionibus resistendum est [4]. *Non enim ignoramus astutias ejus.* Quo modo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique, ut dictum est, in cor ejus intravit. Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat [5] : *Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret* : quia, sicut Ecclesiæ dicitur in *Canticis Canticorum* [6] *: Hortus conclusus, fons signatus :* quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quæ debet obtemperare rationi, tanquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo : quæ suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccatum, excluditur serpentis astutia ; si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit : sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrænat et compescit : quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantula luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam de paradiso expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

Epilogus dictorum — Hæc de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur,

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XII, n. 18. — [2] Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. II, c. XIV, n. 20. — [3] *Ephes.*, II, 2. — [4] II *Cor.*, II, 11. — [5] *Gen.*, II, 1 . — [6] *Cant.*, IV. 12.

et secundum quam sui portionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, qua omne peccatum mortale geritur; sed non omne veniale, illud scilicet quod in solo motu sensualitatis existit.

Non est autem silentio prætereundum quod sæpe in Scriptura, nomine sensualitatis, non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis, quæ temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturæ, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter adnotet.

Quod sensualitas sæpe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur

## PARS I.

### DE ADJUTORIO PER QUOD HOMO ANTE LAPSUM STARE POTUIT, SCILICET DE LIBERO ARBITRIO, QUANTUM AD ALIAS POTENTIAS COMPARATUR.

### EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc diligenter investigari oportet, etc.

Supra determinavit Magister de culpa, per quam homo cecidit; in hac parte determinat de auxilio, per quod stare potuit. Et quoniam hoc auxilium, scilicet liberi arbitrii, habet tripliciter considerari, videlicet in comparatione ad alias potentias animæ, et in se, et in comparatione ad perfectionem gratiæ; ideo pars ista habet tres partes. In prima determinat de libero arbitrio in comparatione ad alias potentias. In secunda vero determinat de ipso secundum se, infra, dist. XXV : *Jam vero ad propositum redeamus*. In tertia vero determinat de ipso per comparationem ad gratiam, infra, dist. XXVI : *Hæc est gratia operans et cooperans*. Et quoniam secundum comparationem liberi arbitrii ad potentias animæ attenditur progressus et consummatio peccati; ideo prima pars habet duas : in prima determinat de libero arbitrio in quantum ad alias animæ potentias comparatur; in secunda vero determinat, qualiter in homine tentationis ordo et progressio consummatur, ibi : *Illud quoque prætermittendum non est*, etc. Prima pars tres habet particulas : in prima determinat, ad quid datum fuerit illud auxilium homini; in secunda vero, quod sit illud adjutorium, ibi : *Hic considerandum est quod fuit illud adjutorium*, etc. In tertia vero ad majorem explanationem subjungit distinctionem prædictorum, ibi : *Est enim sensualitas quædam vis*, etc. Quælibet autem harum partium dividi potest in duas : in prima determinat veritatem; in secunda removet dubitationem, ibi : *Sed quomodo rectam et bonam voluntatem*, etc. Similiter secunda pars, in qua determinat quod fuit adjutorium, duas habet partes : in prima explicat, quod fuit illud adjutorium, nominando; in secunda, diffiniendo, ibi : *Liberum vero arbitrium est facultas*, etc. Similiter tertia pars, in qua divisionem ponit potentiarum, duas habet : in prima assignat differentiam sensualitatis ad rationem; in secunda vero ostendit viam, per quam cognosci possit et discerni illa differentia, ibi : *Quidquid ergo in anima nostra*. Sic totalis hujus particulæ sententia circa duo versatur, videlicet circa adjutorium quod fuit homini collatum, et circa distinctionem potentiarum.

### DUB. I.

Resistere malo, et non consentire, etc.

Contra : Si hoc verum est, tunc, cum nullum fuisset in Adam impellens, nunquam meruisset in aliquo opere suo. Item Christus nullum habuit interius impellens ad malum, cum diabolo in tentatione restitit, et in operibus suis nullum habuit retrahens a bono : ergo nihil meruit in sua tentatione, nec in aliqua operatione : quod omnino nefarium est dicere. Item exemplum ejus videtur esse malum, cum subjungit : *Sicut angelis non fuit meritorium quod steterunt* : hoc enim est contra veritatem, et contra Augustinum,

qui dicit [1] in libro *de Correctione et gratia*, quod angeli, qui aliis cadentibus remanserunt, hujus mansionis debitam mercedem receperunt : ergo videtur quod stando meruerunt.

Ad hoc dici posset quod est meritum dimissionis pœnæ, sive satisfactorium ; et est meritum vitæ æternæ, sive substantialis præmii : ad primum requiritur pœnalitas et difficultas ; ad secundum vero sufficit sola charitas. Magister autem intelligit de merito secundum primam differentiam, non secundum aliam. Sed quia illud meritum satisfactionis nunquam fuisset in Adam, nec profectus in eo, si in statu innocentiæ permansisset, prædicta responsio non videtur pertinere ad propositum. Et propterea aliter videtur esse dicendum, quod est meritorium de genere operis, et est meritorium ex radice charitatis : meritorium de genere operis dicitur, quod est opus virtutis de se : hoc autem est arduum, et difficile ; alio modo dicitur meritorium omne opus, quodcumque sit, dum tamen ex radice charitatis procedat. Vult igitur Magister dicere, quod in resistendo tentationi Adæ non fuisset meritum, si non habuisset gratiam, nec primo modo, nec secundo : si vero restitisset ex charitate, meritorium fuisset secundo modo, non primo : in nobis autem semper est meritorium, vel utroque modo, vel altero, propter difficultatem ad bonum, et pronitatem ad malum. Et per hoc patet responsio ad objecta, quia procedunt de merito secundum differentiam secundam, videlicet de eo quod est meritorium ratione radicis.

DUB. II.

Declinare enim a malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam.

Contra : Aut enim declinat quis a malo ex charitate, aut non : si non, similiter nec facere bonum extra charitatem meretur palmam : ergo non est differentia inter declinare a malo, et facere bonum. Si sic, cum omne illud quod fit ex charitate, sit meritorium, patet, etc. Si tu dicas quod non meretur palmam ex genere operis, quia non est difficile ; hoc non solvit, quia licet non sit difficile homini in statu innocentiæ, est tamen difficile in statu naturæ lapsæ : ergo semper meretur palmam. Item declinare a malo est una pars justitiæ, sicut facere bonum : ergo sicut unum est meritorium, et reliquum.

Resp. Dicendum, quod declinare a malo dupliciter dicitur : sicut enim non velle malum dicitur uno modo privative, sicut dicitur dormiens non velle malum, quia non habet aliquam affectionem ad malum ; alio modo contrarie, ut dicatur non velle malum, quia respuit, et contraria affectione afficitur contra malum : sic etiam declinare a malo dupliciter dicitur : et si dicatur contrarie, tunc est meritorium ; si vero privative, vitat pœnam, quia si non peccat, non punitur : non tamen meretur palmam, quia non est ibi aliquod opus meritorium : et primo modo est pars justitiæ ; secundo modo, non, quia non est opus.

DUB. III.

Liberum vero arbitrium est facultas, etc., qua malum eligitur, gratia desistente.

Videtur male dicere, quia si hoc verum esset, tunc liberum arbitrium gratia destitutum semper consentiret peccato : quod plane falsum est. Item videtur quod non deberet poni in diffinitione liberi arbitrii, quia, sicut dicit Philosophus, peccat qui diffinit aliquid per pejora, et per ea ad quæ non habet principaliter ordinari : si ergo liberum arbitrium de se, quantum est de prima conditione sua, non ordinatur ad malum, non debet diffiniri per electionem mali.

Resp. Dicendum quod Magister diffinit hic liberum arbitrium non simpliciter, sed secundum statum naturæ lapsæ : et quia in statu naturæ lapsæ defectum habet et inclinationem ad malum, ideo non tantum diffinit per electionem boni, ad quam ordinatur mediante gratia, sed etiam per electionem

[1] Aug., *de Corrept. et grat.*, c. XI.

mali, in quam cadit ex defectibilitate propria: nec ponitur ibi electio mali tanquam finis ad quem ordinatur, ut per hoc magis innotescat qualiter ad finem proprium ordinatur: non enim ad illud pervenit nisi per gratiæ adjutorium : et sic patet responsio ad utrumque objectum.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa duo incidit hic quæstio: primo quæritur de adjutorio homini collato, per quod posset resistere; secundo quæritur de divisione potentiarum animæ. Circa primum quæruntur duo: primo quæritur utrum dari potuerit homini, sive alicui creaturæ, adjutorium quod esset naturaliter inflexibile; secundo quæritur utrum datum fuerit ei adjutorium per quod posset, absque auxilio gratiæ, tentationi resistere.

### QUÆSTIO I.

*An homini dari potuerit liberum arbitrium inflexibile per naturam* [1].

Ad opp. Quod homini dari potuerit adjutorium, sive liberum arbitrium inflexibile per naturam, hoc est absque gratia superaddita, ostenditur primo a simili: contingit enim reperiri lucem corporalem, quam impossibile est per naturam in se obnubilari, sicut lucem empyrei, vel lucem solis. Si ergo lux spiritualis multo permanentior est, quam corporalis, videtur quod anima humana potuerit fieri in perfectione tanti luminis per naturam, quod nullo modo posset obscurari, nec per ignorantiam nec per culpam.

2. Item contingit reperiri aliquam substantiam corporalem intransmutabilem quantum ad substantiam, et quantum ad proprietates, sicut est corpus ultimum, scilicet empyreum: et hoc non habet solum per gratiam, sed etiam per naturam: ergo pari ratione possibile est substantiam spiritualem per naturam in tanta stabilitate fieri, quod nullo modo valeat permutari a rectitudine naturali : si enim hoc reperitur in substantia corporali, multo fortius reperiri potest in substantia digniori.

3. Item gratia est perfectio naturæ, et perfectio conformatur suo perfectibili : ergo si gratia conformationis omnino reddit naturam impossibilem ad peccandum, videtur quod anima humana naturaliter capax sit talis stabilitatis et invertibilitatis. Si dicas, quod non est capax talis invertibilitatis, nisi mediante gratia; objicitur contra hoc, quod talis vertibilitas ad mala aut est essentialis ipsi naturæ, aut non : si est essentialis, ergo videtur quod per gratiam non possit auferri; si non est essentialis, ergo videtur quod sine tali vertibilitate ad malum possit natura rationalis fieri, salva sua natura, et nulla superaddita gratia : propter hoc est quæstio, cum tam liberum arbitrium hominis, quam gratia, sit quid creatum, sicut patebit infra, ut quid dari potest inflexibilitas ad malum ipsi gratiæ, et non potest dari creaturæ rationali: videtur enim ratione consimili, quod si potest dari uni, quod possit dari alteri.

4. Item, licet omnis creatura per se vertibilis sit in naturam, aliquæ tamen tales creantur a sua origine, quod impossibile est eas corrumpi : et hoc habent sine aliquo addito naturalibus, sicut patet in substantiis simplicibus. Unde angeli et animæ per naturam sunt immortales : ergo pari ratione videtur quod aliquæ animæ possunt creari per naturam ad malum inflexibiles: videtur igitur fuisse possibile tale adjutorium a Deo conferri, per quod naturaliter ad malum non posset inflecti.

Sed contra : Ista duo sunt convertibilia, sicut vult Damascenus [2], et etiam Augustinus [3], videlicet esse creabile, et esse vertibile : sic ergo in omni creatura necesse est Fundam.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 1 ; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 2; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 1; Scotus, II *Sent.*, dist. XXIII, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. I.— [2] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. I, c. III. — [3] Aug., *de civit. Dei*, lib. XIV, c. XIII; *Fulg.*, *de Fid. ad Petr.*, c. III.

esse aliquam vertibilitatem : sed in substantia spirituali non est vertibilitas secundum substantiam : ergo necesse est, quod sit secundum electionem : igitur impossibile est substantiam creatam habere liberum arbitrium per naturam inflexibile.

Item non est per naturam magis arctatus affectus, quam intellectus : sed intellectus, eo ipso quod intellectus est, per naturam suam est natus omnia intelligere : ergo pari ratione affectus per naturam suam est potens hoc, vel illud appetere : ergo et (*a*) ab uno oppositorum in alterum transire : ergo omnis affectus creatus, quantum est de natura sua, non solum bonum concessum, sed etiam prohibitum potest velle et præeligere : ergo, etc.

Item liberum arbitrium creatum, hoc ipso quod liberum est, dominatur actui suo ; hoc ipso quod creatum est, debet aliquid suo Creatori, videlicet honorem : ergo si dominatur suo actui, potest non reddere quod debet : sed hoc est peccatum : ergo necessarium est liberum arbitrium, quantum est de sua natura, fieri flexibile ad peccatum.

Item, si liberum arbitrium per naturam suam esset inflexibile ad malum, ergo stare in bono et facere bonum esset ei naturale : ergo omne opus egrediens a libero arbitrio esset in genere operis naturalis, et nullum esset in genere moris : ergo si hoc verum est, nullum esset meritorium ; nullum etiam esset laudabile; per nullum etiam opus, quod faceret, esset liberum arbitrium ad gloriam ordinabile : sed hoc est contra naturalem liberi arbitrii institutionem : ergo impossibile est alicui creaturæ dare liberum arbitrium per naturam inflexibile.

## CONCLUSIO.

*Impossibile fuit homini dari, vel etiam cuicumque rationali creaturæ, liberum arbitrium per naturam inflexibile ad malum.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod impossibile fuit hominem, vel aliquam creaturam rationalem, per naturam habere liberum arbitrium inflexibile ad malum : hoc enim repugnat naturæ ipsius creaturæ rationalis, et a parte principii initialis, et a parte termini finalis : et hoc patet sic : si enim liberum arbitrium creaturæ rationalis fieret naturaliter ad malum inflexibile, aut hoc esset propter ipsius arctationem ad bonum, aut propter ipsius determinationem : si propter arctationem, ut sic faceret bonum, sicut lapis tendit deorsum, jam certe liberum arbitrium nec esset liberum, nec opus ejus esset laude dignum : et ita ineptum esset ad finem, propter quem est factum, videlicet ad laudis et gloriæ præmium assequendum. Si autem inflexibile esset ad malum propter determinationem, quia sic potens esset per propriam naturam in bonum, ut non posset deficere in malo, sicut est de libero arbitrio divino, quod ad sola bona determinatum est, jam tale liberum arbitrium careret vanitate per naturam suam : ergo jam non esset creatura, nec productum ex nihilo, cum [1] *omnis creatura vanitati subjecta sit :* et ita hoc esset contra naturam principii initialis, quantum ad id quod dicimus creaturam rationalem ex nihilo esse productam. Repugnante igitur natura rationalis creaturæ, et ex parte initialis principii, et ex parte finalis termini, impossibile fuit hominem, vel aliam quamcumque creaturam rationalem, liberum arbitrium habere per naturam ad malum inflexibile. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod primo objicitur de luce corporali, dicendum quod non est simile : tum propter hoc, quod fons lucis corporalis reperiri potest in genere creaturæ, fons autem lucis spiritualis non reperitur in genere creaturæ, sed est ipse Creator, juxta illud [2] : *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis;* tum etiam quia lux corporalis respectu actus lucendi habet arctationem, adeo ut lucere ejus

[1] *Rom.*, VIII, 20. — [2] *Eccli.*, I, 1.

(*a*) *Al.* est.

non sit laudabile, sed pure naturale : non sic est de rectitudine et operatione creaturæ rationalis, sive voluntatis deliberativæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod aliqua substantia corporalis per naturam est intransmutabilis, etc., jam patet responsio per hoc, quod non valet, sive non decet creaturam spiritualem sic esse arctatam ad opus suum, sicut corporalem, sive etiam quia non tenet summum in genere spiritus, sicut aliqua creatura corporalis tenet summum in genere corporum. Verumtamen dici posset, quod omne corpus mutabile est aliquo genere mutationis, sicut universaliter vult Augustinus [1], sive quia ipsum mutatur in se, sive quia aliqua mutantur in ipso : et hoc ultimo modo mutatio posset esse in empyreo.

3. Ad illud quod objicitur de gratia confirmante, dicendum quod gratia dicitur esse perfectio naturæ non solum quia adjuvat, sed etiam quia defectum ejus excludit : unde in omni natura creaturæ rationalis est aliquis defectus naturalis, qui per gratiam habet excludi, quantumcumque illa natura sit in genere creaturæ perfecta : et ideo non sequitur, quod si aliquid convenit alicui per gratiam, quod conveniat per naturam. Et si objiciatur quod Deus potuit dare naturæ quod dedit gratiæ, dicendum quod natura non fuit nata suscipere : sicut enim alia est natura operis moralis, alia operis naturalis, nec proprietas operis moralis posset (*a*) convenire operi naturali, nisi naturale desineret esse naturale : non enim potest laus et vituperium, quæ est proprietas operis moralis, secundum quod hujusmodi, competere operi naturali in quantum tale : sic et in proposito intelligendum est se habere.

4. Ad illud quod objicitur de immortalitate, patet responsio per prædicta. Quod enim naturaliter est immortale, ex hoc non est laudabile, vel vituperabile : et ita si liberum arbitrium inflexibile creatum esset, nec laudis, nec vituperii capax esset.

## QUÆSTIO II.

*An homini datum fuerit naturale adjutorium per quod posset absque gratia tentationi resistere* [2].

Utrum datum fuerit homini naturale ad- Fundam.
jutorium, per quod posset absque omni gratia tentationi resistere; et quod sic, videtur. Liberum arbitrium, ut dicit Anselmus [3], est potestas servandi rectitudinem propter se : sed liberum arbitrium est potentia naturalis : ergo per naturalem potentiam, absque addita gratia, homo poterat servare rectitudinem, sive justitiam : sed servando rectitudinem, tentationi non consentiret, immo resisteret, et superaret : ergo, etc.

Item ponatur homo in puris naturalibus : aut igitur posset resistere diabolo suadenti, aut non : si non, et nullus peccat in eo quod vitare non potest, ergo si consentiret tentationi diabolicæ, non peccaret, quod est impossibile; si sic, ergo per naturale adjutorium, sine gratia superaddita, superare poterat adversarium.

Item natura nulli dat esse, quin etiam det ei aliquam potentiam permanendi, cum non deficiat in necessariis; unde sicut aliquid naturaliter propagatur, sic etiam naturali virtute in esse conservatur : si ergo liberum arbitrium homini datum per naturam propriam innocens erat, et immune a culpa; ergo per naturam propriam, absque omni gratia, permanere poterat in sua innocentia : ergo, etc.

Item rectitudo voluntatis solo actu voluntatis servatur; qui enim rectus est, obliquus esse non potest quandiu vult esse rectus; sed nihil tam est in voluntate nostra quam ipsa voluntas, nihil facilius homini recto quam velle rectitudinem : si ergo liberum arbitrium hominis, quantum est de sua conditione pri-

[1] Aug., *de Trin.*, lib. III, c. X; *de Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XX, n. 37. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXIV, quæst. I, art. 4; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 13; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIV, p. II, q. I, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. II. — [3] Anselm., *de Lib. Arbit.*, cap. III. — (*a*) *Al.* potest.

maria, rectum erat, absque omni gratia superaddita rectitudinem servare poterat, et sic adversario resistere, et tentationem superare.

Ad opp. Sed contra 1. per Augustinum, *de vera innocentia* : « Humana natura, etsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo tamen modo seipsam, Creatore non adjuvante, servaret : » ergo, quantumcumque homo haberet liberum arbitrium, ad hoc, ut permaneret, necessarium ei erat gratiæ divinæ suffragium.

2. Item, si tunc poterat de potentia naturæ tentationi resistere, et naturalia sunt eadem in nobis et in ipso, ergo tentationi resistere esset nobis per naturam possibile : ergo frustra frequentaremus Dominicam Orationem petentes [1] : *Et ne nos inducas in tentationem* : quod si absurdum est dicere, patet, etc.

3. Item, si virtute propria posset homo absque omni gratia tentationi resistere, posset etiam victoriam de inimico obtinere : sed victoriæ respondet corona : ergo absque omni gratia potuisset mereri, et pervenire ad gloriam : quod si evidenter falsum est, restat, etc.

4. Item, tentationi resistere, hoc est opus de se laudabile : sed faciens opus laudabile, non potest non proficere : igitur, si virtute propria habuit unde posset stare, virtute propria habuit unde posset proficere : quod est contra Magistrum in littera, qui dicit, quod habuit unde stare posset, sed non habuit unde posset proficere.

## CONCLUSIO.

*Homini fuit datum ut per naturale adjutorium in statu innocentiæ posset, absque omni gratia (supposita divina influentia) superaddita, cuicumque tentationi resistere.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod aliquem posse resistere virtute propria tentationi diabolicæ absque omni gratia, intelligi potest dupliciter : aut ita, quod excludatur continuatio divinæ influentiæ ; aut ita, quod excludatur appositio novæ gratiæ. Primum simpliciter est impossibile : nunquam enim liberum arbitrium malæ suggestioni resisteret, nisi Deus suæ bonitatis influentia continua in bono conservaret. Secundo modo veritatem habet pro statu innocentiæ : sicut enim Magister dicit in littera, magna erat in primo homine liberi arbitrii ab omni labe et corruptione immunitas, atque naturalium potentiarum animæ sinceritas et vivacitas, et per hoc poterat evitare et repellere suggestionem diabolicam : nec indigebat ad hoc apponi sibi novam gratiam, cum respectu hujus nulla esset in eo difficultas, sicut dicit Magister in littera, et rationes ostendunt, quæ ad primam partem inducuntur : et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo Augustini *de vera innocentia*, jam patet responsio : dicit enim quod nulla creatura rationalis potest sine divino adjutorio conservari : non quia ad resistendum peccato sit ei necessaria gratia, quamdiu est in innocentia ; sed quia, in quocumque statu est, necessaria est sibi divinæ bonitatis influentia.

2. Ad illud quod objicitur, quod eadem sunt naturalia in nobis, et in primo homine ; dicendum quod, etsi eadem sint secundum substantiam, tamen infirmata sunt, et vulnerata, et deteriorata : et ideo non sequitur quod tantum posse habeant, quantum habuerunt, quando natura erat instituta.

3. Ad illud quod objicitur, quod tentationi resistere, hoc est victoriam obtinere ; dicendum quod plus est adversarium superare, quam eidem resistere. Ad hoc enim quod aliquis adversarium superet, oportet quod oppositum ejus (a) assequatur, ad quod adversarius pertrahere intendebat : hoc autem solum est, quando homo non tantum resistit adversario voluntarie, verum etiam meritorie. Tunc enim recte vincitur diabolus, quando ex vexatione tentationis, per quam intendebat incurvare ad demeritum,

[1] *Matth.*, VI, 13 ; *Luc.*, XI, 4.— (a) *Ed. Ven. deest* ejus.

homo proficit ad meritum : hoc autem liberum arbitrium facere non potest nisi per gratiæ adjutorium, quamvis per se possit refugere peccatum. Si enim absque gratia peccatum refugeret, meritorium sibi non esset, et tamen tentationi resisteret.

4. Et per hoc patet responsio ad sequens, quia Magister non loquitur de quocumque profectu, sed de profectu in merito, in quo non semper proficit homo, cum facit opus bonum bonitate morali, nisi adsit gratia Spiritus sancti, sicut melius infra patebit.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo, videlicet de divisione potentiarum animæ; et circa hoc possunt quatuor quæri : primo quæritur de illa divisione potentiarum animæ, quæ est per cognitivam et affectivam, sive per rationem et voluntatem ; secundo quæritur de illa, quæ est per portionem superiorem, et inferiorem ; tertio quæritur de illa, quæ est per deliberativum et naturale ; quarto et ultimo quæritur, ad pleniorem explanationem, de illa divisione, quæ est per possibilem et agentem.

### QUÆSTIO I.

*An intellectus (a) et affectus, sive ratio et voluntas essentialiter differant* [1].

Utrum intellectus et affectus, sive ratio et voluntas sint potentiæ diversæ per essentiam; et quod non, videtur. Augustinus, *de Trinitate,* dicit [2], quod « hæc tria, scilicet intelligentia, memoria, et voluntas sunt una mens, una intelligentia, una vita : » sed hoc non esset, si essent diversæ per essentiam : ergo, etc.

2. Item Philosophus in III *de Anima*, dicit [3], quod intellectus speculativus extensione fit practicus : sed extensio non variat potentiam per essentiam : ergo eadem est per essentiam intelligentia speculativa et practica : ergo et cognitiva, et motiva.

3. Item potentiæ distinguuntur per objecta, sicut dicit Philosophus [4] : si ergo prima ratio distinguendi est ex parte objectorum, non est major distinctio in potentiis, quam in objectis : sed verum, sub ratione veri, est objectum intellectus; bonum, sub ratione boni, est objectum affectus : cum igitur eadem sit per essentiam bonitas et veritas spiritualis creaturæ, ergo eadem erit per essentiam ratio, et voluntas.

4. Item magis conformatur imago summæ Trinitati, quam conformetur vestigium : sed in summa Trinitate nulla est differentia essentialis, sed solum secundum relationem : si igitur veritas et bonitas sola relatione differunt in creatura, et non essentialiter, multo fortius videtur quod ratio, et voluntas, sola relatione habeant distingui.

5. Item ad omnem delectationem necessario concurrit sensus; delectatio enim est conjunctio convenientis cum convenienti, et sensus ejusdem : sed constans est, quod voluntas habet delectari : ergo habet delectabile cognoscere et sentire : igitur ipsa erit potentia sensitiva.

6. Item ad omnem habitum virtutis necessario concurrit amor, et medii inspectio : sicut enim vult Augustinus [5], *de Moribus Ecclesiæ,* omnis virtus est amor; et sicut vult Philosophus [6], virtus est inspectrix medii : si ergo virtutes sunt in voluntate, ergo actus voluntatis est medium inspicere, et amare : sed primum pertinet ad vim cognitivam, secundum ad affectivam : ergo eadem est potentia cognitiva, et affectiva.

7. Item lumini et calori in corporibus,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 2, art. 1; S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIV, q. I, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. III. — [2] August., *de Trin.*, lib. IX, c. XII, n. 18. — [3] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 49. — [4] *Ibid.*, lib. II, cont. 33. — [5] Aug., *de Morib. Eccles.*, c. XV, n. 25; *de Civit. Dei*, lib. XV, c. XXII. — [6] Arist., *Ethic.* lib. III.

(a) *Cæt. edit.* voluntas.

correspondet cognitio et amor in spiritibus: sed sol per eamdem virtutem illuminat et calefacit; calefactio enim generatur ex radiorum multiplicatione: ergo multo fortius videtur, quod si substantia spiritualis potentior est, quod per eamdem virtutem cognoscat, et diligat: ergo, etc.

8. Item optimum uniuscujusque rei non potest esse nisi unum: sed optimum in anima est illud secundum quod immediate conjungitur Deo: hoc autem est intellectus et affectus, sive ratio et voluntas: ergo non sunt diversæ potentiæ, sed una.

9. Si tu dicas, quod inter omnes potentias principatum tenet voluntas, et illa est quæ intimius adhæret; objicitur contra hoc, quia virtus unita plus potest, quam multiplicata: si igitur anima una potentia sola tenderet in Deum, perfectius ei uniretur, quam si tendat pluribus: ergo, si optimo modo facta est ad perveniendum in finem, videtur quod una sola potentia sit ratio et voluntas secundum essentiam

Fundam. Sed contra: Augustinus, *de Trinitate*, dicit[1], animam esse ad imaginem quoad unitatem essentiæ, et trinitatem potentiarum: ergo si vera est ibi trinitas, vera est ibi potentiarum distinctio: ergo non solummodo distinguuntur relatione, sed etiam secundum id quod sunt absolute (*a*).

Item, si eadem potentia per essentiam esset ratio et voluntas, sicut una essentia est in Patre et Filio; ergo sicut Pater non per Filium dicitur intelligere, sed per seipsum, sic voluntas non solum intelligeret per intelligentiam, sed etiam per seipsam: falsum igitur diceret Augustinus in libro XV *de Trinitate,* cum dicit[2] quod « nihil volumus nisi per voluntatem, nihil intelligimus nisi per intelligentiam. »

Item expressius Augustinus, libro IX *de Trinitate,* cap. IV, loquens de ratione et voluntate, sive notitia et amore, ait sic[3]: « Admonemur, si utrumque videre possumus, hæc (*a*) in anima existere et tanquam involuta involvi, ut sentiantur, et numerentur substantialiter, vel (ut ita dicam) essentialiter. »

Item ratione videtur, quia cujuslibet potentiæ unius est unum primum actum assignare: sed actus complectens totam intelligentiam est intelligere, actus vero complectens totam affectivam est affici: ergo si actus primi et proprii istarum potentiarum sunt diversi essentialiter, videtur similiter quod et ipsæ potentiæ.

Item sola distinctio relationum in creatura non est distinctio rerum: sed in divinis est vera distinctio personarum; ergo si in anima non est distinctio potentiarum, nisi solum secundum relationem, anima non esset illius summæ Trinitatis similitudo expressa, et ita nec imago: quod si hoc est falsum, restat, etc.

Item a natura creaturæ est quod cum vigoratur actus unius potentiæ, minoratur actus alterius, propter hoc, quod potentiæ radicantur in eadem substantia: ergo multo fortius actus unius potentiæ intensus remittit alterum actum ejusdem potentiæ: ergo si ratio et voluntas essent eadem potentia, cum intenderetur cognitio, minueretur affectio: ergo quanto clarius Deum videremus, tanto minus amaremus: quod si omnino falsum est, restat, etc.

Item, ubicumque lux et calor sunt formaliter, differunt essentialiter, sicut patet in igne: ergo pari ratione, ubicumque potentia cognoscendi, et amandi, formaliter reperiuntur in creatura, essentialiter distinguuntur: sed sic reperiuntur in anima: ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Ratio et voluntas, sive intellectus et affectus sunt diversæ potentiæ, non tamen distinctæ per potentiam.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, etsi prædicta quæstio plus contineat curiositatis,

[1] August., *de Trin.,* lib. IX, c. XI, n. 16. — [2] *Ibid.,* lib. XV, c. VII, n. 12. — [3] *Ibid.,* lib. IX, c. IV, n. 5.

(*a*) *Cæt. edit.* absolutæ. — (*b*) *Ita edit. Bened. Oper. S. Aug.; Cæt. edit.* hoc.

quam utilitatis, propter hoc quod, sive una pars teneatur, sive altera, nullum præjudicium nec fidei, nec moribus generatur; verumtamen quia Sancti, et alii qui tractant de potentiis animæ, plurimum loquuntur de potentiarum distinctione, et quia etiam plurium quæstionum determinatio pendet ex prædictæ quæstionis determinatione, ideo determinationi ejus aliquantulum diligenter oportet insistere. Notandum igitur, quod istius quæstionis determinatio ex illius quæstionis tractatione pendet, qua quæritur de comparatione potentiæ ad substantiam animæ: unde secundum quod illa varie determinatur a diversis, sic consequenter et ista.

Opin. 1. Quidam [1] enim dicere voluerunt, quod potentia animæ non est aliud quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum; et hi ponunt quod omnes animæ potentiæ sint unum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia, nisi solum secundum relationem ad actum alium, et alium: et hoc confirmare nituntur per Augustinum, in libro *de Anima et Spiritu,* ubi videtur hoc expresse dicere, et sentire. Et si tu dicas quod ille liber non est Augustini, per hoc non evaditur, quia hoc ipsum in libro *de Trinitate* [2], dicit de potentiis animæ, quod sunt una essentia,

Opin. 2. una vita. Alii vero dicere voluerunt quod potentiæ animæ non tantum dicunt modum, sive relationem, sed etiam dicunt proprietates inhærentes ipsi animæ, quæ sunt de genere accidentium, utpote in secunda specie qualitatis, videlicet naturalis potentiæ et impotentiæ: et isti dicunt, quod potentiæ in anima differunt essentialiter, sicut diversæ formæ accidentales existunt in eodem subjecto: et hoc confirmare nituntur per quoddam verbum Hugonis, in quodam libello quem fecit *de Trinitate,* ubi dicit, quod notitia et amor non vere sunt quod ipsa mens, sed quasi affectiones quædam et formæ ipsius, quibus non sit hoc aliquid esse, sed adesse

Opin. 3. tantum ei, quod est hoc aliquid. Tertii sunt, qui dicunt quod potentiæ animæ nec adeo sunt idem ipsi animæ, sicut sunt ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversæ, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia; sed in genere substantiæ sunt per reductionem: et isti dicunt quod cum potentiæ simpliciter non dicant aliam essentiam, quam substantiam animæ, quod non sic differunt essentialiter ipsæ potentiæ, quod sint diversæ essentiæ. Et iterum, cum non sint omnino idem cum animæ essentia, dicunt quod non sunt omnino idem per essentiam: et ideo, quasi medium tenentes inter utramque opinionem, dicunt quasdam animæ potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia: nec tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversæ essentiæ, sed differre essentialiter in genere potentiæ, ita ut dicantur diversæ potentiæ, sive diversa instrumenta ejusdem substantiæ [3]. Quælibet autem dictarum positionum suos habet defensores, nec est facile rationibus cogentibus earum aliquam improbare: quia tamen hæc positio ultimo dicta concordat viæ communi et auctoritatibus tractatorum, et magis sobria est et rationi consona, ideo juxta hanc tertiam positionem ad propositam quæstionem respondendum est, quod intellectus et affectus, sive ratio et voluntas, non sunt una potentia, sed diversæ: et hoc senserunt prædecessores nostri; sensisse etiam videtur Augustinus, sicut expresse apparet in auctoritatibus supradictis: omnes etiam quotquot dividunt animæ potentias, prima divisione dividunt in cognitivam, et affectivam sive motivam. Rursus, cum quis ad semetipsum redit, volens quasi quodam experimento discere potentiarum, quas habet in se, convenientiam et differentiam, inveniet se in cognoscendo et amando recurrere ad diversa instrumenta. Unde consideranti usum potentiarum manifesto judicio apparebit, quod major est differentia intelligentiæ ad voluntatem, quam sit intelligentiæ ad me-

[1] Henric., *Quolib.* III, q. XIV. — [2] August., *de Trin.*, lib. IX, c. XI, n. 16. — [3] Hunc dicendi modum infringit Scot., dist. XVI, q. II, *Sent.*, q. un., ibi: *Alia opinio.*

moriam, vel etiam irascibilis ad concupiscibilem. Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita ut, quod ista acquirit, illa conservat, vel illa offert, et ista dijudicat. Similiter concupiscibilis et irascibilis ita se habent, quod concupiscibilis acquirit, et irascibilis defendit : et quia utrumque horum necessarium est ad perfectionem actus cognitionis et affectionis, ideo memoria et intelligentia potius dicuntur diversæ vires, quam diversæ potentiæ : similiter irascibilis, et concupiscibilis. Et est exemplum, sicut si aliquis haberet diversa instrumenta ad diversos actus principales, ut securim ad scindendum, et martellum ad fabricandum ; posset tamen nihilominus ipsa securi uti ex una parte ad scindendum, utpote ex parte aciei, et ex alia parte ad alium actum illi consonum. Juxta hoc materiale exemplum, quod non est per omnia simile, intelligi potest in potentiis spiritualibus. Concedendæ sunt igitur rationes et auctoritates ostendentes rationem et voluntatem diversas esse potentias.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Augustino quod sunt una essentia, et una vita, dicendum est quod ideo dicuntur esse una essentia, propter hoc quod in una essentia radicantur, et adeo adhærent illi intrinsecus, ut non cadant in aliud genus : et ideo ad illius expressionem utitur B. Augustinus tali prædicatione. Quod vero ista sit expositio ab intellectu et sensu illius verbi distorta, colligitur ex ipsis verbis B. Augustini in libro XV *de Trinitate* [1], ubi dicit quod ipse Deus est tres personæ, sed in creatura habens tres potentias non est ipsæ potentiæ : et hæc est dissimilitudo quædam trinitatis creatæ, et Trinitatis increatæ. Cum igitur ibidem explanet verba prius posita qualiter sunt intelligenda, ex ipso verbo Augustini colligitur quod cum dixit memoriam, et intelligentiam, et voluntatem unam esse essentiam, non dixit per omnimodam identitatem, sed per quamdam intrinsecam adhærentiam, et hunc modum loquendi credendum est habuisse auctorem libri *de Anima et Spiritu*, sive fuerit Augustinus, sive alius : quoniam si aliter intelligeretur, valde improbabiliter videretur esse locutus : sequeretur enim ex verbis illis, quod unum et idem esset ratio interior, et exterior sensus : quod adeo contra rationem est, ut etiam refugiat ipse auditus.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus speculativus extensione fit practicus ; dicendum quod, sicut in capitulo *de Movente* patet, libro III *de Anima*, Philosophus [2] differentiam assignat inter practicum intellectum, et appetitum ; nec unquam dicit intellectum fieri appetitum, sed bene dicit intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus, et illa eadem potentia, quæ dirigit in considerando, postmodum regulat in operando : voluntas autem non est intellectus practicus, sed est appetitus ratiocinativus : et ideo non sequitur ex hoc, quod sola extensione ratio fiat voluntas, vel quod intellectus fiat affectus.

3. Ad illud quod objicitur, quod potentiæ differunt per objecta ; dicendum quod immediatius distinguuntur potentiæ per actus, quam per objecta. Ad differentiam autem potentiarum essentialem sufficit diversitas objectorum secundum rationem : et ideo quamvis verum et bonum non differant essentialiter, nihilominus, quia cognoscere et amare absque dubio sunt actus differentes, potentiæ quæ sunt ad hos actus, per seipsas diversitatem habent.

4. Ad illud quod objicitur de vestigio, dicendum quod illa ratio potius est ad oppositum, si quis recte intelligat, quam ad propositum. Quia enim magis repræsentat ipsa imago illam summam Trinitatem, quam vestigium, cum in illa summa Trinitate sit vera distinctio in hypostasibus et personis ; si anima est expressa Dei imago, debet in se habere trinitatem, in qua sit vera distinctio, alioquin non erit expressa similitudo. Illa

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. VII, n. 12. — [2] Aristot., *de Anima*, lib. III, cont. 22 et seq.

autem differentia, quæ est in creatura pure secundum habitudinem et relationem, non dicit distinctionem nisi solum quantum ad modum : ideo, etsi talis distinctio sufficiat in ratione vestigii, amplior tamen debet esse in ratione imaginis : et ideo illa ratio non concludit. Potest etiam aliter dici, quod ratio vestigii sumitur ex comparatione creaturæ ad Creatorem, quæ attenditur secundum relationem effectus ad causam : et quia illa comparatio, scilicet quæ est creaturæ ad Creatorem, secundum triplex genus causæ est omnimode ipsi creaturæ essentialis; ideo non differunt in ipsa creatura veritas et bonitas essentialiter : sed ratio imaginis attenditur in creatura secundum quod ipsa comparatur ad Deum in ratione objecti; eo enim imago Dei est, quo capax ejus et particeps esse potest : et quia secundum easdem potentias habet anima ferri in Deum, et etiam in res alias cognoscendas; ideo non sunt adeo essentiales ipsi animæ ratio et voluntas, sicut prædicta : et ideo non oportet quod tanta sit convenientia inter intelligentiam et voluntatem, quanta est inter veritatem substantialem, et bonitatem.

5. Ad illud quod objicitur, quod ad delectationem concurrit sensus; dicendum quod verum est : sed non oportet quod ille sensus sit ipsius voluntatis, quæ delectatur; sed sufficit, quod sit rationis associantis, seu associatæ. Sicut enim oculus videt sibi, et pedi, et tamen est aliud organum, quam pes; sic ratio sibi videt, et voluntati, et voluntas sibi appetit, et rationi. Et quod illud sit verum, patet per auctoritatem Augustini prius inductam, quæ dicit quod nihil intelligimus nisi per intellectum, nihil volumus nisi per voluntatem.

6. Ad illud quod objicitur, quod omnis virtus est amor, et inspectrix medii; dicendum quod inspicere medium est dupliciter, aut per modum considerationis, aut per modum inclinationis. Primo modo inspicere medium, non est cujuslibet virtutis secundum se, sed per concomitantiam vel communicantiam, quia sicut ratio videt sibi et aliis potentiis, sic prudentia et fides discernunt sibi, et aliis virtutibus. Si autem secundo modo dicatur inspectrix medii, quia per inclinationem ad illud tendit, sicut lapis tendit deorsum, et medicina una dicitur habere aspectum ad talem humorem purgandum, sic non solum est cognitionis, immo etiam affectionis : et ideo ex hoc non concluditur quod eadem sit potentia affectiva, et cognitiva.

7. Ad illud quod objicitur de comparatione luminis et caloris, jam patet responsio per rationem adductam in contrarium, quia hic non habet veritatem, cum sint in aliquo informative; sed si habet veritatem, hoc est solum, cum sunt in aliquo effective. Præterea hoc plures negant, quod sol per eamdem virtutem, qua illuminat, calefaciat; et potest esse quod verum dicant, sicut ostensum est supra [1].

8. Ad illud quod objicitur de optimo animæ, dicendum quod est optimum quantum ad esse primum, et est iterum optimum quantum ad esse secundum : etsi optimum quantum ad esse primum unum sit, utpote forma ultimo completiva; tamen, quantum ad esse secundum, non oportet quod sit unum, nisi intelligatur esse unum, quia ex multis est collectum, sicut ad aliquod bene esse multa concurrunt. Et sic, quoniam potentia creaturæ arctata est, non potuit creatura habere posse perfectum, nisi esset in ea potentiarum multitudo, ex quarum collectione sive adunatione, una supplente defectum alterius, resultaret unum posse completum; sicut manifeste animadverti potest in organis humani corporis, quorum unumquodque indiget a virtute alterius adjuvari. Et si objiciatur quod potentior esset anima, si virtus ejus esset una, quia tunc esset magis unita, dicendum quod quamvis veritatem habeat ex comparatione potentiæ ad unum actum, non tamen habet in comparatione ad diversos actus. Aut certe, si veri-

[1] Dist. XIV.

tatem habet comparando potentiam ad idem, non tamen est verum comparando ad diversa. Verum est enim quod, si homo haberet unum oculum tantum, virtuosius videret illo quam modo videat dum habet socium; nunquam tamen ita bene videret solus, sicut videret ipse, et socius ejus : sic et in proposito intelligendum est se habere; et ideo magis est completum posse animæ ex multis potentiis collectum, quam si esset simplex unitum, quia una potentiarum alteram non diminuit, sed adjuvat. Et propter mutuum adjutorium, et quodam modo sociale obsequium, aliquando dicitur posse animæ esse unum, aut etiam habitus existentes in anima esse unum, non quia hoc dictum sit secundum ipsarum potentiarum et habituum propriam rationem et specialem naturam, sed quia hoc dictum est per quamdam collectionem. Ad perfectum enim posse animæ concurrunt omnes potentiæ, et ad perfectam habilitationem omnes virtutum habilitates. Unde si aliqua auctoritas inveniatur, quæ videatur ponere unitatem potentiarum animæ et virtutum, intelligenda est secundum modum præscriptum, videlicet secundum quamdam collectionem. Si iterum inveniatur, quæ dicat potentiam animæ esse animæ essentiam, intelligenda est per reductionem ad idem genus. Sunt enim quædam, quæ sunt in genere per se; aliqua, per reductionem ad idem genus. Illa per se sunt in genere, quæ participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quæ non dicunt completam essentiam; et hæc sub quinque membris continentur : quædam reducuntur sicut principia; quædam sicut complementa; quædam sicut viæ; quædam sicut similitudines; quædam sicut privationes. Sicut principia dupliciter, aut essentiantia, aut integrantia : ut principia essentiantia, sicut sunt materia et forma in genere substantiæ; ut principia integrantia, sicut partes substantiæ sunt in genere substantiæ per reductionem. Si reducuntur ut complementa, hoc potest esse dupliciter : aut enim est complementum per modum actus, et sic est actus primus, qui reducitur ad idem genus cum substantia, cujus est actus ut vivere, et esse substantiæ ad genus substantiæ; aut per modum aptitudinis, et sic differentiæ completivæ ad idem genus reducuntur cum specie. Si autem reducuntur sicut viæ, hoc potest esse dupliciter : aut sicut viæ ad res, et sic motus et mutationes, ut generatio, reducuntur ad substantiam; aut sicut viæ a rebus, et sic habent reduci potentiæ ad genus substantiæ. Prima enim agendi potentia, quæ egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus reducitur, quæ non adeo elongatur ab ipsa substantia, ut dicat aliam essentiam completam. Si autem sunt similitudines, sic sunt in genere per reductionem, et reducuntur ad idem genus, sub quo continentur illa, quorum sunt similitudines, ut patet in similitudine albedinis et coloris, quæ quidem non est albedo, sed ut albedo; non est color, sed ut color. Postremo quia privationes non habent essentiam aliquam nisi per habitum, in eodem genere esse habent, in quo et habitus per reductionem. Et sic patet responsio ad omnia quæsita.

Principia multis modis considerata.

## QUÆSTIO II.

*An superior et inferior portio sint diversæ potentiæ* [1].

Ad opp.

De illa divisione potentiarum animæ, quæ est per superiorem et inferiorem portionem; et est quæstio, utrum superior portio, et inferior, sint diversæ potentiæ; et quod sic, videtur. Sicut dicit Augustinus in libro XII *de Trinitate* [2], inter superiorem portionem rationis, et inferiorem, est conjugium, quia

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 9; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. XXV, art. 2; Scotus, II *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIV, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, art. 2, q. 4; Durand., II *Sent.*, dist. XXIV, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. IV; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3. — [2] August., *de Trin.*, lib. XII, c. XII, n. 17, quoad sensum.

hæc dicitur vir, et hæc dicitur mulier : sed non est conjugium ejusdem ad se, sed diversi ad diversum : cum igitur inter hæc duo sit conjugium in quantum sunt potentiæ, ergo in genere potentiæ sunt diversæ.

2. Item, sicut in pluribus locis in libro *de Trinitate* dicit Augustinus [1], imago non consistit in ratione quantum ad inferiorem partem, sed quantum ad superiorem : sed esse ad imaginem non est accidens potentiis animæ, sed est eis essentiale : cum igitur superior portio, et inferior, differant per esse ad imaginem, et per non esse ad imaginem, videtur quod sint potentiæ per essentiam diversæ.

3. Item, sicut vult Augustinus, superior portio se habet ad inferiorem, sicut regens ad rectum : regens autem, et rectum sunt ad invicem relative opposita : si ergo relative opposita non possunt esse circa idem, necesse est esse aliam potentiam quæ regit, aliam quæ regitur.

4. Item, nihil secundum idem agit et patitur [2] : sed superioris portionis est movere inferiorem, et inferioris est moveri : ergo impossibile est quod concurrant in eamdem potentiam : ergo, etc.

5. Item, si ratio superior et inferior non differrent, nisi quia hæc intendit æternis, et illa intendit temporalibus; ergo non plus differrent, quam oculus aspiciens sursum, et aspiciens deorsum : sed nullo modo dividitur oculus in superiorem et inferiorem, pro eo quod aspicit sursum et deorsum : ergo nec ratio sic dividi deberet : si ergo dividitur, ergo ratio superior et inferior non differunt tantum penes actus et aspectus, sed etiam penes id quod sunt.

6. Item, si solum penes aspectus diversos et actus esset ibi differentia, cum ratio angeli aspiciat superiora et inferiora, videtur quod deberet dividi in superiorem et inferiorem : sed talis differentia in potentiis angeli non consuevit assignari : amplius ergo differunt quam secundum actus et aspectus : ergo redit idem quod prius, quod sunt diversæ potentiæ secundum id quod sunt.

Sed contra : Augustinus dicit in libro XII *de Trinitate* [3] : « Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus : nec eam per hæc duo, quæ commemoravi, nisi per officia geminamus. » Sermo præcesserat de superiori portione rationis, et inferiori : ergo, etc. Fundam.

Item anima, sicut dicit Philosophus [4], secundum intellectum quodam modo est omnia : sed hoc non esset nisi potentia intellectiva, cum sit una, nata esset cognoscere omnia : si ergo dicitur ratio superior, in quantum cognoscit superiora, et inferior in quantum cognoscit inferiora, ergo non est alia, et alia potentia.

Item idem est habitus, qui dirigit animam ad amorem Dei et proximi, utpote charitas: ergo multo fortius eadem potentia, qua convertimur ad Deum, est ad Deum, et ad proximum : sed hæc est ratio superior et inferior : ergo, etc.

Item lux increata se habet ad creatas, sicut se habet lux solis ad colores, sicut dicit Augustinus in libro *Soliloquiorum* : sed eadem est potentia sensitiva, qua cognoscimus tam lucem, quam colorem : si ergo intellectiva potentia multo largior est et liberior, quam potentia sensitiva, videtur quod una et eadem potentia sit qua convertatur anima ad lucem æternam, et ad hæc temporalia.

## CONCLUSIO.

*Portio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ animæ, sed diversas dicunt dispositiones atque officia.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod divisio rationis in superiorem portionem et inferiorem non est adeo per diversa membra, ut hæc, et illa, sit potentia alia, et alia, sicut

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XIV, c. VIII; lib. XV, c. VI. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III; *de Generat. et Corrupt.* —

[3] August., *de Trin.*, lib. XII, c. IV, n. 4. — [4] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 37.

rationes ostendunt ad secundam partem inductæ; nec est per membra ita convenientia, ut non sit in eis differentia nisi solum secundum aspectus. Est enim differentia in eis secundum dispositiones, et secundum officia : secundum dispositiones, quia hæc fortis, et illa debilis; secundum officia, quia hæc regit, et illa regitur. Ratione diversæ dispositionis in debilitate et fortitudine, hæc vocatur vir, et illa mulier. Ratione diversitatis in officio et regimine, hæc vocatur superior, quia regit, et illa inferior, quia regitur : talis autem dispositionum diversitas ortum habet non ex diversitate naturæ, sed diversa comparatione ejusdem potentiæ. Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur, et illuminatur, et perficitur. Dum leges æternas conspicit, et immutabilitatem divinæ virtutis et æquitatis, in bono fortificatur et vigoratur. Dum autem ad hæc inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodam modo trahitur et mollitur : et ideo sunt ejusdem naturæ ratio superior et inferior, differentes secundum fortitudinis et debilitatis dispositionem. Et quia una oritur ab altera, et ei conjungitur tanquam adjutorium simile sibi, recte hæc dicitur vir, et illa dicitur mulier, et inter eas dicitur esse conjugium. Diversitas autem officiorum similiter non venit ex diversitate naturarum, sed ex diversitate dispositionum : quia enim hæc fortis est, et illa debilis, hæc intelligens et consulens divinam voluntatem, illa vero exequens opere, et ideo hæc regit, et illa regitur; et ex hoc illa superior, et ista inferior appellatur. Et sic patet, quod superior portio rationis, et inferior, etsi aliquo modo recte condividantur, tamen diversæ potentiæ non sunt : ista enim membra, videlicet superius et inferius, essentiam potentiæ non variant, sed dispositiones et officia : et hoc insinuant ipsa nomina.

1. Ad illud ergo quod objicitur de conjugio, jam patet responsio; hoc enim dictum est relative : non quia ratio superior et inferior sint diversæ personæ, sed quia cum una ab altera educatur, natura tamen non differunt, sed sibi invicem conjunguntur quasi ad mutuum obsequium.

2. Ad illud quod objicitur, quod hæc est ad imaginem, et illa non; dicendum quod, cum negamus inferiorem portionem rationis esse ad imaginem, non hoc dicimus quia imago non sit in illa potentia, sed quia non attenditur secundum conversionem illam : unde non removetur ratio imaginis a parte inferiori secundum id quod est imago, et secundum id quod est ratio; sed solum secundum comparationem superadditam.

3. Ad illud quod objicitur quod regens et rectum sunt opposita, dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur diversitas in spirituali potentia, in ea maxime, quæ nata est reflecti super seipsam : et talis est ratio et voluntas.

Quod ergo objicitur quod relative opposita non possunt esse circa idem, dicendum quod verum est secundum idem, et ad idem : cum autem aliquid comparatur ad diversa, nihil impedit in eo reperiri simul relationes mutuas, sine repugnantia et oppositione. Præterea illud habet locum in relativis secundum esse, et non secundum dici.

4. Et per hoc patet responsio ad illud quod sequitur, quod nihil secundum idem agit, et patitur : hoc verum est de actione et passione physica; de passione autem spirituali, qua dicimus idem a se moveri et regi, veritatem non habet, cum dicat Anselmus voluntatem esse instrumentum seipsum movens.

5 et 6. Ad duo ultima jam patet responsio : concedo enim quod illa divisio non solum attendatur secundum diversitatem in aspectu, sed etiam in dispositione et officio, quæ non reperitur in angelo, vel in oculo, sicut patet per ea quæ prædicta sunt : et ista sufficiant.

## QUÆSTIO III.

*An voluntas naturalis, et deliberativa, sint diversæ potentiæ* [1].

Ad opp. Quæritur de illa divisione potentiarum animæ, quæ quidem est per naturale, et deliberativum; et quæritur utrum divisio voluntatis per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias; et quod sic, videtur. Damascenus, cum dividit potentias animæ [2], primo dividi in θέλησιν καὶ βούλησιν, id est, naturalem et deliberativam; et postea subdividit per alias potentias: ergo si major differentia est inter prima membra, videtur quod naturalis voluntas et deliberativa sit potentia alia, et alia.

2. Item divisio substantiæ per rationale, et non rationale, variat ipsam per essentiam: ergo divisio potentiæ per hujusmodi differentias facit potentias essentialiter differre: sed talis est divisio potentiarum animæ per naturalem, et deliberativam: ergo, etc. Minor probatur per hoc, quod, sicut dicit Philosophus, rationales potentiæ sunt ad opposita: sed quando aliqua potentia naturaliter movetur ad aliquid, non movetur ad oppositum: ergo potentia, ut est naturalis, non est rationalis.

3. Item, cum dividimus creaturam per corruptibilem et incorruptibilem, diversificamus eam essentialiter: ergo pari ratione, cum dividimus potentiam per mutabilem et immutabilem, eam essentialiter variamus: sed potentia quæ movetur naturaliter ad suum objectum, movetur uniformiter; deliberativa vero, vertibiliter: ergo, etc.

4. Item potentia in qua communicamus cum brutis, non potest esse eadem cum potentia in qua differimus: sed in naturali appetitu cum brutis convenimus, et in rationali differimus: ergo, etc. Sicut enim bruta naturaliter appetunt sui esse conservationem, sic et nos appetimus.

Fundam. Sed contra: Potentiæ quæ habent idem objectum et sub eadem ratione, non habent diversitatem: sed naturalis voluntas, et deliberativa, idem habent pro objecto, videlicet bonum; naturaliter enim bonum appetimus, et ex deliberatione etiam cum bene ordinati sumus: ergo, etc.

Item potentia quæ ordinat in finem, et in id quod est ad finem, non est alia, et alia: sed voluntas nostra, ut est in finem, est naturalis, quia naturaliter unusquisque appetit beatitudinem, ut est in rem ordinata: sed potentia, quæ ordinatur ad finem, est deliberativa: ergo, etc.

Item eadem potentia cognitiva est qua cognoscimus aliquid naturaliter, et per acquisitionem: ergo pari ratione eadem est voluntas, qua aliquid appetimus per naturalem instinctum, et per deliberationis arbitrium.

Item omne quod est aliqua natura, habet operationem naturalem: sed voluntas deliberativa est aliqua natura: ergo habet operationem naturalem: sed voluntatis actus est velle: ergo voluntas deliberativa aliquid vult naturaliter: sed voluntas quæ vult aliquid naturaliter, est naturalis: ergo voluntas deliberativa est voluntas naturalis.

## CONCLUSIO.

*Voluntas naturalis et deliberativa non sunt duæ, sed una tantum potentia, etsi* (a) *sit differentia in modo appetendi.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum dividimus appetitum in naturalem, et deliberativum, sive quamcumque aliam potentiam, hoc dupliciter potest intelligi: aut ita quod appetitus naturalis, et deliberativus, diversitatem habeant in objectis, utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali, et hoc modo bene contingit naturalem po-

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 6; et *de Verit.*, q. X, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIV, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist XXIV, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. 5. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XI et seq.

(a) *Cæt. edit.* si.

tentiam et deliberativam esse diversas potentias; alio modo potest dividi appetitus, sive potentia, in naturalem et deliberativam, ita tamen quod non sit differentia in objectis, sed in modo appetendi, ut cum appellamus synderesim esse voluntatem naturalem, quæ quidem naturaliter inclinat et instigat ad bonum honestum, et murmurat contra malum; et voluntatem deliberativam appellamus appetitum quo post deliberationem aliquando adhæremus bono, aliquando malo: et sic divisio potentiæ per naturalem et deliberativam non variat eam secundum essentiam potentiæ, sed secundum modum movendi. Et hoc modo dividit Damascenus, non quia naturalis et deliberativa sint diversæ potentiæ, sed quia una est potentia, diversimode tamen movens: et hoc sufficit ad divisionem potentiarum. Unde notandum est quod multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animæ accipere: aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiæ animæ in vegetabilem, sensibilem, et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam et affectivam; aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem; aliquando secundum statum, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum: intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum conjungitur voluntati et operi in dictando et regendo; aliquando vero fit divisio potentiarum secundum aspectus, sicut dividitur potentia cognitiva in rationem, intellectum, et intelligentiam, secundum quod aspicit ad inferius, ad par, et ad superius; aliquando vero secundum actus, sicut fit divisio in inventivam et judicativam: invenire enim, et judicare, sunt actus potentiæ cognitivæ ad invicem ordinati: aliquando vero fit divisio potentiarum animæ secundum modos movendi: et sic est illa, quæ est per naturalem et deliberativam. Omnibus his modis diversificatis utuntur auctores in divisione potentiarum animæ, et in solo primo modo dividendi attenditur proprie potentiarum diversificatio. Concedendum igitur est, quod naturalis voluntas, et deliberativa, potest esse eadem potentia, quæ quidem secundum alium, et alium modum movendi, sic et sic appellatur. Eadem enim est potentia, qua appeto beatitudinem, et qua appeto virtutem, sive facere hoc bonum, vel illud ad beatitudinem ordinatum: quæ, ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus ejus ad beatitudinem inclinatur; ut vero appetit hoc, vel illud bonum facere, deliberativa dicitur, et secundum judicium rationis potest ad contrarium inclinari.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de divisione potentiarum facta a Damasceno, jam patet responsio: ipse enim, ut ibidem patet in sua exemplificatione, potius in hac divisione diversitatem modorum movendi attendit, quam diversitatem potentiarum moventium.

2. Ad illud quod objicitur quod voluntas naturalis est irrationalis, quia non est ad opposita; dicendum quod, cum dicitur quod potestates naturales sunt ad opposita, hoc non intelligitur de omnibus oppositis, sed de aliquibus: rationalis enim voluntas ita ordinatur ad aliquid, quod nullo modo appetit suum oppositum, ut patet in ordine voluntatis nostræ ad beatitudinem et felicitatem. Licet autem determinate inclinetur ad beatitudinem, ad multa tamen genera appetibilium una (a) et eadem voluntatis potentia est indeterminata, ita quod nata est moveri in opposita: et propterea sic est naturalis, ut tamen non desinat esse rationalis et deliberativa. Si autem esset sic determinata ad unum, quod nullo modo posset in opposita, sicut est potentia calefaciendi et illuminandi in igne, tunc esset pure naturalis, et non esset deliberativa, sive rationalis.

3. Ad illud quod objicitur de incorruptibilitate, dicendum quod non est simile de incorruptibilitate substantiæ, et immutabi-

(a) *Edit. Ven.* illa.

litate potentiæ: incorruptibilitas enim in substantia dicitur absolute: et ideo esse corruptibile, et incorruptibile, directe opponuntur, et sunt incompossibilia circa idem. Mutabile vero, et immutabile potentiæ, accipi possunt respectu diversorum objectorum, ut patet, cum aliqua voluntas est immutabilis respectu finis, et mutabilis respectu ejus quod est ad finem: et ideo non oportet potentias per hæc membra essentialiter diversificari.

4. Ad illud quod objicitur de naturali appetitu in brutis, jam patet responsio, quia cum dicitur nos communicare cum brutis in potentia naturali et appetitu, ibi distinguitur naturalis potentia a rationali, non solum quantum ad modum appetendi, sed etiam quantum ad appetibile, et penes hoc contingit diversas differentias potentiarum accipere.

## QUÆSTIO IV.

*An intellectus agens et possibilis sint diversæ potentiæ*[1].

Fundam. Ad majorem evidentiam præcedentium, quæritur de divisione potentiarum animæ per agentem et possibilem, secundum quas differentias intellectus noster dividi consuevit. Est igitur quæstio, utrum agens intellectus et possibilis sint una potentia, vel diversæ: et quod diversæ, videtur. Materialis causa nunquam simul incidit in idem cum aliis causis, sicut vult Philosophus[2]: sed sicut se habet materia ad formam, vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem, sicut Philosophus dicit: ergo intellectus possibilis et agens sunt potentiæ diversæ.

Item prima divisio potentiæ est per activam et passivam, sicut innuit Philosophus in lib. IX *Primæ Philosophiæ*[3]: sed inter hæc membra primo dividentia est maxima differentia, quæ sit in illo genere: ergo inter potentiam activam et passivam est maxima potentiarum differentia: ergo impossibile est unam potentiam esse possibilem et agentem.

Item impossibile est idem secundum idem esse in actu et potentia simul et semel; sed anima secundum intellectum agentem est continue in suo actu, secundum possibilem autem non: ergo, etc.

Item impossibile est idem secundum essentiam esse illuminans et illuminatum: sed intellectus agens se habet sicut lux, intellectus possibilis sicut quid illuminatum a luce: ergo, etc.

Sed contra: 1. In perpetuis non differt esse et posse, sicut vult Philosophus[4]: ergo nec actus et potentia: multo minus nec potentia activa et passiva: sed anima est perpetua, et ejus intellectus: ergo non est differentia potentiæ possibilis contra agentem. Ad opp.

2. Item in imaginatione, quæ est multo magis materialis virtus, quam intellectus, non sunt duæ potentiæ imaginativæ, quarum una sit activa, altera passiva: ergo si multo potentior est virtus intellectiva, quam imaginativa, videtur quod per agentem et possibilem non habeat diversificari.

3. Item potentia receptiva, et abstractiva, in corporalibus possunt concurrere in unitatem organi, sicut patet in oculo cati, qui potest speciem suscipere, et eam a se de nocte facere: ergo pari ratione, immo multo fortiori videtur quod intellectus agens, et possibilis, reperiantur in una potentia speciali.

4. Item intelligere est unus actus per se: ergo est a potentia una simplici: sed ad nostrum intelligere concurrunt intellectus possibilis et intellectus agens: ergo non sunt diversæ potentiæ.

5. Item intellectus possibilis aut intelligit, aut non: si non, ergo non debet dici intellectus, nec potentia intellectiva; si intelligit, ergo aliquo modo est potentia activa: ergo non videtur quod intellectus possibilis sit alia potentia ab agente.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. XVI, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIV, p. II, q. II, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIV, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. VI. — [2] Aristot., *Physic.* lib. I, cont. 70 et seq. — [3] Idem, *Metaphys.* lib. IX. — [4] Id., *Physic.*, cont. 32.

6. Item intellectus agens aut intelligit, aut non: si non, ergo non debet dici intellectus, nec potentia intellectiva; si sic, cum intellectus non possit intelligere aliud a se, nisi speciem illius habeat in se, et penes se; et cum omne illud quod est susceptibile speciei, sit aliquo modo possibile: ergo non dividitur per essentiam a possibili.

## CONCLUSIO.

*Intellectus agens, et possibilis, sunt duæ ipsius animæ intellectivæ differentiæ.*

Intellectus possibilis, et agentis differentia. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est prænotandum, quod variis modis tentaverunt prædecessores nostri assignare differentiam intellectus possibilis ad agentem. Quidam enim dixerunt, quod differunt sicut duæ substantiæ; alii dixerunt quod differunt sicut duæ potentiæ; tertio modo dixerunt alii, quod differunt sicut habitus, et potentia; quarto modo dixerunt alii, quod differunt sicut potentia absoluta, et comparata. Primus autem modus dicendi, quo dicitur quod differunt secundum substantiam, dupliciter habet intelligi.

Opin. 1. Quidam namque dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata; intellectus autem possibilis sit anima corpori conjuncta. Et modus iste ponendi et dicendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia, et perfici ex conjunctione sui ad illam. Improb. Sed iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit, dist. VIII. Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam, proprie intelligendo; immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis[1] Augustinus ostendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus; et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit, et ostendit quod Lux quæ nos illuminat, Magister qui nos docet, Veritas quæ nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis[2]: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem*, etc. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicæ consonum[3], nihil tamen est ad propositum, quia cum animæ nostræ data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturæ, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam: sic credendum est indubitanter quod humanæ animæ non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animæ. Et ideo primus modus assignandi differentiam tanquam ad propositum impertinens omittendus est, quo scilicet dicitur quod intellectus agens et possibilis differunt sicut duæ substantiæ.

Secundus modus dicendi, quo scilicet dicitur quod differunt sicut duæ potentiæ, dupliciter potest intelligi, et uno modo false, alio modo vere. Opin. 2. Unus modus intelligendi et dicendi est, quod intellectus possibilis sit potentia pure materialis, quæ inest animæ ex parte suæ materiæ; intellectus vero agens sit potentia pure formalis, quæ inest animæ ex parte suæ formæ. Et hic modus dicendi videtur fundari super verba Philosophi, qui dicit[4] quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri; intellectus agens, quo est omnia facere, sicut contingit in forma et materia reperire. Sed hic modus dicendi non consonat Improb. veritati: si enim intellectus possibilis esset potentia pure passiva, et se teneret ex parte materiæ, in omnibus posset poni, in quibus est reperire materiale principium. Præterea,

[1] Aug., *in Psal.* CXVIII Serm. XVIII; *de LXXXIII div. Quæst.*, q. XLI; *de Lib. Arbit.*, lib. III; *de Spiritu et Anima*, c. X. — [2] *Joan.*, I, 9. — [3] A Papa Leone X, in concilio Lateranensi œcumenico V, per bullam *Apostolici regiminis* definitum est animam per se et essentialiter humani corporis formam existere, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem, et multiplicatam, et multiplicandam. Vide Labb. *Concil.* tom. XIV, col. 187. — [4] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 18.

sicut oculus non dicitur visus, sic talis potentia non deberet dici intellectus. Alius vero modus intelligendi est, ut dicatur quod intellectus agens et possibilis sint duæ intellectus differentiæ datæ uni substantiæ, quæ respiciunt totum compositum. Appropriatur autem intellectus agens formæ, et possibilis materiæ, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum; intellectus agens ordinatur ad abstrahendum: nec intellectus possibilis est pure passivus, habet enim supra speciem existentem in phantasia se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea judicare. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu: non enim potest intelligere aliud a se, nisi adjuvetur a specie, quæ abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. Unde nec possibilis intelligit sine agente, nec agens sine possibili. Et iste modus dicendi verus est, et super verba Philosophi fundatus: dicit[1] enim agentem et possibilem esse duas differentias intellectus: unde sicut duo intelligimus necessario in medio, ad hoc quod abstrahat species ab objecto, videlicet lucem et diaphaneitatem, ita quod per unum abstrahit, et per aliud defert et suscipit; sic et in proposito conformiter potest intelligi, ita ad unum actum hæc duo concurrere, ut hoc sine illo (*a*) non habeat operationem suam complete.

Opin. 3. Tertius modus assignandi differentiam, quo dicitur quod differunt sicut potentia et habitus, dupliciter habet intelligi. Uno modo, ut intellectus agens dicatur habitus quidam constitutus ex omnibus intelligibilibus; intellectus vero possibilis intelligatur idem ipse, prout est in potentia ad acquirendam cognitionem per phantasmata. Et hic modus ponendi fundari videtur super verba Bœtii, qui dicit quod summam retinens singula perdit; quod voluerunt aliqui intelligi sic: quod intellectus noster dicatur habere apud se cognitionem universalium habitualem innatam, alioquin non posset per virtutem suam, abstrahendo etiam a sensibus et a phantasmatibus, facere intellectum possibilem actu intelligentem: omne enim quod deducit alterum de potentia in actum, est ens in actu. Sed iste modus dicendi verbis Improb. Philosophi non consonat, qui dicit animam esse creatam sicut tabulam rasam, nec habere cognitionem habitum sibi innatum, sed acquirere mediante sensu et experientia. Alius modus dicendi est, ut dicatur intellectus agens differre a possibili, sicut habitus a potentia: non quia agens sit pure habitus, sed quia est potentia habitualis. Et iste modus dicendi probabilis est et verus, et super verba philosophica et catholica fundatus. Verum enim est secundum Dionysium[3], quod substantiæ intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiæ, lumina sunt: ergo perfectio et complementum substantiæ intellectualis lux est spiritualis: igitur illa potentia, quæ consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa: de quo lumine potest intelligi illud Psalmi[4]: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et hoc lumen videtur Philosophus[5] intellexisse esse intellectum agentem: dicit enim quod ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam ut lumen: quodam enim modo lumen facit colores potentia, actu colores, sicut habetur in libro III *de Anima*. Hujus autem simile potest poni in oculo cati, qui non solum habet potentiam suscipiendi in se speciem per naturam perspicui, sicut alii, sed etiam potentiam faciendi in se speciem per naturam luminis sibi inditi.

Opin. 4. Quartus autem modus assignandi differentiam inter possibilem et agentem, quo scilicet differunt sicut potentia absoluta et comparata, dupliciter habet intelligi. Uno modo, ut intelligatur quod una omnino et eadem est potentia intellectus agens et possibilis, differens comparatione sola, ut agens sit prout

[1] Aristot., *de Anima*, lib. III, cont. 8, 18 et 19. — [2] *Ibid.*, cont. 18. — [3] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. III, part. 2. — [4] *Ps.* IV, 7. — [5] Aristot., *de Anima*, lib. III, cont. 18. — (*a*) *Edit. Ven.* hæc sine alia.

est in se considerata, possibilis vero prout unitur corpori, et phantasmatibus, vel phantasiæ. Et hic modus dicendi videtur fundari super verba Philosophi [1], qui vult quod intellectus agens semper est in suo actu; possibilis vero aliquando sic, aliquando non. Quod enim anima lassetur, et perturbetur in actu intelligendi, hoc est ex conjunctione

Improb. sui ad corpus. Sed hic modus ponendi deficit a veritate : quoniam anima separata habet intellectum, quo est omnia facere, habet etiam intellectum quo est omnia fieri : ergo habet agentem et possibilem, etiam cum separata est : ergo intellectus possibilis non inerat ei solum ex conjunctione sui cum corpore.

Opin. 5. Alius modus intelligendi prædictam differentiam est, ut dicatur intellectus agens differe a possibili, sicut potentia absoluta a comparata : non quia sit omnino eadem potentia comparatione differens, sed quia cum sit alia et alia intellectus differentia, una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum, altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum ; et ita una de se quodam modo completa et habilitata, alia vero indigens habilitatione et complemento : et cum sit nata ad illud complementum venire mediante auxilio corporis, et corporalium sensuum, inest ipsi animæ secundum quod habet inclinari ad corpus. Et ex hoc contrahit duplicem possibilitatem : unam respectu actus, quia non est semper in actu suo propter impedimentum a parte corporis ; alteram respectu phantasmatum, a quibus excitari habet : et hanc possibilitatem non habet nisi ex conjunctione sui cum corpore, quamvis sit potentia de natura sua, qua est omnia fieri, quæ non solum est in anima conjuncta, sed etiam in anima separata.

Epilogus dictorum Sic igitur patet, quomodo ex multis modis dicendi eliciuntur quædam intellectus differentiæ inter intellectum agentem et possibilem. Cum enim sint quatuor principales modi assignandi differentiam inter hos intellectus, et quilibet subdividatur in duos, sicut in prosequendo monstratum est, solummodo tres modi digni sunt approbari, quorum unus ab altero non discordat, sed unus ortum habet ex altero. Quia enim diversæ differentiæ sunt intellectus, quæ etsi respiciunt totum compositum, una tamen magis respicit animæ complementum, alia vero materiale principium ; hinc est, quod una non solum tenet rationem potentiæ, immo etiam potentiæ habitualis ; altera vero tenet pure rationem potentiæ : et hinc est, quod una dicitur convenire animæ secundum se, altera vero in comparatione ad corpus ; et una semper est in actu, altera vero non ; non quia semper anima actu intelligat per intellectum agentem, sed quia sicut lumen corporale semper lucet, et de se promptum est ad illuminandum ; res autem illuminabilis non semper illuminabitur propter aliquod impedimentum : sic et in proposito intelligendum est. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes intellectum agentem, et possibilem, duas differentias esse intellectivæ potentiæ, licet aliquæ ex eis non sint multum cogentes.

1. Ad illud autem quod objicitur, quod non differt posse et esse in perpetuis, dicendum quod hoc intelligitur de esse substantiali, et de differentia non secundum naturam, sed de distantia secundum tempus, quia in eis materia tempore non præcedit actum : et ideo nihil facit ad propositum, quia intellectus possibilis non dicitur possibilis respectu esse primi, sed actus secundi.

2. Ad illud quod objicitur de imaginatione, quod non differt potentia activa et passiva, dici potest quod magis differt, quam in intellectu, quia organum corporale, in quo recipiuntur phantasmata, est ei loco potentiæ passivæ ; ipsa vero vis imaginaria est loco potentiæ activæ. Aliter potest dici, quod non est simile, quia cum species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis, quæ quidem fuit in

[1] Aristot., *de Anima*, lib. III, cont. 15, 16 et 19 ; Averr., *ibid.*, et comm. V.

sensu particulari : sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur, et aliud genus luminis : ideo magis indiget potentia activa distincta a possibili ipse intellectus, quam imaginatio vel sensus.

3. Ad illud quod objicitur de oculo cati, dicendum quod, etsi potentia receptiva, et abstractiva, possunt concurrere ad unius organi completionem, nunquam tamen concurrunt in eamdem unius organi dispositionem. Alia enim est dispositio in oculo cati per quam recipit, scilicet perspicuitas, et alia per quam abstrahit, scilicet luminositas, et alterius, et alterius naturæ. Sic et in potentia intellectiva, etsi concurrant ad complementum et perfectionem potentiæ intellectivæ, potentia per quam recipit, et potentia per quam abstrahit, non sunt tamen ejusdem naturæ, nec per eamdem naturam insunt animæ : et ideo non sunt una differentia potentiæ, sed diversæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod intelligere est actus unus et simplex, dicendum quod, etsi intelligere possit quodam genere simplicitatis dici actus simplex, nihilominus tamen ad nostrum intelligere concurrit recipere, et judicare, sive abstrahere, et suscipere : et hi sunt plures actus ad invicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus : sic et in potentiis intelligendum est se habere, quod etsi sint diversæ differentiæ intellectus, attamen in suis actionibus ad invicem ordinatæ sunt, et conjunctæ ad actum intelligendi perficiendum, sicut materiale et formale principium ad unum esse compositi constituendum.

5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod intellectus possibilis intelligit, et intellectus agens similiter recipit, dicendum quod intellectus possibilis non est pure passivus, sicut supra ostensum est : habet enim potentiam se convertendi : nec tamen est adeo activus, sicut agens, quia non potest sua conversione nec speciem abstrahere, nec de specie judicare, nisi adjutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intellectus agens operationem intelligendi potest perficere, nisi formetur acies intellectus possibilis ab ipso intelligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate respectu ejus quod debet cognoscere, quam erat prius cum carebat specie : et ita cum cogitamus de intellectu agente, et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis, vel quasi de duabus potentiis ita separatis, quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili, et aliquid cognoscat intellectus agens, quod tamen homo, cujus est intellectus ille, ignoret : hæc enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus, quod ego nesciam : sed sic cogitandæ sunt esse illæ duæ differentiæ, quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter, sicut lumen et diaphanum veniunt in abstractionem coloris. Nec sunt hic sequenda communiter verba philosophorum, quia pro magna parte decepti sunt in influentia intelligentiæ super animam, quam non admittit fides catholica.

## PARS II.

HIC DETERMINAT, QUALITER IN HOMINE TENTATIONIS ORDO, ET PROGRESSIO CONSUMMATUR.

### EXPOSITIO TEXTUS.

Illud quoque præter mittendum non est, etc.

Supra egit Magister de distinctione potentiarum animæ ad liberi arbitrii manifestationem; in hac parte, quia secundus gradus potentiarum est ordo et progressio tentationum, determinat qualiter et quo ordine peccatum per vires animæ progredi habeat, et Divisio.
pervenire ad consummationem. Dividitur autem pars ista in tres partes : in prima determinat qualiter peccatum in viribus animæ habeat progressum ad consummationem; in secunda vero prædeterminata repetit ad majorem explanationem, ibi : *Itaque ut breviter summam perstringam*, etc.; in tertia vero prædeterminata epilogat ad faci-

pure, sic et dolere, quasi peccaret mortaliter. liorem rememorationem, ibi : *Hæc de animæ partibus interseruimus*, etc. Quaelibet harum partium dividi potest in duas, secundum duo capita quæ in quolibet continentur : nam prima pars habet duas : in prima determinat connexionem et ordinem virium animæ; in secunda vero determinat qualiter habeat fieri progressus culpæ, ibi : *Nunc superest ostendere quomodo*, etc. Similiter secunda pars habet duas : in prima explanat et circumloquitur assimilationem virium animæ in consummatione peccati ad primam tentationem; in secunda vero ponit quamdam similitudinem, ostendens quod mulier sine viro damnari non potest, ibi : *Nec sane cum sola cogitatione*, etc. Similiter tertia et ultima pars duas habet : in prima breviter epilogat, et rationem suæ digressionis assignat; in secunda vero multiplicitatem hujus nominis, *sensualitas*, ad majorem evidentiam explicat et manifestat, ibi : *Non est autem silentio prætermittendum*, etc.

DUB. I.

Si ergo peccatum, etc.

Innuit Magister quod, si peccatum non diu teneatur in delectatione, veniale est; si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est. Ex hoc videtur quod sola mora de veniali faciat mortale; sed contra : Circumstantia non mutat genus peccati : ergo si mora temporis est circumstantia, nunquam faciet de eo, quod erat veniale, mortale. Item mortale excedit veniale in infinitum : sed circumstantia non aggravat in infinitum : ergo si mora temporis circumstantia est, videtur, etc. Juxta hoc quæritur quanta mora temporis faciat peccatum, quod erat veniale, esse mortale; et utrum hoc sit in aliis generibus peccatorum, sicut in peccato carnis. Et iterum, quando quis dubitat utrum mortaliter, vel venialiter peccaverit, qualiter sit ei consulendum.

Resp. Dicendum quod mora temporis, quantum est de se, non facit ut quod prius erat veniale, fiat mortale ; sed solum occasionaliter, videlicet quod inducit consensum verum, vel interpretativum. Tunc autem inducit consensum verum, quando ex diuturnitate delectationis crescit libido, adeo ut homo velit omnino in vitiorum delectatione persistere et morari. Tunc vero inducit consensum interpretativum, quando homo advertens periculum delectationis retentæ, negligit eam reprimere : hoc enim non est absque contemptu salutis propriæ, pro eo quod discrimini se exponit. Illa enim delectatio subintrat sicut serpens, et venena diffundit, per quæ rationalis spiritus interit morte culpæ. Sicut igitur salutem suam corporalem negligeret, qui serpentem juxta se scienter collocaret; sic qui (*a*) in tali delectatione advertens periculum, vel debens advertere, voluntarie versatur, exponit se discrimini, quando negligit repellere : et protanto dicit Magister ipsum peccare mortaliter : et per hoc patet responsio ad objecta, quia hoc non facit mora de se, sed ratione consensus, vel contemptus. Ad illud vero quod quæritur, quanta mora hoc faciat, dicendum quod in generali determinatur, quod tanta mora hoc faciat, in qua adeo crescit delectatio et libido, quod supervenit consensus, vel adeo est repellendi negligentia et propriæ salutis incuria (*b*), quod supervenit contemptus, et consensus interpretativus. Si autem in speciali quæratur quanta sit ista mora, utrum sit unius horæ vel dimidii, vel amplioris spatii, non potest una responsio dari, quia aliquando est majoris, aliquando minoris, secundum diversos status et conditiones personarum : unde hoc non determinat scientia, vel lectio, sed potius conscientia recta, et punctio. Bene autem advertit conscientia recta se non modicum lædi, quando ex morosa delectatione consensus supervenit vel (*c*) contemptus : quod si non advertat aliquando propter tenebras et involutiones affectionum, securiorem partem debet eligere, et confiteri

(*a*) *Cæt. edit. deest* qui. — (*b*) *Cæt. edit.* inducia. — (*c*) *Cæt. edit. deest* vel.

Ad illud quod quæritur utrum ita sit in omnibus generibus peccatorum, dicendum quod in omnibus peccatis delectatio morosa vigilanter et strenue vitanda est. Tamen verbum Augustini præcipue videtur intelligi in peccato carnis, quod habet ex carnis incentivo delectationem magis sibi conjunctam, et ad quam homo facilius incurvatur : et ideo cum magna diligentia est vitanda; non solum autem hoc, sed etiam omne peccatum : multa enim frequenter creduntur esse venialia, quæ mortalia sunt; et difficillimum est in talibus discernere : et ideo [1] *quasi a facie colubri* necesse habet homo, qui vult salvari, *peccatum fugere*.

DUB. II.

Quædam sunt quæ, si tantum semel fiunt vel facienda disponuntur, damnant; quædam vero non, nisi sæpius fiant.

Contra : Multiplicatio actuum non mutat genus : ergo si primum peccatum veniale est, et secundum, et tertium : ergo nunquam faciunt unum mortale. Præterea quodlibet veniale stat cum gratia : ergo, si nullam aufert gratiam, nullam aufert vitam : ergo nunquam damnant venialia, quantumcumque multiplicentur.

Ad hoc breviter respondendum est ad præsens, quod ista quæstio determinatur in libro IV, distinctione XVI. Ideo ad præsens tantum dixisse sufficiat, quod plura venialia non determinant, nec faciunt mortale, quantum est de se, sed solum dispositive : ex frequenti enim iteratione venialium augetur libido, et frequenter intervenit contemptus : et pro tanto intelligendum est verbum Magistri esse dictum.

DUB. III.

Sæpe in Scriptura nomine sensualitatis, non id solum in anima, quod est nobis commune cum pecore, etc.

Hoc non videtur rationabiliter dictum, quia cum rationalis portio dividatur contra sensualitatem, nullo modo videtur quod ratio sensualitatis nomine debeat censeri.

[1] *Eccli.*, XXI, 2. — [2] II *Cor.*, IV, 16.

Item quæritur de hoc quod dicit, quod sæpe hoc in Scriptura reperitur : cum enim philosophi de viribus animæ sufficienter tractaverint, et nullam mentionem fecerint de sensualitate, unde est hoc quod sacra Scriptura et doctores sacræ Scripturæ hoc nomine utuntur? Juxta hoc est quæstio, utrum nomine *sensualitatis* intelligatur una vis, vel plures, et utrum intelligatur vis cognitiva, aut motiva : quod enim intelligatur vis cognitiva, videtur per hoc quod dicitur a *sensu* : sensus enim vis cognitiva est. Quod autem dicatur motiva, videtur per hoc, quod in ea habet esse peccatum, et ad malum habet inclinare.

Resp. Dicendum quod Scriptura distinguit hominem interiorem, et exteriorem, sicut habetur in Epistola *ad Corinthios* [2] *: Et si is, qui foris est, noster homo corrumpitur; is tamen qui intus est, renovatur de die in diem.* Exteriorem autem hominem vocat non ipsum corpus tantum, sed corpus cum viribus animæ, per quas habet his sensibus intendere, et in eis inhærere. Interiorem autem hominem vocat ipsum spiritum rationalem, secundum quem habet circa cœlestia seipsum occupare : secundum hoc intelligendum est, quod homo habet potentias animæ, per quas convertitur ad spiritualia, et habet potentias per quas convertitur ad sensualia : et illæ virtutes, per quas convertitur ad spiritualia, insimul collectæ unum posse perfectum animæ integrant, et quædam potestas resultat interioris hominis regitiva, quæ quidem vocatur arbitrii libertas, in qua consistit meritum, et laus, et vituperium. Secundum autem quod homo habet converti ad hæc sensualia, sic habet et suas potentias, quæ similiter in unum concordantes integrant quasi unum perfectum posse circa ista sensualia : et hoc nomine sensualitatis censet Scriptura, quæ simul comprehendit sensibiles cognitivas et motivas, sicut et arbitrii libertas, ut videbitur infra : et hoc est quod habitum est supra, eadem distinctione, quod sensualitas est quædam

vis animæ inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis exterioris sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium : et ideo comprehendit, ex sua propria acceptione, sensitivam, et motivam, et brutalem. Et quoniam inferior portio rationis per peccatum multum trahitur a sensualitate, et[1] *homo comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* : ideo inferior portio rationis aliquando in Scriptura nomine sensualitatis censetur propter nimiam conversionem sui ad sensualia : et per hoc patet responsio ad omnia objecta. Ad illud tamen quod quæritur, quare philosophi non utuntur hoc nomine; dicendum quod sensualitas non tantum nominat ipsam potentiam sensualem quantum ad propriam naturam, sed etiam in quantum respectu rationalis habet quamdam rebellionem, quæ ex peccato originali in homine traducitur. Et quoniam non pervenerunt ad cognitionem originalis peccati, nec lapsus hominis; ideo non utuntur hoc nomine sicut sacræ Scripturæ.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis quæruntur tria : primo quæritur qualiter peccatum habeat fieri et esse in parte rationis superiori; secundo, qualiter habeat fieri in inferiori; tertio, qualiter habeat fieri in sensualitate. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum in superiori parte rationis habeat esse peccatum secundum se; secundo quæritur utrum possit in ea esse veniale.

### QUÆSTIO I.

*An in superiori parte rationis habeat esse peccatum secundum se*[2].

Ad opp Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod in superiori parte rationis secundum se, hoc est absque instinctu inferioris partis non possit esse peccatum. Primo per illud Augustini *contra Manichæos*, ubi sic ait[3] : « Ratio nostra deduci ad consensum peccati non potest, nisi cum delectatio fuerit mota in illa parte animi, quæ debet obtemperare rationi tanquam rectori viro suo. » Ergo nunquam peccat ratio superior, nisi peccatum præcedat in parte inferiori.

2. Item Philosophus in libris *de Anima*[4] : « Intellectus semper est rectus; phantasia autem recta, et non recta. » Ergo intellectus, quantum est de se, nunquam errat : ergo nec superior portio deviat a veritate justitiæ, nisi inclinetur per sensualitatem, et inferiorem portionem.

3. Item peccatum est per conversionem ad bonum commutabile : sed superior portio rationis dicitur in quantum convertitur ad æterna; inferior, in quantum convertitur ad temporalia : ergo impossibile est peccatum esse, vel fieri in nobis ex actu partis rationis superioris absque actu inferioris.

4. Item ratio superior dicitur in quantum legibus æternis intendit : sed impossibile est aliquem peccare, nisi declinando a legibus æternis : ergo impossibile est peccatum in superiori parte rationis esse secundum se.

5. Item mulier est media inter sensualitatem et rationem superiorem : sed sensualitas semper movet ad bonum ut nunc, quantum est de se : ergo ratio superior, quantum est de se, semper movet ad bonum simpliciter : sed virtus, quæ movet ad bonum simpliciter, in movendo non peccat : ergo in superiori parte rationis, quantum est de se, peccatum esse non potest.

6. Item anima, quando convertitur ad Deum, purgatur, melioratur et perficitur : sed superior portio rationis attenditur in quantum convertitur ad Deum : ergo cum peccatum fœdet et obnubilet, peccatum in superiori parte rationis secundum se esse non potest.

Sed contra[5] : *Filii Mempheos et Taphnes* Fundam.

[1] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [2] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIV, art. 5; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. III, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIV, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, art. 4, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. VII.— [3] Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. II, c. XIV, n. 20. — [4] Arist., *de Anima*, lib III, cont. 51. — [5] *Jerem.*, II, 16.

*constupraverunt te usque ad verticem.* Si ergo, secundum quod Sancti exponunt, dicitur apex mentis, sive superior portio rationis, videtur quod et illa habeat per peccatum constuprari et fœdari.

Item Augustinus, *de Trinitate*[1] : « Vir manducat, quando superior portio rationis consentit illecebræ. » Sed ejus est peccare, cujus est consentire : si igitur hoc est superioris partis, patet, etc.

Item contingit aliquem peccare peccato infidelitatis, discredendo aliquos articulos, qui sunt respectu Divinitatis : sed ad illos articulos solum superior rationis portio se extendit : ergo in illo genere peccandi portio superior proprie culpam committit.

Item liberum arbitrium constat esse vertibile : sed liberum arbitrium maxime consistit in superiori portione rationis, cum ibi maxime sit judicium et imperium : ergo videtur quod in superiori portione rationis, etiam secundum se, sit vertibilitas ad malum : igitur et peccatum.

Item superior portio rationis est illa, quæ discernit, et judicat tam de agendis, quam de credendis : sed judicium creaturæ, quantum est de se, absque gratia deficit ab his, quæ sunt fidei catholicæ : ergo per se potest errare, et ab illis declinare : et si hoc, potest per se peccare.

Item angelus, cum peccavit primo peccato, appetiit æquiparari Deo in potentia, et mulier similiter in sapientia : sed hoc est appetibile solum partis superioris : ergo videtur quod tam peccatum hominis quam angeli inceperit a parte superiori rationis : ergo in superiori parte rationis, secundum se, peccatum habet fieri et esse.

## CONCLUSIO.

*Quanquam de peccatis carnalibus peccatum nullum possit esse in superiori parte rationis absque inferiori, de spiritualibus nihilominus nihil vetat secundum se esse ibi peccatum.*

Opinio falsa. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt quod superior portio rationis non est aliud quam synderesis, et quod ipsa superior portio rationis, quantum est de se, semper est recta et fortis, nisi incurvetur et emolliatur per portionem inferiorem : et ideo dixerunt peccatum in ea non esse secundum se ; sed si peccat, hoc solum dicunt esse consentiendo inferiori parti, sive non compescendo ejus deordinationem. Sed hæc positio tripliciter deviat a veritate : primo in hoc quod dicit, quod idem est superior portio rationis, et synderesis : quod plane falsum est, cum superior portio rationis et inferior pertineant ad arbitrii libertatem, sicut dicit Augustinus[2], et ideo nominant potentiam deliberativam ; synderesis autem potentiam naturalem nominat, quæ semper uniformiter ad bonum inclinat. Secundo vero a veritate deviat in hoc, quod dicit in synderesi aliquo modo esse peccatum : hoc enim plane falsum est, sicut infra manifestabitur, et Glossa[3] dicit expresse. Tertio vero a veritate deviat in hoc quod dicit, quod in superiori parte rationis secundum se culpa non potest esse, nisi ab inferiori procedat, et tribuatur sibi occasio : hoc enim contra rationem est, cum in illa portione consistat arbitrii libertas, et ita per naturam insit ei ad malum vertibilitas, et ita possibilitas ad peccandum. Est etiam hoc contra experimentum, quia ratio superior non solum habet judicare secundum leges æternas; sed etiam habet judicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum; et quamvis aspiciendo ad leges æternas non peccet judicando, tamen secundum ea quæ percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen fidei datum, et innatum, potest deficere et errare, maxime in statu naturæ lapsæ. Esto enim quod sibi proponatur credibile, et aliquis articulus fidei, utpote articulus de Trinitate et Unitate, cum iste non solum repugnet sensui et ima- Improb.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII, n. 17, quoad sensum. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. III, n. 3. — [3] Gloss. *in Ezech.*, c. I.

ginationi, sed etiam discrepet a naturali judicio rationis, si noster intellectus secundum lumen proprium, nihil aspiciendo ad partes inferiores, judicaret, deficeret, et discrederet, et peccaret. Et propter hoc est alius modus dicendi, scilicet quod duplex est genus peccati : quædam enim sunt peccata carnalia, quædam vero spiritualia. Si loquamur de peccatis carnalibus, sic fatendum est quod non contingit esse peccatum in superiori parte rationis absque inferiori. Si autem de peccatis spiritualibus fiat sermo, tunc concedendum est quod peccatum habet fieri et esse, licet non semper fiat, in superiori parte rationis secundum se, et rationes quæ hoc ostendunt, sunt concedendæ.

1. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo objicitur in contrarium. Nam Augustinus in proposita auctoritate loquitur de progressu in perpetrationem peccatorum carnalium.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus semper est rectus, dicendum quod verbum Philosophi intelligendum est in his, ad quæ movet potentia intellectiva per modum naturæ : in his vero, ad quæ movet per modum deliberationis, non habet veritatem : unde ibidem vocat ipse secundum veritatem intellectum, quod nos vocamus conscientiam naturalem.

3. Ad illud quod objicitur, quod peccatum est per conversionem ad bonum commutabile, responderi potest dupliciter : primo, quod non solum est peccatum quando fit conversio ad illud quod secundum veritatem est bonum commutabile; sed etiam quando fit conversio ad illud quod est bonum incommutabile, et appetitur ut commutabile. Aliter potest dici, quod superior portio, etsi differat ab inferiori in hoc, quod ipsa convertitur ad superna; nihilominus tamen habet converti ad inferiora, prout disponit et regit inferiores potentias : et sic potest deordinari male eas regendo, sive fræna laxando, sive suo imperio incurvando.

4. Ad illud quod objicitur, quod ratio superior intendit legibus æternis, dicendum quod iste est actus nobilissimus superioris partis : sed non semper hunc actum exercet; immo etiam intendit sibi, et ad se convertitur, et sic potest nimis ad se converti, ac per hoc a Deo, et deviare a legibus æternis.

5. Ad illud quod objicitur, quod sensualitas ad bonum inclinat, ut nunc; dicendum quod sensualitas non semper movetur inordinate. Et præterea, esto quod semper inordinate moveretur, non tamen ex hoc concluditur quod superior portio rationis semper ordinate moveatur : alia enim vis assignatur, secundum quam semper ordinate movetur, utpote synderesis, quæ est scintilla conscientiæ.

6. Ad illud quod objicitur, quod superior portio rationis dicitur in quantum convertitur; dicendum quod hoc non est verum in quantum actu convertitur, sed in quantum est nata converti. Præterea, inordinate converti, potius est averti quam converti. Cum autem dicitur, quod conversio ad Deum purgat, illuminat et perficit, hoc intelligitur de ordinata conversione, quam non est semper necessarium invenire in actione superioris portionis.

## QUÆSTIO II.

*An in superiori portione rationis possit esse veniale peccatum* [1].

Utrum in superiori portione rationis pos- Fuuda
sit esse veniale peccatum; et quod sic, videtur, quia contingit circa aliquem articulum fidei ex surreptione dubitare : et constat ibi esse peccatum, cum sit motus ad illicitum; constat etiam esse in superiori parte, cum sit circa aut contra articulos fidei, et respectu

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIV, art. 7 et 10; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. III, art. 5; et *de Verit.*, q. XV, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIV, p. II, q. II, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIV, art. 4, q. V Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. VIII.

æternorum; constat etiam esse veniale, cum sit ex surreptione : ergo, etc.

Item tunc peccat superior portio rationis, et vir comedit, quando est plenus consensus, et præbentur arma iniquitatis peccato : sed contingit aliquem plene consentire in verbum otiosum, et mendacium jocosum, et hæc non sunt nisi peccata venialia : ergo, etc.

Item superior portio rationis est corrupta, sicut et inferior, cum originale omnes vires animæ inficiat, et debilitet : ergo si peccatum veniale potest esse in aliis viribus quæ subsunt libero arbitrio, propter corruptionem quam accipit ex originali, eadem ratione in parte superiori.

Item contingit quod aliquis, in convertendo se ad Deum per amorem, est negligens : sed non magis tenetur homo ad hoc mandatum, quam ad alia : ergo si negligentia in aliorum mandatorum observatione est venialis, ergo et negligentia in amando Deum est venialis : sed hoc est in superiori parte rationis : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : Augustinus [1], et Magister in littera recitat, quod quando superior pars rationis consentit illecebræ, tunc est peccatum damnabile et mortale : ergo videtur quod, quandocumque peccatum superiorem partem attingit, statim fit mortale.

2. Item penes superiorem partem rationis residet regula directionis in toto regno animæ : sed facta obliquatione in regula, jam non remanet aliqua rectitudo, nec species rectitudinis : igitur, cum superior portio rationis peccat, deordinatur tota anima : ergo, si plena deordinatio non est absque mortali peccato, videtur, etc.

3. Item nulla creatura est excellentior anima quantum ad superiorem portionem, sicut Augustinus in multis locis [2] innuit, et dicit expresse : sed angelus propter suam dignitatem non potest peccare nisi mortaliter : ergo videtur pari ratione quod nec peccatum veniale possit esse in superiori parte.

4. Item nihil est adeo veniale quod non fiat peccatum mortale, dum placet : sed complacentia tunc vere dicitur, quando superior pars rationis ad culpam incurvatur : hoc autem est cum ipsa peccat : ergo non videtur quod aliquod peccatum possit in ea esse, quin sit mortale.

## CONCLUSIO.

*In superiori rationis parte nihil prohibet esse peccatum veniale, cum ibi aliquis possit inordinatus motus reperiri ex surreptione.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod aliqui dicere voluerunt, quod in superiori portione rationis non potest esse nisi mortale peccatum : et hoc propter elongationem sui a carne et a sensualitate, in qua consistit initium suggestionis malæ, et ex cujus pronitate habet esse peccatum veniale secundum statum naturæ lapsæ. Et hi dixerunt quod, cum sint tres gradus in potentiis animæ correspondentes serpenti, mulieri, et viro, videlicet sensualitas, portio inferior et superior; sensualitatis est tantum peccare venialiter, superioris partis tantum mortaliter, inferioris partis utroque modo : cum enim sit media inter utramque, naturam sapit utriusque. Sed quia planum est in superiori portione rationis posse esse aliquo modo motus inordinatos ex surreptione, planum est etiam in ea esse corruptionem aliquam ex originalis contractione. Ideo aliis videtur probabilius et melius quod peccatum veniale in ratione superiori habeat esse : unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes. Opinio falsa.

1. Ad illud ergo quod objicitur : « Quando superior pars rationis comedit, damnabile est et mortale peccatum; » dicendum quod illud intelligitur de pleno consensu, et hoc respectu illius peccati, cujus actus est in prohibitione, sicut est de peccato fornicationis.

2. Ad illud quod objicitur, quod penes

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII. — [2] Id., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XII; *de Trin.*, lib. XV, c. I; lib. XIV, c. XIV; *in Isa.*, n. 23.

superiorem partem residet regula directionis; dicendum quod regula directionis non tollitur per qualecumque peccatum, sed per illud quod inducit divinum contemptum, et aversionem a Deo : hoc autem non est in quolibet peccato superioris partis, utpote in illo quod ex surreptione committitur.

3. Ad illud quod objicitur, quod nulla creatura sit superior anima secundum mentem, dicendum quod, etsi nulla sit superior secundum ordinem efficientis et finis, est tamen aliqua majoris dignitatis, et excellentioris naturæ, et propter hoc minorem habet excusationem. Præterea nulla natura rationalis in statu innocentiæ potest peccare venialiter, ut supra ostensum est : nulla autem natura rationalis lapsa, de culpa potest consequi veniam, nisi homo propter fragilitatem carnis : et ideo non valet illud quod objicitur de angelo.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod complacentia facit de veniali mortale; dicendum quod complacentia non dicit ibi quamcumque inclinationem, sed plenum consensum et deliberatum cum quadam plena quietatione : et ita ex hoc non concluditur quod omnis deordinatio superioris partis cadat in genus peccati mortalis.

## ARTICULUS II.

Circa secundum principale, scilicet quo quæritur quomodo peccatum habeat fieri et esse in inferiori parte rationis, duo quæruntur : primo utrum aliquod peccatum habeat esse in inferiori parte absque sensualitate; secundo quæritur utrum peccatum mortale possit esse in eadem parte rationis, superiori non peccante.

### QUÆSTIO I.

*An aliquod peccatum habeat esse in inferiori parte rationis absque sensualitate* [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod nullum peccatum possit esse in inferiori parte rationis absque sensualitate. Primo per auctoritatem Augustini *contra Manichæos*, ubi ait sic [2] : « In unoquoque nostrum nihil aliud agitur nunc, cum ad peccatum quisque dilabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere, et viro. » Ergo si peccatum illud incepit a serpente, et sensualitas est serpens, ut ipse dicit, omne peccatum incipit a sensualitate.

2. Item sicut omnem consensum præcedit delectatio, ita omnem delectationem præcedit aliqua suggestio : sed nullum peccatum rationis est absque aliqua delectatione : ergo nec delectatio sine suggestione : suggestio autem non est nisi partis sensualis, vel serpentis : ergo nullum peccatum est in inferiori parte rationis, quod non incipiat a sensualitate.

3. Item inferior ratio non peccat, nisi quia appetit bonum ut nunc : sed vis quæ appetit bonum ut nunc, est sensualitas : ergo non peccat nisi prævia sensualitate.

4. Item nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu : ergo pari ratione nihil est in ratione quod prius non fuerit in sensualitate : ergo si ratio deordinatur, necesse fuit sensualitatem prius deordinari.

5. Item omnia peccata actualia ortum habent a peccato originali, et potissime a concupiscentia, quæ ex originali peccato nobis inolevit : sed tam originale peccatum, quam concupiscentia inest animæ ex conjunctione sui ad carnem : vis autem, secundum quam anima conjungitur carni, est ipsa sensualitas : ergo omne peccatum animæ incipit a sensualitate : igitur absque ea in inferiori parte rationis peccatum non potest fieri.

Sed contra : Magis est conjuncta superior portio inferiori, quam ipsa inferior portio sensualitati, cum ratio superior, et inferior, spectent ad eamdem potentiam et naturam : Fundam.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIV, art. 3; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. III, art. 2; et *de Verit.*, q. XXV, art. 5; et *de Malo*, q. VII, art. 6; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIV, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. IX. — [2] Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. II, c. XIV, n. 21.

si ergo peccatum potest fieri in superiori parte rationis absque inferiori, sicut supra probatum est, videtur multo fortius quod possit fieri in inferiori absque sensualitate.

Item possibile est inferiorem partem rationis peccare peccato spirituali, appetendo aliquod spirituale bonum : sed sensualitas non appetit nisi bonum sensuale : ergo potest peccare inferior portio absque sensualitate.

Item, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior : ergo, si sensualitas potest de se moveri inordinate ad aliquod appetibile sine viribus superioribus, multo fortius superior potentia, utpote rationis pars inferior, inordinate moveri potest absque sensualitate.

Item in diabolo non est sensualitas, cum non habeat conjungi cum carne : sed constat quod ipse habet peccare non solum in Deum, sed etiam in hominem : si ergo peccatum in creaturam attenditur secundum aspectum rationis, quem vocamus inferiorem partem rationis, videtur quod absque sensualitate contingat illam portionem peccare.

Item quæritur juxta hoc, quid est inferiorem portionem rationis comedere, et quando delectatio transit a sensualitate in rationem. Si tu dicas quod hoc est, quando ratio advertit, et percipit se delectari, tunc duplex est inconveniens : unum scilicet quia frequenter homo consummat peccatum, et nihil cogitat nisi de appetibili, nec advertit se delectari, vel tristari, et ita videtur quod aliquis possit peccare mortaliter, ita quod inferior portio non comedat; aliud etiam inconveniens concluditur, quia cum percipere delectationem non sit malum, nec peccati augmentativum, jam videtur quod perceptio rationis post suggestionem sensualitatis culpam non aggravaret, quod plane et manifeste falsum nemo esse dubitat.

CONCLUSIO.

*Inferior rationis portio aliquo genere peccati peccare potest absque ipsius sensualitatis suggestione, licet in carnalibus vix aut nunquam delinquat sine sensualitatis motu.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut innuit Magister in fine hujus distinctionis, sensualitas dupliciter potest accipi : aliquando accipitur pro vi quæ appetit bonum ut nunc, et hæc non est solummodo in parte sensuali, imo etiam in rationali : et sine motu sensualitatis hoc modo dictæ nunquam contingit peccatum esse in inferiori parte rationis : semper enim, cum quis peccat, bonum ut nunc exoptat. Alio modo dicitur *sensualitas* vis animæ sensualis, qua intenditur in corporis sensus, sicut habitum est supra. Et sine hac contingit esse peccatum in inferiori parte quantum ad peccata spiritualia; quantum autem ad carnalia, vix aut nunquam. In carnalibus enim corruptio venit ex fœditate carnis, et concupiscentia partis sensualis : et ita in eis peccatum incipit a serpente, sive a sensualitate, et pervenit ad mulierem. Tunc autem dicitur esse in sensualitate, quando quis ex apprehensione delectabilis oblectatur, et inclinatur ante adversionem et perceptionem suæ delectationis : hoc enim ex surreptione est, nec dicitur ratio aliquo modo propter illam delectationem de vetito cibo gustasse. Sed tunc ratio comedit, et peccatum in ea esse incipit, quando post delectationis adversionem et perceptionem, sensualitati delectanti condelectatur, et in delectatione persistit : ex tunc enim, scilicet post delectationis adversionem, ratio comedere dicitur, et peccatum transire a sensualitate in ipsam . Quoniam, etsi judicare de delectabili, et in eo delectari, hoc sit partis sensualis; percipere tamen ipsam delectationem interiorem, hoc est partis rationalis : et ideo ratio comedere dicitur, si post talem perceptionem parti sensuali condelectetur. Sic igitur concedo quod aliquo genere pec-

cati peccare potest inferior portio rationis absque suggestione sensualitatis, sicut rationes ad secundam partem adductæ ostendunt; aliquo vero genere peccati vix aut nunquam peccat, utpote carnalis, nisi motus sensualitatis præcedat et trahat : et quantum ad hoc peccati genus loquitur Augustinus *contra Manichæos*.

1. Et per hoc patet responsio ad primum quod objicitur in contrarium.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod omnem delectationem præcedit suggestio; dicendum quod, si suggestio large accipiatur ad omnem apprehensionem boni, ut nunc, sub ratione appetibilis, sic verum est quod præcedit omnem delectationem. Si vero accipiatur stricte pro illo motu serpentino partis sensualis, sic non habet veritatem in omnibus peccatis, sed solum in peccatis carnis. Et per hoc patet responsio ad sequens, quo dicitur quod sensualitas est vis appetitiva boni, ut nunc : ibi enim accipitur sensualitas large : et sicut præostensum est, absque ea non potest esse peccatum in inferiori portione rationis, quamvis esse possit absque sensualitate dicta proprie, saltem peccatum spirituale.

4. Ad illud quod objicitur, quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; dicendum quod verum est vel in se, vel in suo simili : multa tamen fingit homo, quæ nunquam vidit; multa etiam, postquam vidit, cogitat, ita quod illa cogitatio non excitatur a potentia sensitiva movente : ita etiam intelligi potest de ratione et sensualitate.

5. Ad illud quod objicitur, quod omnia peccata habent ortum ab originali concupiscentia, dicendum quod etsi omne peccatum quodam modo ex originali ortum habeat, et originale ex carne; non tamen oportet omne peccatum tanquam ex proximo movente ortum habere ex carne vel sensualitate, pro eo quod peccatum originale non tantum inficit partem sensualem, immo inficit partem rationalem, et corrumpit. Unde concupiscentia respersa est in omnibus viribus animæ : et ideo, sive sensualitas sit præambula, sive non, omnia mala nostra dicuntur venire ex concupiscentia.

## QUÆSTIO II.

*An pars inferior possit peccare mortaliter absque superiori* [1].

Utrum pars inferior possit peccare mortaliter absque superiori; et quod sic, videtur. Ad opp. Augustinus dicit [2], et habetur in littera : « Si peccatum diu in cogitatione delectationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est. » Sed tunc vir non dicitur comedere, nisi quando adest voluntas perficiendi : ergo sola muliere comedente contingit peccare mortaliter.

2. Item Augustinus dicit [3], et habetur in littera, ibi : *Nec sane*, etc., quod si sola mulier comedat, totus homo damnatur : sed hoc non est nisi per peccatum mortale : ergo sola muliere comedente, contingit peccare mortaliter.

3. Item superior portio rationalis dicitur, in quantum nata est aspicere superiora : sed contingit peccatum aliquod committere, ita quod non cogitemus de legibus æternis : ergo contingit aliquem peccare mortaliter solo actu inferioris partis, nihil faciente actu superioris.

4. Item frequenter offendit quis proximum nihil cogitans de offensa Dei : sed inferior portio est secundum quam ordinamur ad proximum, superior secundum quam ordinamur ad Deum : ergo contingit peccare mortaliter ex actu inferioris partis sine actu superioris.

5. Item magis prona est ad peccatum inferior portio quam superior, cum ex conjunctione ad sensualitatem mollior sit, et ob hoc *mulier* nuncupetur : ergo si superior

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. xx v, p. II, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, art. 4, q. v; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. X; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXIV, q. I. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII. — [3] *Ibid.*

portio rationis potest peccare per seipsam, multo fortius videtur quod inferior.

Fundam. Sed contra per Augustinum [1], XII *de Trinitate*, et habetur in litera, ibi : *Nec sane*, etc., ubi dicitur quod cum mens sola cogitatione oblectatur, de talibus cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum [2] : *Dimitte nobis debita*, etc. : sed talis est pœnitentia venialium : ergo quandiu mulier comedit absque viro, peccatum est solum veniale.

Item impossibile est inferiorem portionem damnari absque superiori : sed superior portio nunquam damnatur sine culpa : ergo impossibile est inferiorem portionem absque superiori peccare mortaliter.

Item impssibile est esse peccatum mortale sine consensu : sed consensus residet penes judicem, et arbitrum principalem : Hæc autem est superior portio rationis, sicut dicit Augustinus, et habetur in littera : ergo, etc.

Item impossibile est aliquem peccare mortaliter sine aversione : sed ejus est averti, cujus est converti : hoc autem est superioris partis : ergo inferiorem portionem absque superiori impossibile est peccare mortaliter.

Item nunquam meretur aliquis in cogitatione boni nisi proponat illud facere, vel complere, si possit : ergo similiter nunquam aliquis demeretur demerito mortalis peccati in cogitatione mali, nisi proponat illud perficere, si possit : hoc autem non est sine superiori portione rationis : ergo, etc.

Item, quando aliquod peccatum est veniale, consentire in illud non facit peccatum mortale : sed delectatio carnalis citra consensum est veniale : ergo consentire in delectationem, ita quod non consentiatur in opus, non erit mortale : si ergo consensus in opus est superioris partis, sicut dicit Augustinus [3], nunquam est peccatum mortale in inferiori parte absque superiori. Quod autem consensus in veniale non faciat mortale, probatur per hoc quod consensus in verbum otiosum et mendacium jocosum non est mortalis, sed venialis. Si autem tu dicas quod non est simile, quia delectatio carnalis via est ad mortale peccatum; tunc ego quæro quare potius consensus in delectationem attribuitur inferiori parti, quam superiori, et quare consensus in opus potius approprietur superiori : cum enim inferioris partis ita bene sit regere membra, sicut et affectiones et alia: videtur quod ita bene sit in potestate inferioris partis præbere arma iniquitatis peccato, sicut etiam in delectationem consentire. Ideo est quæstio, quæ differentia sit inter peccare et comedere, et utrum comedere sit idem quod consentire, et quando dicatur mulier comedere, et quando vir, et quando mulier comedendo peccet mortaliter, et quando venialiter. Non enim videtur illud verbum Augustini de comestione viri esse generaliter verum, quia tunc comedit vir, quando præbet arma iniquitatis peccato : multa enim sunt peccata, quæ consummantur in sola cogitatione iniqua, et tunc comedit, et nulla membra corporis præbentur arma iniquitatis, cum illud peccatum non habeat exerceri per membra corporis.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII. — [2] *Matth.*, VI, 12. — [3] Aug., loc. cit.

## CONCLUSIO.

*Inferior rationis portio mortaliter non potest peccare absque superioris rationis portione.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, etsi possibile sit mulierem comedere sine viro, non tamen est possibile mulierem peccare mortaliter sine viro, sive inferiorem portionem absque superiore : et hoc patet sic. Aliud enim est peccatum mortale committere, aliud cibum vetitum degustare. Peccatum enim mortale dicit deordinationem a Deo, quæ est cum consensu et contemptu; inordinatio autem talis est per aversionem et contemptum, et hoc est superioris partis : ejus enim est averti, cujus est converti : consentire autem ad illam potentiam spectat, apud quam residet judiciaria potestas, et regiminis aucto-

ritas : hæc autem est superior portio rationis : et ideo impossibile est aliquod peccatum esse mortale in nobis, quod superiori portioni non imputetur, et in quo ipsa non deordinetur, propter naturam peccati mortalis, quæ exigit ibi esse et contemptum aversionis, et consensum deliberationis, quorum utrumque est superioris partis. Est etiam ratio ex istarum potentiarum connexione, quoniam inter superiorem portionem, et inferiorem, lex conjugii est; et ideo una tenetur alteram regere et reprimere. Non sic autem est inter sensualitatem, et inferiorem portionem : et propter hoc, cum inferior portio deordinatur, negligentiæ viri, qui debuit eam reprimere, imputatur, et pariter cum illa culpabilis judicatur : sic igitur patet quod impossibile est inferiorem portionem rationis absque superiori peccare mortaliter. Possibile tamen est unam earum absque altera comedere; et hoc, quia comestio dicit conversionem ad delectationem secundum actum proprium mulieris, aut viri : contingit autem rationalem potentiam converti ad delectationem a sensualitate oblatam secundum actum inferioris portionis, ita tamen quod non convertitur secundum actum superioris : et ita contingit comedere mulierem, viro non degustante. Et hoc patet si attendamus progressum tentationis et delectationis. Primo enim delectabile offertur, sive percipitur; secundo vero delectatio advertitur; tertio vero in id, ad quod trahit delectatio, consentitur vel dissentitur. Delectabile percipere est sensualitatis; delectationem advertere est inferioris partis rationis, quæ interiores motus et affectus habet dijudicare et cognoscere : hoc autem non est potentiæ sensitivæ; diffinire autem an hoc sit amplectendum, vel respuendum, hoc est superioris partis, in qua residet auctoritas judiciariæ potestatis. Contingit igitur delectari ad apprehensionem delectabilis ante adversionem delectationis : et hoc est sensualitatis, et absque dubio est veniale peccatum. Contingit iterum delectari post apprehensionem delectabilis, et perceptionem delectationis, ante plenum consensum deliberationis; et hoc est inferioris partis; et aliquaudo mortale, aliquando veniale, et tunc dicitur comedere sola mulier. Contingit iterum tertio delectari post apprehensionem delectabilis, et adversionem delectationis, et post plenum assensum deliberationis : et tunc dicitur comedere vir, et tunc est mortale peccatum in his generibus peccatorum quorum actus sunt in prohibitione propter plenum consensum, et deordinationem. Unde cum tentatio inchoet a sensualitate, planum est esse veniale. Cum consummatur in superiori parte rationis, planum est esse mortale. Cum vero sola mulier comedit, potest esse mortale, et veniale : et ideo dubium est discernere, quando sit mortale, vel veniale. Potest tamen discerni hoc modo, quia cum percipitur delectatio, aut statim repellitur, aut retinetur : si statim repellitur, tunc leve est peccatum; si vero tenetur, hoc potest esse tripliciter : aut quia placet ipsa delectatio, et operis consummatio, ita quod est voluntas delectandi in cogitatione, et etiam in opere, si facultas adesset, et tunc est ibi plenus consensus, et peccatum mortale, simul concurrente viri et mulieris comestione. Aut placet delectatio, sed tamen displicet peccati consummatio, et tunc est consensus semiplenus : et tunc dicitur manducare mulier : nihilominus tamen peccat mortaliter, cum in illam consentit delectationem. Aut utrumque displicet, scilicet ipsa interior delectatio, et operis consummatio; et tunc aut advertit periculum, aut non advertit : si non advertit periculum delectationis, nec repellit eam, peccat, sed non mortaliter : gravius tamen peccat, quam si statim et viriliter repulisset. Aut advertit periculum, et delectationem illam non repellit, sed mentem in talibus cogitationibus revolvi sinit : et tunc dicunt magistri quod peccat mortaliter, quia quamvis non sit ibi consensus verus, est tamen ibi consensus interpretativus : et comedit sola mulier; nihilominus tamen peccatum

illud imputatur viro, quia cum eam compescere debuisset et teneretur, non tamen compescuit. Hoc tamen quod nunc ultimo dictum est, non est usquequaque certum. Negant enim aliqui esse mortale in negligentia reprimendi, ubi est displicentia, quantumcumque quis periculum advertat : sed tamen securior vis tenenda est, quidquid sit rei veritas. Et si cui hoc contingat, sanum est consilium quod de ipso ut de mortali pœniteat : in dubiis enim securior via eligenda est. Et noto quod non de quacumque delectatione loquimur, utpote de illa, qua quis delectatur cogitando de pulchritudine mulieris, sed de illa quæ surgit ex cogitatione illius operis nefarii : et sic patet quod mulierem contingit comedere sine viro, pro eo quod vir solum dicitur comedere, quando plenus consensus adest : et tunc dicuntur arma iniquitatis præberi peccato, quia totus homo ibi ad peccatum incurvatur, sive sit peccatum carnis, sive spiritus. Peccare autem non dicitur mortaliter sine viro, quia non potest esse peccatum sine viri consensu vero, vel interpretativo. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod inferior portio absque superiori non potest peccare mortaliter, licet duæ ultimæ non cogant. Illæ enim ostendunt quod mulier non potest comedere sine viro, per hoc quod consensum in delectatione dicunt non esse peccatum : quod absque dubio falsum est, secundum quod dicit Augustinus [1] in littera.

Nec valet quod objicitur de consensu in mendacium, vel de consensu in verbum otiosum. Primum non valet, quia plura requiruntur ad bonum consummandum, quam ad malum perpetrandum : unius enim circumstantiæ defectus operationem deformat. Secundum non valet, quia nullum ibi est periculum in delectatione veniali, cujus actus est venialis : ibi autem est periculum, cum delectatio via est ad mortale peccatum.

Ad illud vero quod ultimo quærebatur, jam patet responsio ex prædictis, videlicet quæ differentia est inter comestionem, et culpæ mortalis commissionem. Patet etiam quando vir dicitur comedere, et quando mulier. Patet etiam quando mulier in comedendo peccat mortaliter, et quando venialiter. Patet etiam, quare consensus in delectationem attribuitur mulieri, et consensus in opus viro : quia consensus in operis perpetratione est plenarius consensus; consensus vero in delectationem absque opere, est consensus semiplenus. Si autem peccatum consisteret in sola delectatione, tunc consensus in delectationem posset esse plenarius consensus : et tunc non tantum esset superioris partis, sed etiam inferioris : unde non tantum dicitur vir consentire, quia vir movet exteriora membra, sed quia movetur voluntate plenaria : et hanc circumloquitur Augustinus in eo quod dicit virum comedere, cum arma iniquitatis peccato præbet.

1 et 2. Ad rationes autem quæ adducuntur ad oppositum, quibus ostenditur quod comedens mulier sine viro mortaliter peccare potest, plana est responsio : nam primæ duæ auctoritates loquuntur de comestione, non de culpæ commissione.

3. Ad illud vero quod objicitur tertio loco, quod superior portio rationis habet converti ad superiora; dicendum quod non solum actus ejus est ad superna, sed etiam actus ejus est discernere, et sententiare de his quæ fiunt in regno animæ, et compescere vires inferiores : et ideo, cum non compescit, imputatur sibi.

4 et 5. Ad duo sequentia similiter patet responsio. Illis enim duabus rationibus ostenditur quod peccatum potest esse in inferiori portione rationis absque proprio actu rationis superioris. Et hoc quidem verum est : sed tamen ex hoc non sequitur quod peccatum possit esse in inferiori parte rationis absque superiori, quia negligentia cohibendi inferiorem partem in sui motus deordinatione reddit ipsam culpabilem, ut sæpe dictum est.

[1] Aug., loc. cit.

## ARTICULUS III.

Consequenter circa tertium, quo modo peccatum habeat fieri, et esse in sensualitate, duo quæruntur : primo enim quæritur utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale; secundo quæritur utrum in sensualitate possit esse mortale.

### QUÆSTIO I.

*An in sensualitate possit esse veniale peccatum* [1].

Ad opp. Circa quam sic proceditur, et ostenditur quod in sensualitate possit esse veniale peccatum : primo per illud Augustini, XII *de Trinitate* [2], quod recitat Magister in littera : « Si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale est. »

Item, super illud [3] : *Septies in die*, etc., Glossa : « Per necessitatem et fragilitatem carnis, singulis diebus, vel inviti, vel volentes, peccamus. » Si ergo peccamus inviti voluntate rationali, illud peccatum non est in voluntate rationali, sed solum in sensualitate.

Item ratione videtur. Motus ad illicitum est inordinatus, et ita reprehensibilis et malus : sed primi motus sunt hujusmodi : ergo primi motus sunt peccata : sed primi motus sunt in sensualitate : ergo, etc.

Item omne quod est ordinabile secundum regulam justitiæ, quando deordinatur, habet in se culpam : sed sensualitas ordinabilis est secundum regulam justitiæ, et contingit eam ordinari in motibus suis : videtur igitur quod ipsa efficiatur culpabilis.

Fundam. Contra : Augustinus V, *de Civitate Dei* [4], distinguit triplex genus causæ. Quædam est, quæ tantum facit : et hæc est Deus. Quædam quæ tantum fit, ut natura. Quædam quæ facit, et fit, ut arbitrii libertas, sive voluntas. In prima causa non potest esse peccatum propter sui dignitatem ; in secunda vero non potest esse peccatum propter sui arctationem : cum igitur sensualitatis sit potius moveri, quam movere, agi quam agere, videtur quod in ea peccatum non possit esse.

Item in culpis differimus a brutis : ergo impossibile est in nobis esse peccatum secundum illud quod communicamus cum brutis : hoc autem est sensualitas : ergo, etc.

Item stulti et furiosi habent usum sensualitatis, et tamen in nullo suo actu peccant : ergo peccatum nunquam est in nobis ex deordinatione sensualitatis : ergo nullum peccatum in sensualitate ponendum est.

Item in ea sola potentia nata est esse culpa, secundum quam homo capax est laudis et vituperii : sed quantum ad partem sensualem homo nec est dignus laude, nec vituperio : ergo secundum illam non potest esse culpa.

### CONCLUSIO.

*Veniale peccatum, si culpam dicat, in solo est libero arbitrio; si autem vitium, in sensualitate potest reperiri.*

Resp. ad Arg. Ad hujus intelligentiam notandum est, quod cum quæritur utrum peccatum veniale possit esse in sensualitate, Opin. 1.
respondetur communiter quod sensualitas potest dupliciter considerari : aut in se, aut prout est ordinabilis a ratione, et sub ratione. Si in se consideretur, hoc modo habet usum in furiosis; et hoc modo dicit Augustinus [5] quod in ea communicamus cum brutis : et sic non potest in ea esse peccatum, sicut rationes ad secundam partem ostendunt. Alio modo est loqui de sensualitate, secundum quod ipsa ordinabilis est ad rationem, et sub ratione, et hoc modo habet regulari secundum regulam justitiæ : et sic quando movetur ad illicitum, ipsa ejus deordinatio potest esse peccatum : et sic communiter tenetur quod, etsi in sensualitate,

[1] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIV, part. II, quæst. I, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, art. 4, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XXIV, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. XI. — [2] Aug., loc. cit. — [3] *Prov.*, XXIV, 16. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. V, c. IX, n. 4. quoad sensum. — [5] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XII.

secundum se considerata, peccatum esse non possit, potest tamen in ea esse peccatum, ut est ad rationem ordinata : et per hoc declarari possunt argumenta ad utramque partem inducta. Verumtamen adhuc restat quæstio, qualiter in sensualitate potest esse peccatum et culpa, cum nullo modo ponatur in ea esse virtus, vel gratia : et propterea perscrutari volentibus hanc quæstionem ulterius, duplex apparebit modus di-

Opin. 2. cendi. Fuerunt namque aliqui, qui dixerunt quod etiam in sensualitate ordinata ad rationem non omnino ponendum est esse peccatum, sed aliquo modo secundum quid.

Peccatum duo dicit. Peccatum enim duo dicit, videlicet actum, et deordinationem circa actum : et licet peccatum dicatur esse in sensualitate ratione actus substrati, et ratione motus, tamen ipsa deordinatio est in ratione quæ minus cauta et sollicita fuit prævidere, ne talis motus inordinatus in sensualitate insurgeret, vel etiam minus diligens est reprimere : ideo illa deordinatio peccatorum venialium ponitur in ipsa ratione, quæ sensualitatem neglexit regere : imputatur enim ei in veniale, non in mortale, propter hoc quod tenebatur ipsam compescere ex lege conjugii,

Improb. sicut tenetur ratio superior inferiorem. Sed iste modus dicendi minus sufficiens esse videtur : primo quia secundum hoc omnia peccata venialia potius essent ex omissione, quam ex inordinata inclinatione ; secundo, quia quædam sunt venialia, quæ ratio vitare non potest, sicut dicit Augustinus [1], et ostenditur infra; tertio vero, quia ibi est deordinatio, ubi est et actus qui deordinatur :

Opin. 3. et ita, si motus et actus peccati in sensualitate ponitur, in ea debet poni et inordinatio. Propterea est alius modus dicendi, quod est loqui de peccato in quantum habet rationem culpæ, et in quantum habet rationem vitii : in quantum habet rationem culpæ, sic opponitur gratiæ, et facit illum, in quo est, esse dignum vituperio : et hoc modo omne peccatum est in libero arbitrio. Alio modo est considerare peccatum in quantum tenet rationem vitii, et sic dicit inordinationem alicujus potentiæ respectu actus sibi debiti secundum suam naturalem institutionem : et quia talis deordinatio habet esse in sensualitate, ita quod illa deordinatio est via ad opus vituperio dignum; sic ponitur in sensualitate esse peccatum. Per hanc autem distinctionem manifesta est quæstionis intentio, et omnium objectionum præcedentium solutio. Hoc autem melius determinabitur infra, quando agetur de subjecto virtutis et gratiæ, et de oppositione virtutis et culpæ.

## QUÆSTIO II.

*An in sensualitate possit esse mortale peccatum* [2].

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale; et quod sic, videtur. Sicut primus motus habet esse in parte sensuali, ita etiam actus in quo est consummatio peccati : ergo, sicut ponitur in sensualitate esse peccatum veniale propter primum motum, ita ponendum est esse mortale propter actum consummatum. Ad opp.

2. Item, in eodem, in quo est dispositio, natus est esse habitus : sed veniale disponit ad mortale : ergo, cum veniale possit esse in sensualitate, ut ostensum est, videtur, etc.

3. Item justitiæ originali opponitur culpa mortalis : sed illa originalis justitia non tantum fuit in Adam secundum rationem, sed etiam secundum partem sensualem, quia totus ordinatus erat : ergo videtur quod mortalis culpa in sensualitate esse possit, cum opposita nata sint fieri circa idem.

4. Item, sicut superior portio rationis se habet ad bonum, ita sensualitas declinat ad malum : sed in superiori portione rationis potest esse veniale peccatum ex surreptione,

[1] August., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII; *Retract.* lib. I, c. VII et XXIX. — [2] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIV, art. 3 et 4; et II *Sent.*, dist. XXIV, q. III, art 2; et *de Verit.*, q. XXV, art. 5; et *de Malo*, q. VII, art. 6; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIV, p. II, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXIV, art. 4, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. XII.

sicut supra ostensum est : ergo e contra ex pleno consensu, et peccati perpetratione, mortale peccatum descendere poterit usque ad sensualitatem, ut sicut sensualitas communicat veniale peccatum parti rationis superiori, ita et superior pars communicet mortale peccatum sensualitati.

Fundam. Sed contra : Completivum mortalis peccati, in quantum hujusmodi, est aversio a Deo : sed solius rationis est a Deo averti, cum ejus solius sit ad Deum converti : ergo ex sola ratione potest esse peccatum mortale.

Item solus consensus facit mortale peccatum : sed consensus est solius partis rationalis : ergo, etc.

Item culpa mortalis, et gratia, mutuo se expellunt ut opposita : ergo habent esse circa idem : sed gratia gratum faciens, cum in ea attendatur imago similitudinis, non habet esse nisi in ratione : ergo nec culpa mortalis.

Item si culpa mortalis esset in sensualitate, hoc non esset nisi quia per ipsam perpetratur : ergo quando aliquis perpetrat homicidium per gladium et manum, peccatum homicidii erit in gladio et manu : quod si falsum est dicere, absurdum est etiam dicere peccatum mortale esse in sensualitate.

## CONCLUSIO.

*Peccatum mortale tam ut dicit culpam, quam vitium, in sensualitate esse nequit, sed in ratione tantum, cum deordinatione perfecta deordinet.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod mortale peccatum, nec in quantum culpa, nec in quantum vitium, ponendum est esse in sensualitate : et ratio hujus est, quia aliter vitiat peccatum mortale, quam peccatum veniale. Peccatum enim mortale vitiat et deordinat deordinatione perfecta, ut ita dicam, quæ quidem consistit in aversione a Deo, et ejus contemptu, et deliberationis consensu : hæc autem solius rationis sunt : et ideo mortale peccatum in sola ratione consistit. Deordinatio autem venialis non est deordinatio consummata, sed inchoata : et quia deordinatio inchoari habet in potentia inferiori et consummari in superiori, hinc est quod veniale peccatum, in quantum vitium est, in sensualitate reperitur : non enim recte opponitur habitui virtutis, sicut vitium mortalis peccati, sed solum ex quadam inclinatione et comparatione ad terminum, ad quem disponit : vitiositas autem et deordinatio mortalis simpliciter excludit habitum virtutis : et propterea omne peccatum tale in ratione ponitur, et nullum in sensualitate, et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod objicitur primo, quod actus mortalis peccati est in sensualitate, sicut primus motus, dicendum quod etsi contingat utrumque in sensualitate reperiri, aliter tamen, et aliter. Nam primus motus in sensualitate reperitur ita, quod ibi sumit originem ; et potius est sensualitatis rationem excitantis, quam a ratione excitatæ et motæ : actus autem mortalis peccati sic reperitur in sensualitate, quod originem sumit ab imperio rationis, et est sensualitatis potius motæ, quam moventis. Et quoniam deordinatio et vitiositas ibi ponitur esse peccatum, ubi sumit originem, et ubi est in ratione actionis, non in ratione passionis, hinc est quod ex primo motu existente in sensualitate, ponitur ibi esse peccatum veniale; ex actu autem peccati per sensualitem perpetrato non ponitur in ea esse peccatum mortale.

2. Ad illud quod objicitur quod dispositio et habitus in eadem potentia habent fieri, dicendum est quod verum est de illa dispositione, quæ est ejusdem naturæ cum habitu, et de qua transit in habitum, sicut scientiæ dispositio fit scientiæ (a) habitus : de illa autem dispositione, quæ est alterius generis, et disponit solum per quamdam ordinationem, veritatem non habet. Actus enim unius potentiæ, potest esse dispositio ad eliciendum actum alterius potentiæ, sicut cognitio ad affectionem : et sic in proposito habet esse : ideo non valet.

(a) *Cæt. edit.* scientia.

3. Ad illud quod objicitur de justitia originali, dicendum quod de originali justitia dupliciter contingit loqui : aut in quantum dicit habitum quemdam regulantem naturam in statu innocentiæ ; aut in quantum dicit omnium virium rectificationem plenariam. Primo modo originalis justitia habet esse in sola ratione : et sic opponitur ei culpa. Secundo modo non solum habet esse in ratione, sed etiam in viribus inferioribus : et sic non solum habet auferri per culpam, sed etiam per pœnam, sive per aliquid quod aliquo modo habet rationem culpæ, aliquo modo rationem pœnæ : et tale est veniale peccatum.

4. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet sensualitas ad illicitum, sic se habet ratio ad bonum; dicendum quod illa comparatio non valet, propterea quod plus potest virtus superior, quam inferior : ideo etsi superior potentia possit induere actum et dispositionem inferioris, et negotiari circa ejus objectum, non tamen sequitur quod possit esse e converso.

# DISTINCTIO XXV

## DE LIBERO ARBITRIO SECUNDUM SE SIVE IN GENERALI, ET DE LIBERTATIS DIFFERENTIA SECUNDUM DIVERSA TEMPORA.

Jam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum : quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium, quia potestas et ipsa habilitas voluntatis et rationis, quam supra [1] diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet ; quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem ; quia voluntarie moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quæ dona vel mala judicat, vel judicare valet. *Redit ad liberi arbitrii considerationem quid videlicet sit, qualiterque se ad hominem habeat.*

Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad præsens, vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit, vel non sit quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea ; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse, dum est id *(a)*, quod est : sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quæ per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æque fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium. *Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.*

Et quidem secundum prædictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare, et in contraria possunt deflectere : in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere. Secundum quod nec in Deo, nec his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet in libro XXII *de Civitate Dei*, ita inquiens [2] : « Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? » Ambrosius quoque, in libro *de Trinitate*, ait [3] : « Paulus, *Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.*

[1] Dist. XXIV.— [2] Aug., *de Civ. Dei* lib. XXII, c. XXX, n. 3.— [3] Ambros., *de Fide*, c. II et III.—(a) *Al. add.* est.

dicit [1] : *Quæ omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* id est, pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Qualiter in Deo accipiatur liberum arbitrium.

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate, sed libera voluntate omnia facit prout vult : ideoque Hieronymus attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in homilia quadam de filio prodigo dicens [2] : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest : cætera cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. » Dum ait *Cætera*, indicat liberum arbitrium, sicut est in cæteris, non ita esse in Deo.

Quod angeli et sancti qui jam beati sunt, habent liberum arbitrium.

Angeli vero et Sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent. Unde Augustinus, in libro XXII *de Civitate Dei*, ait [3] : « Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori (a) : ita primum liberum arbitrium, posse non peccare; novissimum, non posse peccare. » Idem, in *Enchiridio* [4] : « Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle posset, et male. Postea vero sic erit, ut male velle non possit : nec ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit, quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale, quod etiam peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit. » Ecce his verbis evidenter astruitur quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit : et nunc in angelis est, et in sanctis qui cum Domino sunt : et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius, et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati servitute, de qua scriptum est [5] : *Qui facit peccatum, servus est peccati,* longius absistit, tanto in eligendo bonum liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora.

Ex prædictis perspicuum fit [6] quod major fuit libertas arbitrii prima, quam secunda; et tertia multo major, quam secunda vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit, in qua poterat peccare, et non peccare; ultima vero erit, in qua poterit non peccare, et non poterit peccare. Media vero, in qua potest peccare, et non potest non peccare : ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.

Et possunt in homine notari quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero ante reparationem gratiæ premitur

[1] I *Cor.*, XII, 11. — [2] Hier., Epist. CXLVI, *ad Damas. Papam*, versus finem. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XXX, n. 3. — [4] Aug., *Enchirid.*, c. XIV, n. 28. — [5] *Joan.*, VIII, 34. — [6] Hug. de S. Vict., *Sent.* lib. III, c. *Præterea sciendum*, et *de Sacram.*, lib. I, part. VI, c. XVI.

(a) *Suppl.* novissima erit non posse mori.

a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono : et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Post reparationem vero ante confirmationem premitur a concupiscentia, sed non vincitur : et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono : ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem, et gratiam adjuvantem : nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem vero, infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi : et tunc habebit non posse peccare.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

Unde manifestum est quod [1] præter alias pœnalitates pro peccato illo, incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille [2] qui a latronibus vulneratus est et spoliatus : vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio ; spoliatus vero gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt [3] *data optima, et dona perfecta* : quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus ; alia subtracta, id est, gratuita : quanquam et naturalia ex gratia sint, ad generalem Dei quippe gratiam pertinent. Sæpe tamen hujusmodi fit distinctio, cum gratiæ vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita. Unde Augustinus, in *Enchiridio* [4] : « Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. *A quo enim* [5] *quis devictus est, huic servus addictus est.* Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse : non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit : non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

De tribus modis libertatis arbitrii.

Est namque libertas triplex [6], scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate, et ante peccatum, et post, æque liberum est arbitrium : sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo : ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quæ semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in malis quam in bonis. Est et alia libertas a peccato, scilicet de qua dicit Apostolus [7] : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* ; et Veritas in Evangelio [8] : *Si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Hæc libertas a servitute peccati liberat, et servos justitiæ facit : sicut e converso servitus peccati liberos justitiæ facit. Unde Apostolus [9] : *Liberati a peccato, servi facti estis justitiæ.* Et item : *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ.* Hanc libertatem peccando homo amisit. Ideoque Augustinus dicit quod [10] homo male utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum : quia perdita est per peccatum libertas, non a necessitate, sed a peccato : *Qui enim* [11] *facit peccatum, servus est peccati.*

Qui habet hanc libertatem, sci-

Istam libertatem quæ est a peccato, illi soli nunc habent, quos Filius per gratiam liberat et reparat : non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut in

[1] Hug., *Sent.* lib. III, c. *Præter alias pœnalitates*.. — [2] *Luc.*, x, 36. — [3] *Jac.*, I, 17. — [4] Aug., *Enchirid.*, c. xxx, n. 9. — [5] II *Petr.*, II, 19. — [6] Bern., *de Lib. Arbit.* — [7] II *Cor.*, III, 17. — [8] *Joan.*, VIII, 32. — [9] *Rom.*, VI, 18 et 20. — [10] Aug., loco mox cit. — [11] *Joan.*, VIII, 34.

licet a peccato, et per quid.

eis peccatum non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet justitiæ. Unde Augustinus in *Enchiridio* ait[1] : « Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus, esse justitiæ cœperit servus : et ipsa est vera libertas propter recti facti lætitiam, simul et pia servitus propter præcepti obedientiam. » Est alia libertas non vera, malæ servituti adjuncta, quæ est ad malum faciendum : ubi ratio dissentit a voluntate, judicans non esse faciendum quod voluntas appetit : ubi vero ad bonum faciendum concordat ratio voluntati, ibi vera libertas est, et pia. De libertate autem ad malum, et servitute mala, ait Augustinus in *Enchiridio*[2] : « Servi addicti peccato quæ potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit : ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. »

Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia.

Hic quæri potest, utrum hæc libertas, qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est; quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum fit liberior et pronior : et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quod hæc libertas ad malum, quam supra commemoravit Augustinus, non sit ipsa libertas arbitrii; sed sit quædam pronitas peccandi, et curvitas, quæ ex peccato est, et mala est.

Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii an non

Similiter etiam quæri solet, utrum illa libertas vera, quæ est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eamdem esse, sed reparatam per gratiam, qua juvante libera est ad bonum ; sine gratia vero non est libera ad bonum. Unde Augustinus in *Enchiridio*[3] : « Ista libertas ad bene faciendum nunquam erit homini addicto et vendito sub peccato, nisi eum redimat qui dicit[4] : *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondum est liber ad operandum bene? » Ecce aperte ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Ideoque dicunt illam libertatem veram, quæ est ad bene faciendum, cujus supra meminit Augustinus, esse libertatem ipsam arbitrii gratia Dei liberatam et adjutam. Alii vero putant, non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam, quæ ex gratia et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse, cum reparatus est.

Certa determinatio utriusque quæstionis, qua dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.

Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa, qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula : dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata ; sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum : quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est : non enim est bona, nisi a peccato liberata : est tamen a necessitate libera. Unde Augustinus, in libro *de Gratia et libero arbitrio*[5] : « Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est a justitia, quando servit peccato, et tunc est mala ; aut a peccato libera est, quando servit justitiæ, et tunc est bona. »

[1] Aug., loco mox cit. — [2] *Ibid.*, paulo superius. — [3] Aug., paulo superius. — [4] *Joan.*, VIII, 32. — [5] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. XV, n. 31.

Est iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait [1] : *Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria, et nulla tangebatur molestia : et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vita, quæ est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo a miseria liber est, quia pœna non caret. De libertate a miseria.

Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum, vel corruptum, liberum arbitrium : quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum; nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur; ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur; quia, ut ait Apostolus [2], *Peccatum habitat in carne.* Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.

Libertas ergo a peccato et a miseria per gratiam est; libertas vero a necessitate per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet et gratiæ, notat Apostolus, cum ex persona hominis non redempti ait [3] : *Velle adjacet mihi : perficere autem bonum non invenio :* ac si diceret : Habeo libertatem naturæ; sed non habeo libertatem gratiæ : ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum, vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur : liberetur quidem, ut velit; et adjuvetur, ut perficiat : quia, ut ait Apostolus [4], *Non est volentis velle, neque currentis* currere, id est, operari; *sed miserentis Dei* [5]*; qui operatur in nobis velle, et* operari bona ; cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando ut velit bonum, et præparatam adjuvat, ut perficiat. De libertate quæ et ex gratia, et quæ ex natura.

## PARS I.

### DE LIBERO ARBITRIO SECUNDUM SE, SIVE IN GENERALI.

### EXPOSITIO TEXTUS.

Jam vero ad propositum redeamus, etc.

Supra egit Magister de libero arbitrio in comparatione ad alias potentias; hic vero Divisio. agit de libero arbitrio secundum se. Dividitur autem ista pars in duas partes : in prima determinat, quid sit liberum arbitrium in se, sive in generali; in secunda vero determinat de libero arbitrio secundum differentes ejus status in speciali, ibi : *Ex prædictis perspicuum*, etc. Prima habet duas particulas, in quarum prima Magister ponit liberi arbitrii assignationem; in secunda, ad prædictæ assignationis explanationem, quamdam movet dubitationem, ibi : *Et quidem secundum prædictam assignationem*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat quid sit liberum arbitrium; in secunda vero ex illa diffinitione elicit, quod liberum arbitrium non est præsentium : nec præteritorum, sed futurorum : et horum non quorumlibet, sed futurum contingentium , ibi : *Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium*, etc. Similiter secunda pars habet

[1] *Rom.*, VIII, 21. — [2] *Rom.*, VII, 17. — [3] *Ibid.*, 18. — [4] *Rom.*, IX, 16. — [5] *Philip.*, II, 13.

duas : in quarum prima movet dubitationem; in secunda vero determinat, ibi : *Sed aliter accipitur liberum arbitrium, etc.*

### DUB. I.

Quod philosophi diffinientes dixerunt esse liberum de voluntate judicium.

Videtur quod talis diffinitio a philosophis assignata, nec sit bona, nec sit secundum artem physicam assignata. Philosophus enim reprehendit diffinitionem æquivocam, in qua sunt tot vocabula ex parte diffinitionis, quot ex parte diffiniti, utpote si quis diffiniens tunicam nigram, dicat eam esse colobium atrum. Sic et in proposito. Si tu dicas quod non est diffinitio, sed nominis interpretatio, tunc est quæstio, quare liberum arbitrium potius vocatur sic, quam dicatur liberum judicium. Item videtur quod ad philosophos non pertineat diffinire liberum arbitrium : quia cum anima sit imago Dei secundum liberum arbitrium, ut dicit Richardus, et mediante libero arbitrio meretur; philosophi autem non cognoverunt animam esse Dei imaginem, nec meriti originem; videtur quod liberum arbitrium nec sciverunt, nec potuerunt diffinire.

Κολόβιον, genus vestis breve sine manicis.

Resp. Dicendum quod, sicut prædictum est, prædicta notificatio potius dicitur nominis interpretatio, quam diffinitio : magis autem facultas illa censetur hoc nomine, ut dicatur liberum arbitrium, quam liberum judicium, pro eo quod judicium importat actum rationis regulatum secundum regulas veritatis, sive supernæ legis; arbitrium vero importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis. Unde ille dicitur judex, cujus est secundum jura causam terminare; ille autem dicitur arbiter, qui ad proprium voluntatis nutum causam terminare habet : et quoniam liberum arbitrium, quantum est de se, decernere habet de agendis juxta voluntatis nutum, magis quam juxta juris præceptum, hinc est quod magis proprie nominatur per nomen arbitrii, quam per nomen judicii. Ex hoc igitur, et ex prædictis, colligitur quod magna fuit sapientia in eis, qui imposuerunt nomina. Non enim sine causa hæc facultas duplici nomine censetur, nec sine causa vocabulum spectans ad rationem significatur substantive, vocabulum spectans ad voluntatem vocatur adjective. Nec sine causa vocabulum spectans ad rationem potius dicitur esse arbitrium, quam judicium : est enim liberum arbitrium facultas duarum potentiarum, ita quod ratio habet se in ratione materialis, et decernere se habet ad nutum et imperium voluntatis. Ad illud ergo quod objicitur, quod non est philosophorum liberum arbitrium cognoscere, dicendum quod de libero arbitrio est loqui dupliciter, aut secundum quod est principium operum moralium, aut secundum quod est principium operum gratuitorum. Et primo modo est de consideratione philosophorum, illorum maxime, qui versati sunt circa mores componendos, quorum liberum arbitrium est principium secundum regulam et dictamen juris naturalis quod est unicuique impressum. Secundo modo est de consideratione theologorum, quia sic habet aspectum ad divinam gratiam, cujus gratiæ cognitio est per fidem catholicam, sine qua omnia opera hominum vana sunt, etsi etiam videantur laudabilia : et in hac consideratione defecit philosophorum peritia : et per hoc patent objecta.

### DUB. II.

Secundum prædictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare, et in contrarium possunt deflectere.

Contra : Si etiam liberum arbitrium non tantummodo est in homine secundum statum viatoris, immo etiam secundum statum comprehensoris et beatitudinis, sicut determinatum fuit supra, distinctione VII, prædicta assignatio, sive diffinitio, non videtur esse congrua. Præterea non solummodo hi qui habent voluntatem vertibilem, sed etiam hi qui habent voluntatem invertibilem habent liberum de voluntate judicium : ergo falsum

dicit Magister, qui dicit quod prædicta assignatio solum his convenit, qui habent voluntatem vertibilem. Juxta hoc quæritur, cum diversæ assignationes liberi arbitrii ponantur a Sanctis, et unius rei unica est diffinitio, quæ sit illarum assignationum differentia. Augustinus enim diffinit [1], sicut habitum est in distinctione præcedenti, sic : « Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, » etc. Anselmus [2] in libro *de Libero Arbitrio,* diffinit sic : « Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter seipsam. » Bernardus [3], in libro *de Libero Arbitrio,* sic : « Liberum arbitrium est consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis indeclinabile judicium. » Quæritur igitur quæ sit istarum rationum differentia : de singulis enim disputare parum utile est, et parum facit ad propositum.

Diffinitiones de libero arbitrio examinantur. Resp. Dicendum quod verbum propositum Magistri non refertur ad illam notificationem philosophorum in hac diffinitione propositam : « Liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium ; » sed ad illam refertur quæ posita fuit in præcedenti distinctione : Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur, etc.; et quantum ad illam dicit Magister quod non contingit liberum arbitrium aliter, nisi secundum statum solum mutabilitatis. Unde nota quod liberum arbitrium potest tripliciter considerari : aut in sui generalitate, secundum quod convenit creaturæ et Creatori ; et sic diffinitur ab Anselmo, cum dicitur : « Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem, » etc.; aut secundum esse quod habet in creatura, non concernendo statum, et sic est diffinitio illa Bernardi : « Liberum arbitrium est consensus, » etc.; aut quantum ad statum viatoris, et sic est illa Augustini : « Liberum arbitrium est facultas, » etc. Possunt tamen nihilominus prædictæ notificationes aliter distingui ab invicem. Liberum arbitrium habet comparari ad actum; et habet comparari ad objectum; habet tertio modo comparari ad actum, et objectum et finem ultimum. Quantum ad primam diffinitionem sive considerationem, diffinitur a Bernardo; quantum ad secundam, ab Augustino; quantum ad tertiam, ab Anselmo : et hoc patet considerando ipsas notificationes : unde Anselmus, diffiniens liberum arbitrium, non solum dicit ipsum esse potentiam servandi rectitudinem, sed etiam addit : « Propter se : » *Propter* enim dicit causam finalem, et refertur hoc, quod est *se,* ad rectitudinem. Sed hic attendendum est quod alia est rectitudo, quæ servatur; alia, propter quam servanda est : hæc enim est creata, illa increata. Quia tamen una intelligitur in altera, hoc relativum, *se*, cum refertur ad rectitudinem creatam, potest supponere pro rectitudine increata in ipsa creata rectitudine intellecta, sicut prima veritas in omni veritate, et prima bonitas in omni bonitate. — Liberum arbitrium quot modis consideretur.

DUB. III.

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quam in creaturis.

Contra : Hoc est quod Anselmus, *de Libero Arbitrio,* dicit [4] quod eadem debet esse diffinitio liberi arbitrii in homine et in Deo, sicut eadem est ratio hominis, et asini in animali. Item hoc videtur per rationem quam ipse assignat, quod liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem, quæ non tantum convenit Creatori, immo etiam creaturæ. Item, si anima secundum liberum arbitrium maxime Deo assimilatur, videtur quod liberum arbitrium in Deo et in homine sit conformiter.

Resp. quod est loqui de libero arbitrio secundum generales conditiones, et sic liberum arbitrium dicit facultatem liberam a coactione, et ordinatam ad rectitudinis observantiam : et hoc modo reperitur in creatura et Deo conformiter, et secundum eam-

[1] Diffinitio Magistri, dist. XXIV, c. *Liberum,* ex Aug. collecta. — [2] Anselm., *de Lib. Arbit.,* c. III. — [3] Bern., *de Lib. Arbit.,* in princ. lib. — [4] Anselm., *de Lib. Arbit.,* c. I.

dem rationem, non conformitate et unitate univocationis, sed potius analogiæ, et consimilis habitudinis, quæ inter Deum et creaturam esse potest, sicut in primo libro in pluribus locis ostensum fuit. Alio modo est loqui de libero arbitrio secundum proprietates speciales : et sic liberum arbitrium est facultas, quæ quidem non est substantia rei, sed quædam habilitas; sic etiam est potestas servandi rectitudinem, quod non est ipsa rectitudo : et ideo potest a rectitudine obliquari, quantum est de se, in creatura : in Deo autem liberum arbitrium est ipsa divina essentia, est etiam ipsa justitia : ideo nec obliquari potest, nec mutari : et quantum ad has conditiones speciales dicit Magister in littera, aliter in Deo, aliter in creaturis reperiri.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio, quid sit liberum arbitrium secundum rem. Et quoniam ejus quidditas et natura cognoscitur in assignando convenientiam et differentiam ipsius ad voluntatem et rationem; ideo de ipso quærendum est in comparatione ad voluntatem et rationem. Ad hujus autem comparationis dilucidationem circa sex contingit dubitare. Primo enim quæritur, utrum liberum arbitrium sit in solis habentibus rationem et voluntatem. Secundo, dato quod sic, quæritur utrum sit potentia distincta contra rationem et voluntatem, an non. Tertio, dato quod non, quæritur utrum complectatur simul rationem et voluntatem. Quarto, dato quod sic, quæritur utrum complectatur illas duas potentias per modum potentiæ, aut per modum habitus. Quinto, dato quod per modum habitus, quæritur utrum ille habitus addat aliquid per essentiam rationi et voluntati. Sexto et ultimo quæritur secundum quam istarum duarum potentiarum principalius insit animæ libertas arbitrii, utrum videlicet secundum rationem, aut secundum voluntatem.

### QUÆSTIO I.

*An liberum arbitrium sit in habentibus rationem et ratione carentibus* [1].

Utrum liberum arbitrium sit in solis habentibus rationem, an etiam sit in brutis animalibus; et quod sit in animalibus brutis, videtur. Illa potentia libera dicitur esse, cujus est eligere bonum, et fugere malum : sed hanc potentiam videmus esse in brutis, sicut patet in ove, quæ fugit lupum, et quærit pastorem : ergo, etc. Ad opp.

2. Item illa potentia libertatem habet, quæ potens est in opposita : sed in brutis animalibus est potentia ad faciendum opposita, quia modo ostendunt benignitatem, modo ferocitatem, modo vadunt, modo veniunt : ergo talia animalia a libertate arbitrii non sunt aliena.

3. Item illa potentia est libera, quæ est domina sui actus; hæc autem est, quæ potest seipsam in suo actu refrænare et compescere : sed talis potentia reperitur in brutis animalibus, quod patet, quia ab his, quæ appetunt, per disciplinam compescuntur, sicut planum est in animalibus domitis et domesticis : ergo, etc.

4. Item illa potentia libertatem habet in movendo, cujus motus incipit a principio intrinseco, hic enim motus est potentiæ perfectæ in movendo : sed in animalibus brutis a principio intrinseco incipit : ergo, etc.

5. Item illa potentia libera est præcipue, cujus est gerere providentiam, non solummodo circa præsentia, sed etiam circa futura : sed talis est in brutis animalibus, sicut patet in formicis, et aliis animalibus irrationalibus : ergo, etc.

6. Item illa potentia magis participat libertatem, quæ non potest redigi in servitu-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 3, art 2; S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 1; et I-II, q. VI, art. 2; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXV, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXV, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXV, q. II; Joan. Baccon., II *Sent.*, dist. XXVI, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXV, q. I.

tem, quam quæ potest : sed homines in servitutem rediguntur ; sed quædam animalia bruta nequaquam dominari possunt, sicut dracones et leones : ergo videtur quod talia maxime habeant arbitrii libertatem.

Fundam. Sed contra : liberum arbitrium sic diffinitur ab Augustino : « Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, » sicut habitum est supra, distinctione præcedenti : sed in nullo est facultas rationis, in quo non sit ratio, et hæc est in solis rationibus : ergo et liberum arbitrium.

Item omne quod habet liberum arbitrium est laudabile et vituperabile : sed sola rationalia sunt digna laude et vituperio, pœna et præmio : ergo, etc.

Item omne quod habet liberum arbitrium, natum est consiliari et deliberare : hoc autem est solius rationalis : ergo, etc.

Item liberum arbitrium est nobilissimum, quod est in homine : ergo si liberum arbitrium inveniretur in brutis, nobilissimum quod est in homine reperiretur in illis : ergo æque nobilia essent bruta animalia, sicut rationalia sunt : quod si hoc est inconveniens, patet, etc.

## CONCLUSIO.

*Cum sola rationalia libera sint et judicio prædita, in solis illis reperitur liberum arbitrium.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio liberum arbitrium reperitur in solis substantiis rationalibus : et ratio hujus sumitur tum ex parte libertatis, tum ex parte arbitrationis. Ex parte libertatis : libertas enim opponitur servituti. Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quæ dominium habet plenum tam respectu objecti, quam respectu actus proprii. Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu objecti, quæ non est arctata ad aliquod genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere, et omnia fugibilia respuere. Tria autem sunt, quæ sunt in appetitibus, et quorum opposita sunt in fugis, videlicet bonum, conferens, et delectabile, et nomine boni ibi intelligitur honestum. Cum autem conferens et delectabile nata sint appeti ab irrationalibus, bonum honestum a solis rationalibus potest appeti : ideo in eis solum reperitur virtus, quæ non est ad aliquod genus appetibilis arctata, ac per hoc habens libertatem respectu objecti. In eis etiam solis reperitur potentia habens libertatem respectu actus proprii : quod patet. Nam voluntas in rationalibus non solum compescit manum exteriorem, vel pedem, sed etiam compescit seipsam et refrænat, incipiens odire frequenter quod prius diligebat, et hoc ex sui ipsius imperio et dominio. In brutis autem animalibus, etsi aliquo modo sit reperire dominium respectu actus exterioris, quia bene refrænat aliquando, sicut patet in animalibus domesticis ; respectu tamen actus proprii interioris, videlicet appetitus, dominium non est. Unde si aliquid amant, non possunt illud non amare, licet a prosecutione alicujus rei amatæ arceantur timore alicujus passionis inflictivæ. Et ideo dicit Damascenus [1] quod magis aguntur, quam agant : ac per hoc, cum non possint actum proprium reprimere, respectu actus proprii non habent libertatem, nec respectu objecti : et ideo deficiente in eis libertate, liberum arbitrium non possunt participare. Similiter etiam sumitur ratio ex parte arbitrationis : arbitrium enim idem est quod judicium, ad cujus nutum cæteræ virtutes moventur et obediunt. Judicare autem illius est secundum rationem completam, cujus est discernere inter justum et injustum, et inter proprium et alienum : nulla autem potentia novit quid justum, et quid injustum, nisi illa sola quæ est particeps rationis, et nata est cognoscere summam justitiam, a qua est regula omnis juris : hoc autem solum est in ea substantia, quæ est ad imaginem Dei, qualis est tantum substantia rationalis. Nulla enim substantia discernit quid proprium, et quid alienum, nisi cognoscat seipsam et actum suum pro-

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXII, post med.

prium : sed nunquam aliqua potentia seipsam cognoscit, vel supra seipsam reflectitur, quæ sit alligata materiæ. Si igitur omnes potentiæ sunt alligatæ materiæ et substantiæ corporali præter solam rationalem, sola illa est, quæ potest se super seipsam reflectere : et ideo ipsa sola est, in qua est plenum judicium et arbitrium in discernendo quid justum. et quid injustum, quid proprium, et quid alienum. Tam igitur ratione libertatis, quam ratione arbitrationis, liberum arbitrium in solis substantiis rationalibus reperitur, et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad rationes vero ad oppositum, plana est responsio per jam dicta. Ad illud enim quod primo objicitur, quod bruta præeligunt bonum malo, dicendum quod verum est de bono conferenti et delectabili : sed non est verum de bono honesto, respectu cujus proprie liberum arbitrium consistit.

2. Ad illud similiter quod objicitur, quod bruta possunt ad opposita moveri; patet responsio, quia non possunt moveri in omnia opposita; sed solum in illa, quæ sunt infra dignitatem liberi arbitrii.

3. Ad illud quod objicitur, quod bruta dominantur actibus suis, quia possunt se reprimere, dicendum quod non dominantur actibus interioribus, licet dominentur exterioribus : etsi enim comprimantur ab actu, non tamen retrahuntur ab appetitu. Vel aliter potest dici, quod etsi etiam retrahantur ab actu suo, non tamen hoc est per dominium proprium, sed ex imaginatione mali exterioris, quod adeo exterret, ut magis retrahat, quam appetitus attrahat : et ideo sicut in appetendo et prosequendo magis aguntur, quam agant, sic etiam in abstinendo, vel se reprimendo, magis reprimuntur, quam reprimant, et retrahuntur, quam retrahant.

4. Et per hoc patet responsio ad aliud, quod dicit quod principium motus est ab intrinseco in brutis animalibus. Dici enim potest quod, etsi principium motus exterioris procedat ab intrinseco, tamen appetitus interior potius habet ortum ab exteriori appetibili, quam ex imperio appetitivæ virtutis. Unde non quicumque motus ab intrinseco facit potentiam liberam, sed ille motus, quo vis motiva movet seipsam : voluntas enim et liberum arbitrium, ut dicit Anselmus [1], est instrumentum seipsum movens.

5. Ad illud quod objicitur, quod liberi arbitrii est providere, dicendum quod providentia quædam contingit ex actu deliberationis et præcognitionis; quædam provenit ex instinctu naturali. Prima est libertatis arbitrariæ, et in solis reperitur rationalibus; secunda vero est naturalis sagacitatis et industriæ : natura enim prudentissima est, et hæc reperitur in brutis animalibus, et talis non ponit liberum arbitrium.

6. Ad illud quod objicitur, quod quædam animalia bruta domari non possunt; dicendum quod aliquod animal non posse redigi in servitutem, hoc potest esse dupliciter, aut ratione voluntariæ libertatis, aut ratione naturalis ferocitatis. Primo modo impossibile est hominem redigi in servitutem : quamvis enim aliquis possit aliquem compellere quantum ad actum exteriorem, quantum tamen ad interius velle nemo potest alterum compellere, sicut patebit infra. Secundo modo bestiæ aliquæ sunt indomabiles, nec possunt redigi in servitutem, quia tanta est eorum ferocitas, et impetus ad ea quæ sunt ferocitatis, ut non possint assuefieri ad ea quæ sunt lenitatis : et ideo ratio illa non cogit.

## QUÆSTIO II.

*An liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate* [2].

Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta contra rationem et voluntatem; et quod sic, videtur per Bernardum loquentem Ad opp.

[1] Anselm., *de Concord. grat. et lib. arbit.* — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. LXXII, memb. 1, art. 1. § 2; S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 4; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. II.

de potentia liberi arbitrii[1] : « Quid similius æternitati, quod non sit æternitas? » Si ergo æternitas nec respicit rationem, nec voluntatem, videtur quod liberum arbitrium sit aliqua potentia præter has.

2. Item ratio respondet Filio, voluntas Spiritui sancto : ergo si in nobis est ponere aliquam potentiam reformandam correspondentem Patri, est in nobis ponere aliquam potentiam præter rationem et voluntatem, quæ spectat ad reformationem : talis autem non est, nisi liberum arbitrium : ergo, etc.

3. Item ad productionem operis ista tria sunt necessaria, videlicet posse, et scire, et velle : ergo si scimus per rationem, volumus per voluntatem, videtur quod in nobis sit ponere tertiam potentiam, per quam simus potentes : hanc autem dicimus liberi arbitrii facultatem : ergo, etc.

4. Item, cum lapis deorsum movetur, ista tria reperiuntur, intentio, appetitus, et virtus; dicimus enim, quod lapis intendit deorsum moveri, cum natura sit operans per intentionem : appetit etiam deorsum moveri : habet nihilominus virtutem, per quam deorsum movetur : ergo videtur quod illa tria sit reperire in anima rationali : si ergo rationis est intendere, voluntatis appetere, erit ponere tertiam potentiam, cujus sit virtualiter agere : hanc autem dicimus arbitrii facultatem : ergo, etc.

5. Item judicans præeminet judicato, et movens præeminet mobili : sed liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium : ergo liberi arbitrii est judicare de voluntate. Similiter liberi arbitrii est movere omnes vires animæ, et rationi imperare ut discernat, voluntati ut appetat : ergo videtur quod sit tertia potentia ab istis distincta.

Fundam. Sed contra : Potentiæ animæ rationalis sufficienter dividuntur per cognitivas, et affectivas : ergo si ratio comprehendit virtutes cognitivas, et voluntates affectivas, non videtur quod sit conveniens ponere tertiam potentiam ab his differentem.

[1] Bern., *de Lib. Arbit.*, in med.

Item actus liberi arbitrii est judicare : sed de omni eo quod judicamus, per rationem judicamus : ergo non videtur quod liberum arbitrium sit potentia a ratione et voluntate distincta.

Item alia potentia circumscripta, remanente sola voluntate et ratione, possumus consentire, quia potest præcedere deliberatio per actum rationis, et subsequi præoptatio per actum voluntatis : si ergo consentire est actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium non sit alia potentia a ratione et voluntate.

Item liberum arbitrium est movere : aut igitur movet voluntatem, aut non : si non, ergo non videtur esse plene liberum; si movet voluntatem, et est alia potentia, ergo voluntas movetur ab alia potentia : si movetur ab alia potentia, ergo non est libera : ergo si voluntas in nobis est maxime libera, videtur, etc.

Item eadem est potentia cognitiva, qua intelligo aliquid, et intelligo me intelligere : ergo eadem virtus est, et non alia, qua volo aliquid, et volo me velle illud : sed potentia, qua volo me velle illud, est liberum arbitrium; potentia qua volo, est voluntas : ergo liberum arbitrium non est aliud a voluntate.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium non dicit potentiam secundum rem distinctam a ratione et voluntate, licet aliquam distinctionem habeat secundum rationem.*

Resp. ad Arg. Ad prædictæ quæstionis intelligentiam notandum est, quod super hac quæstione diversæ fuerunt doctorum positiones. Quidam enim dicere voluerunt, quod sicut mens dupliciter accipitur, aliquando communiter, et sic comprehendit memoriam, intelligentiam, et voluntatem; aliquando proprie, et sic distinguitur contra intelligentiam et voluntatem : sic liberum arbitrium dupliciter accipitur, scilicet communiter, et proprie : communiter, et sic non distinguitur contra rationem et voluntatem; Opin. 1.

proprie, et sic contra rationem et voluntatem habet distingui, et est virtus imperans rationi et voluntati, et utrumque regens et movens, cujus actus primus non est discernere et velle, sed actus reflexus super hæc duo, et hæc duo movens et regens : ille videlicet, quo dicitur quis velle discernere, vel velle se velle : et iste actus præambulus est ad rationem et voluntatem, et ista potentia correspondet Patri, pro eo quod actus ejus maxime potens est et primus, cum non moveatur, sed moveat : et ideo a Sanctis dicitur facultas, sive potestas voluntatis et rationis, id est, potestas faciliter movens voluntatem et rationem : et consistit in istis tribus quædam ratio imaginis ex parte motivæ, quæ principaliter per gratiam in via, et per dotes

Opin. 2. in patria habet reformari. Aliis autem aliter videtur, quod cum rationis et voluntatis sit reflectere se super se, et istæ duæ potentiæ sufficiant ad omnes actus animæ perficiendos, videlicet ad judicandum, et fugiendum, et eligendum, quod frustra poneretur in anima aliqua potentia differens ab istis. Si igitur natura nihil facit frustra, potentiæ animæ rationalis sufficienter dividuntur per cognitivas et affectivas, sive per rationem et voluntatem, et ideo dicunt quod liberum arbitrium non est potentia ab his duabus potentiis

Conciliatio opinionum. distincta. Quælibet autem harum positionum multum habet probabilitatis : et si velimus utramque earum intelligere diligenter et pie, inveniemus eas ab invicem non discordare, sed ad unius veritatis majorem expressionem concurrere. Cum enim dicimus aliquam potentiam distingui ab aliis, hoc est dupliciter : aut secundum rem, aut secundum rationem : secundum rem, sic distinguitur intellectus et affectus; secundum rationem, sic distinguitur ratio, ut est cognitiva, et motiva, id est, dictans moveri, vel disponens ad motum. Loquendo igitur de distinctione secundum rationem, dici potest liberum arbitrium quodam modo distingui a ratione et voluntate, in hoc scilicet quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis; voluntas vero et ratio, in ratione moti : hæc in ratione imperantis, istæ duæ in ratione exequentis : et ex ista parte per quamdam rationem appropriationis invenitur in anima quædam ratio imaginis, et per hunc modum intelligitur prima positio, et rationes currunt quæ ad primam partem inducuntur. Non enim concludunt distinctionem liberi arbitrii a ratione et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem et appropriationem, sicut patet discurrenti per singulas. Loquendo autem de distinctione potentiarum secundum rem, sic liberum arbitrium non dicit potentiam diversam, vel distinctam a ratione et voluntate, pro eo quod potentiæ animæ rationalis sufficienter dividuntur per cognitivam et motivam, et omnes actus animæ per has potentias, quæ sunt cognitiva et affectiva, sive ratio et voluntas, exerceri possunt, sicut rationes, quæ ad hoc inducuntur, ostendunt. Cum enim tam ratio, quam voluntas sit nata super se reflecti, cum nomino voluntatem ut volentem aliquid, et voluntatem ut volentem se velle, non dico potentiam aliam et aliam secundum rem, sed solum secundum rationem. Movens enim, et motum, in spiritualibus non oportet differre secundum substantiam; quia, sicut dicit Anselmus[2] : « Voluntas est instrumentum seipsum movens, et ratio etiam est virtus seipsam cognoscens pari ratione : » et ideo si aliqua est ibi distinctio, hæc est solum secundum rationem : et sic patet responsio ad quæstionem, et ad rationes ad utramque partem. Concedo enim quod liberum arbitrium secundum rem non dicit potentiam distinctam a ratione et voluntate; concedo tamen quod aliquam distinctionem habet secundum rationem, ratione cujus dicitur facultas utriusque : quanta autem sit distinctio, melius patebit infra. Ad præsens autem tantum dixisse sufficiat, quod non est tanta distinctio, quæ faciat ipsam aliam potentiam, in genere potentiæ a ratione et voluntate realiter distinctam.

[1] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*

1. Et quod objicit quod est similius æternitati, et appropriatur Patri, et est virtus a qua est posse totum, illud non ponit, nisi solummodo distinctionem quamdam secundum quamdam appropriationem et quamdam rationem : et hoc patet, quia ipsa ratio includit in se intelligentiam et memoriam, et ita aliquid per quod assimilatur Patri, et aliquid per quod assimilatur Filio. Ipsa voluntas includit in se irascibilem et concupiscibilem : et ita potentiam, per quam appetit, et potentiam, per quam potest : et ideo non oportet liberum arbitrium esse aliquam aliam potentiam præter has.

2. Ad illud quod ultimo objicitur quod judicans præeminet judicato, et movens moto; dicendum quod non oportet in spiritualibus, loquendo de præeminentia quæ facit diversitatem secundum essentiam. Sicut enim sæpe dictum est, eadem est vis quæ vult aliquid, et quæ vult se velle, et quæ judicat se judicare, alioquin esset in infinitum abire : nihilominus tamen sortitur quasi dignius officium, dum est in ratione judicantis, quam cum est in ratione judicati, et cum est in ratione moventis, quam cum est in ratione moti.

## QUÆSTIO III.

*An liberum arbitrium complectatur rationem et voluntatem* [1].

Fundam. Utrum liberum arbitrium complectatur simul et rationem et voluntatem ; et quod sic, videtur per Augustinum *de quinque Responsionibus* : « Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animæ loquimur, sed de tota. » Ergo non tantummodo comprehendit cognitivam, immo etiam affectivam.

Item Damascenus [2] : « Anima libere arbitratur, libere appetit, libere judicat, libere imperat et facit, libere disponit, libere vult, libere eligit. » Sed hæc concernunt actus rationis et voluntatis : ergo, etc. Si tu dicas hoc esse dictum per causam, hoc nihil est; quia ipse ibidem dicit, quod in eo conjugatæ sunt virtutes cognitivæ et vitales : complectitur ergo liberum arbitrium et vim motivam, et vim cognitivam.

Item hoc ipsum videtur per diffinitionem liberi arbitrii, quam ponit Bernardus in libro *de Libero Arbitrio* [3], quod diffiniens dicit, quod « liberum arbitrium est consensus voluntatis ob inamissibilem libertatem, et rationis indeclinabile judicium. » Ergo simul complectitur rationem et voluntatem.

Item per aliam diffinitionem Augustini, quam Magister ponit distinctione præcedenti, quæ talis est : Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis : sed facultas voluntatis surgit ex ipsa voluntate, facultas rationis ex ipsa ratione : ergo facultas voluntatis et rationis comprehendit utramque potentiam : sed liberum arbitrium est facultas talis : ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur ratione, quia peccatum et culpa est in solo libero arbitrio : sed aliquod peccatum est in ratione, ut peccatum infidelitatis; aliquod in voluntate : ergo liberum arbitrium comprehendit in se rationem et voluntatem.

Item gratia et virtus est in solo libero arbitrio : sed tres virtutes theologicæ dicuntur esse in rationali, concupiscibili, et irascibili : ergo liberum arbitrium omnes illas potentias habet complecti.

Sed contra : 1. Liberum arbitrium non Ad opp. potest cogi : ratio autem potest cogi : ergo liberum arbitrium rationem ipsam non comprehendit. Quod autem ratio aliquando cogatur, planum est. Quod liberum arbitrium non possit cogi, hoc indicat ipsum nomen : si enim posset cogi, non esset liberum.

2. Item ratio est eorum, quæ sunt a nobis, et quæ non sunt a nobis : sed liberum arbitrium solum est respectu eorum, quæ sunt a nobis : ergo in plus est ratio quam liberum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 2, art. 3, § 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. III. — [2] Damascen., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXII. — [3] Bern., *de Lib. Arbit.*, in princip.

arbitrium : ergo liberum arbitrium non comprehendit in se rationem.

3. Item, quod non comprehendat voluntatem, videtur. Voluntas nostra respectu aliquorum est impermutabilis : sed quidquid liberum arbitrium nostrum appetit, permutabiliter appetit : ergo, etc.

4. Item voluntas est possibilium, et impossibilium : sed liberum arbitrium est possibilium tantum : ergo ad plura se extendit voluntas, quam liberum arbitrium : ergo liberum arbitrium non comprehendit in se rationem et voluntatem.

5. Item ratio et voluntas sunt diversæ potentiæ : sed liberum arbitrium est una potentia, cum habeat unum actum, videlicet eligere, sive consentire : ergo impossibile est liberum arbitrium comprehendere in se rationem et voluntatem.

6. Item, si liberum arbitrium comprehendit in se rationem et voluntatem, aut sicut partes subjectivas, aut sicut partes integrales : si sicut partes subjectivas, ergo tota ratio liberi arbitrii salvatur in ratione, et tota ratio in voluntate : cum igitur alia potentia sit ratio, et alia voluntas, et, numerato inferiori, numeratur superius, videtur quod in quolibet homine sint duo libera arbitria : quod manifeste falsum est. Si autem sicut partes integrantes; sed contra : Ex duabus potentiis nunquam fit una tertia potentia, maxime cum illæ potentiæ maneant distinctæ, et actus earum sint ad invicem ordinati, ita quod unus est ante alterum : si ergo ratio et voluntas sunt potentiæ distinctæ, et actus earum sunt ordinati ad invicem secundum prius et posterius, videtur quod liberum arbitrium ex his integrari non possit tanquam ex principiis constitutivis, et ita videtur quod liberum arbitrium voluntatem et rationem non possit comprehendere.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium comprehendit simul rationem atque voluntatem, et non est unius, nisi altera concurrente.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod liberum arbitrium simul comprehendit et rationem et voluntatem : et hoc non solum manifestat ipsa nominatio, sed etiam ipsa notificatio; manifestat etiam suæ proprietatis inquisitio. Nominatio manifestat : dicitur enim *liberum*, et dicitur *arbitrium* : et arbitrium est ipsius rationis; libertas vero ipsius voluntatis, ad cujus nutum et imperium moveri habent cætera quæ sunt in nobis : et hoc est quod dicit Augustinus, *de quinque Responsionibus* : « Liberum arbitrium dicitur ab *arbitrando*, quia a rationali parte quid eligat, quidve recuset, nomen accepit. » Hoc etiam patet per ejus notificationem ; dicitur enim esse facultas rationis et voluntatis, sive consensus rationis et voluntatis. Postremo illud amplius manifestatur per suæ proprietatis inquisitionem. Liberum enim arbitrium, sive nominet potentiam, sive habitum, nominat ipsam potentiam ut dominam, vel dominium ipsius potentiæ : et hoc planum est ex ipso nomine libertatis. Attendendum autem quod dominium alicujus potentiæ potest esse dupliciter, aut respectu objecti, aut respectu actus. Dominium potentiæ respectu objecti attenditur in hoc, quod possit in illud et in amplius, sicut equus, qui potest ferre decem modios, dominium habet super tres modios ad portandum, quia prævalet ad illud, quod cum facilitate portat. Dominium autem potentiæ respectu actus est attendendum in hoc, quod potentia potest esse in actu, et cessare ab actu, secundum suum imperium, et secundum proprium motum. Ad hoc autem quod aliqua potentia hoc dominium habeat, necesse est quod ipsa possit movere seipsam, et quod possit super actum suum seipsam reflectere. Si enim non posset seipsam super actum suum reflectere,

nunquam posset illum refrenare, nisi posset seipsam movere, nec posset in illum exire, quando vellet. Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitivæ sublimatæ a materia, quæ quidem est ratio. Movere autem se, hoc est virtutis appetitivæ rationem consequentis. Ad hoc igitur, ut illud dominium sit in anima, necesse est quod habeat rationem et voluntatem : nam si rationem tantum haberet, et non voluntatem, per quam moveret, posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere, vel imperare. Si vero appetitum solum haberet, et non rationem, posset et utique movere, et in actum exire : sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrænare : et ita dominium non haberet. Sicut igitur ex concursu virtutis duorum hominum resultat una quædam facultas ad portandum unum lapidem quem non posset ferre alter eorum ; et sicut ex concursu patris familias, et matris familias, ad disponendum regimen domus, resultat una potestas, ita quod altera non sufficeret ; et sicut ex concursu virtutis manus et oculi resultat potestas scribendi, ad quod altera illarum non sufficeret : sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quædam libertas, sive quoddam dominium ad aliquid faciendum sive disponendum. Et sic patet quod liberum arbitrium rationem complectitur et voluntatem. Patet etiam quod, cum liberum arbitrium sit quædam potestas, sive quoddam dominium resultans ex conjunctione istarum duarum potentiarum, scilicet rationis et voluntatis, quod optime nominatur per hoc, quod dicitur liberum arbitrium, non uno nomine, sed composito, ut unum nomen respondeat rationi, et alterum voluntati. Optime autem diffinitur, cum dicitur esse *facultas rationis et voluntatis* : facultas enim non tantum nominat potentiam, immo facilitatem potentiæ, ex qua non tantum potens est, immo etiam præpotens est ad exeundum in actum : et ideo facultas dicit potestatem, sive dominium, quod quidem dicitur esse rationis simul et voluntatis, quia non est unius, nisi concomitante altera. Concedendæ sunt igitur rationes probantes quod liberum arbitrium rationem comprehendit et voluntatem.

Liberi arbitrii diffinitio.

1, 2 et 3. Ad rationes vero ad oppositum facile est respondere. Quod enim objicitur quod non comprehendit totam rationem, nec totam voluntatem, dicendum quod verum est : sed comprehendit solum ipsam potentiam cognitivam, in quantum juncta est affectivæ ; et affectivam, in quantum juncta est cognitivæ : unde dicit affectum deliberativum, vel deliberationem voluntariam. Et propterea, quia ratio nominat ipsam potentiam cognitivam, ut ordinatam ad affectivam, et voluntas ipsam affectivam, ut regulatam et ratiocinatam a cognitiva, hinc est quod liberum arbitrium potius dicitur facultas voluntatis et rationis, quam intellectus et affectus. Non enim comprehendit totam cognitivam, sicut duæ primæ rationes ostendunt; nec totam affectivam, sicut ostendunt duæ sequentes : sed aliquid hujus, aliquid illius, sicut ostendunt rationes ad primam partem inductæ.

5. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium est potentia una, cum habeat actum unum ; dicendum quod, quamvis actus liberi arbitrii, utpote eligere et consentire, unus esse videatur ; nihilominus tamen implicat in se actus diversos. Consensus enim dicit concordiam aliquorum duorum, et ita dicit concursum actuum rationis et voluntatis in unum ; eligere autem (*a*) includit in se rationis judicium, et voluntatis appetitum : et ita quemadmodum consentire et eligere, etsi unus actus esse videatur, tamen diversos actus in se includit, sic liberum arbitrium, etsi videatur una potentia, tamen diversas in se potentias complectitur, ita quod ex concursu illarum se invicem adjuvantium resultat in nobis regimen potestatis perfectæ.

6. Ad illud quod ultimo objicitur, utrum

(*a*) *Cæt. edit.* enim.

complectatur eas sicut partes integrales, aut subjectivas; dicendum quod non complectitur eas omnino sicut totum integrale, nec omnino sicut totum universale, sed sicut totum potentiale, quod partim habet naturam totius integri, partim naturam totius universalis : naturam totius integri in hoc, quod in una illarum potentiarum non potest salvari absque altera; naturam vero totius universalis habet, quia, ex illarum concursu ad invicem, quamlibet illarum denominat. Unde sicut duo homines facultatem habent ferendi lapidem, quam neuter per se habet, et ex illa facultate potentia cujuslibet eorum dicitur esse facilis, nec tamen est una sine altera, sic intelligendum est in proposito. Et rursus, sicut similitudo est in duobus similibus, ita quod non est in uno sine altero, et tamen quodlibet eorum denominatur simile, nec dicuntur esse duæ similitudines, sed una; sic libertas dicitur esse in ratione et voluntate, ita quod utraque illarum potentiarum est libera ex conjunctione sui cum alia; nec tamen sunt in eis duæ libertates, sed una : et sic patent objecta.

## QUÆSTIO IV.

*An liberum arbitrium sit nomen habitus, vel potentiæ* [1].

Ad opp. Utrum liberum arbitrium complectatur rationem et voluntatem per modum potentiæ, an per modum habitus; et quod per modum potentiæ, videtur primo per Anselmum, in libro *de Libero Arbitrio*, ubi sic ait [2] : « Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem. » Sed potestas est in genere potentiæ : ergo, etc.

2. Item Bernardus [3], *de Libero Arbitrio* : « Tolle liberum arbitrium, jam non erit quod salvetur. » Sed salvari non dicitur, nisi potentia, vel substantia ratione potentiæ : ergo liberum arbitrium vel est nomen substantiæ, vel potentiæ : sed non est substantiæ : ergo est potentiæ.

3. Item in nobis est ponere aliquam potentiam, quæ semper inclinat ad bonum simpliciter, utpote synderesim; et aliquam quæ semper inclinat ad bonum, ut nunc, quantum est de se, utpote sensualitatem : ergo est ponere potentiam medio modo se habentem : hanc autem dicimus liberum arbitrium : ergo, etc.

Item omne quod est susceptibile habitus, est potentia : sed liberum arbitrium susceptibile est habitus, utpote gratiæ : ergo est potentia. Quod autem liberum arbitrium sit susceptibile gratiæ, patet per Augustinum, qui dicit [4] quod « gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. »

Sed contra : Augustinus, in *Enchiridio* [5] : « Libero arbitrio male utens homo, et se perdit, et ipsum. » Sed nulla potentia peccando perditur : ergo liberum arbitrium non est potentia. Fundam.

Item liberum arbitrium sic diffinitur ab Augustino, cujus diffinitio posita est distinctione præcedenti [6] : « Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. » Facultas est illud, quo potentia efficitur facilis : ergo cum omne illud, quod reddit potentiam facilem ad opus, reddat eam habilem, et tale sit habitus, videtur, etc.

Item Bernardus, *de Libero Arbitrio* : « Liberum arbitrium est habitus animi, liber sui. » Sed si hæc diffinitio recte assignata est, videtur quod liberum arbitrium essentialiter sit habitus : sed non nisi rationis et voluntatis : ergo, etc.

Item liberum arbitrium non est aliud, sicut dicit Magister in litera, et philosophi [7] diffiniunt, quam liberum judicium : sed liberum judicium non est potentia, sed actus vel habitus : ergo, etc.

Item potentiæ non est potentia; nec potentia dicitur esse in potentia : sed liberum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 7, art. 1; S. Thom., p. I, q. LXXXIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXV, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. IV. — [2] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. I et III. — [3] Bern., *de Lib. Arbit.*, a princip. — [4] August., *de verb. Apost.*, serm. XII, in fine. — [5] Id., *Enchirid.*, c. XXX. — [6] Est diffinitio Magistri, dist. XXIV, ex August. collecta. — [7] Arist., *Ethic.* lib. IV, c. V; *Magn. Moral.* lib I, c. X.

arbitrium est facultas rationis et voluntatis, et est in ratione et voluntate : ergo non videtur quod sit potentia aliqua : et est potentia, vel habitus : ergo, etc.

Item omne quod habet diminui et augeri, potius habet rationem habitus, quam potentiæ : sed liberum arbitrium est hujusmodi, sicut Magister dicit in littera, quod major libertas est in beatis, quam in confirmatis : ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum quæritur utrum liberum arbitrium sit nomen habitus, vel potentiæ, hoc dupliciter potest quæri : aut ita quod quæratur utrum præcise nominet habitum, vel præcise nominet potentiam : et talis quæstio parum habet difficultatis, pro eo quod fere omnia nomina potentiarum animæ aliquando accipiuntur pro potentiis, aliquando pro habitibus, aliquando pro actibus. Sicut enim vult Philosophus [1], intellectus vocatur aliquando potentia intellectiva, aliquando habitus intelligendi, aliquando actus. Et Anselmus dicit [2] quod voluntas aliquando dicitur instrumentum, aliquando affectus, aliquando usus : et ideo hoc in proposita quæstione non intenditur. Alio modo potest intelligi prædicta quæstio, ut hoc inquiratur, videlicet cui primo et principaliter nomen liberi arbitrii imponatur, secundum quod de eo sacri doctores loquuntur; et ad istam quæstionem triplex est modus respondendi per diversos :
Opin. 1. quidam enim senserunt quod *liberum arbitrium* nomen est potentiæ, quæ se habet per modum universalis ad rationem et voluntatem, et comprehendit eas, sicut totum universale comprehendit partes : unde, sicut potentia rationalis rationi et voluntati dicitur esse communis, sic etiam et libertas arbitrii, secundum istum modum dicendi. Sed istud supra improbatum est : si enim nominaret potentiam universalem ad rationem et voluntatem, jam cum ratio vel voluntas sint diversæ potentiæ rationales, jam essent in eis diversæ libertates, et duo libera abitria essent in quolibet homine. Et ideo est alia positio, quod *liberum arbitrium* nominat potentiam ex voluntate et ratione constitutam ad aliquid faciendum, quod neutra illarum per se peterat : et quia una juncta alteri non tantummodo reddit potentiam potentem, sed etiam habilem et facilem, hinc est quod liberum arbitrium non tantummodo nominat potentiam; sed etiam nominat habilem potentiam et facilem : et propterea nomen illud, quamvis sit nomen impositum potentiæ, videtur tamen esse nomen habitus. Sed quoniam difficile est intelligere qualiter ex duabus potentiis una constituatur, vel quomodo liberum arbitrium, loquendo formaliter et proprie, sit duæ potentiæ, maxime cum non dicatur esse ratio et voluntas, sed facultas voluntatis, et rationis; ideo est tertius modus dicendi, quod liberum arbitrium est nomen principaliter impositum habitui. Et hoc plane manifestat ipsa nominisi mpositio : *arbitrium* enim non dicit potentiam, sed habitum [3]. Manifestat etiam ipsa notificatio : non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quemadmodum autem cum dico potentiam habilem, dico potentiam habilitatam; sic, cum dico facultatem potentiæ, dico habitum ejusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus, qui quidem dicitur facultas et dominium : qui consurgit ex

(Marginal notes: Improb — Opin. 2 — Improb. — Opin. 3.)

[1] Aristot., *Metaphys.* lib. XII, cont. 17; *de Anima*, lib. III. — [2] Anselm., *de Concord. grat. et lib. arbit.* — [3] S. Thom., p. I, q. LXXXII, art. 2, inquit improprie liberum arbitrium dicere habitum.

conjunctione utriusque, et potens est super actus utriusque potentiæ per se et in se consideratæ, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus utriusque in se consideratæ. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod liberum arbitrium nominat habitum : verum enim concludunt, quia habitui principaliter imponitur. Unde, essentialiter loquendo, hæc est vera : «Liberum arbitrium est habitus animæ, » sive « facultas voluntatis et rationis. »

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, de facili respondetur. Concedo enim, quod liberum arbitrium aliquando supponat potentiam, et accipiatur pro potentia : sed hoc non est de sua principali significatione; sed, sicut nomen potentiæ frequenter trahitur ad nomen habitus, sic nomen habitus frequenter ad nomen potentiæ. Et sic patent ad utramque partem objecta.

## QUÆSTIO V.

*An liberum arbitrium addat aliquid supra rationem et voluntatem* [1].

Ad opp. Utrum liberum arbitrium aliquid addat supra rationem et voluntatem; et quod sic, videtur : Omnis habitus addit aliquid supra potentiam : sed liberum arbitrium est habitus, sicut probatum est : ergo aliquid addit supra potentiam : sed est habitus rationis et voluntatis : ergo, etc.

2. Item, sicut se habet potentia ad substantiam, sic se habet facultas ad potentiam; sicut enim substantia per potentiam dicitur potens, sic potentia per facultatem dicitur facilis : sed potentia addit supra substantiam : ergo et facultas supra potentiam, cujus est facultas : sed liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis : ergo, etc.

3. Item omne quod contrahit aliquid, addit supra illud : sed liberum arbitrium non complectitur omnem actum voluntatis, nec omnem actum rationis : et si hoc, ergo aliquo modo contrahit : si igitur omne contrahens aliquo modo addit, videtur quod liberum arbitrium super rationem et voluntatem aliquid addat.

4. Item, intellecto quod aliquis haberet rationem præter voluntatem, non haberet liberum arbitrium : similiter, si haberet appetitum præter rationem, non haberet liberum arbitrium : si ergo non salvatur in ratione per se, nec in voluntate, videtur quod aliquid addat supra utramque.

Sed contra : Omnis habitus qui addit aliquid supra potentiam, determinat potentiam ad aliquem actum : sed liberum arbitrium potius ampliat subjectum, sive potentiam, in qua est respectu actuum, quam addat : ergo, etc. Fundam.

Item liberum arbitrium, quantum est de se, respicit actum moris : sed nullus habitus moralis qui addit aliquid supra potentiam, est indifferens ad bonum et malum : liberum arbitrium est ad bonum et ad malum indifferens : ergo supra rationem et voluntatem nihil addit.

Item possibile est intelligere potentiam, circumscripto omni habitu qui addit aliquid supra ipsam : sed impossibile est esse, vel intelligere, aliquem habere voluntatem et rationem, qui non intelligatur habere liberum arbitrium : ergo liberum arbitrium super rationem et voluntatem nihil addit novum.

Item æque essentiale est animæ habere liberum arbitrium, sicut esse ad imaginem Dei : sed cum dico animam esse ad imaginem Dei, non dico aliquid additum substantiæ et potentiis : ergo, pari ratione, nihil superaddo rationi et voluntati, cum dico animam habere liberum arbitrium.

Item, si liberum arbitrium adderet aliquid supra rationem et voluntatem, aut ergo illud haberet ortum ab eis, aut non : si non, ergo esset habitus infusus, vel acquisitus, quod absurdum est dicere; si sic, ergo cum illud, quod addit supra alterum, et ortum habet ab eo, dependentiam habet ab illo; et quod dependet et ortum habet ab altero, po-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. V.

tius habet ab illo regi, quam ipsum regere, potius habet subjici, quam dominari : ideo liberum arbitrium in homine non imperaret.

Item, si liberum arbitrium diceret habitum qui adderet supra rationem et voluntatem, cum unum accidens non possit esse in duobus subjectis, videtur quod ille habitus haberet plurificari propter multiplicationem subjecti primi, et quod plura arbitria essent in uno homine : quod omnino deviat a recta ratione.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium secundum essentiam nihil addit supra rationem et voluntatem; addit tamen secundum relationem, quæ ponit eas ad unum actum concurrere.*

Resp. Ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum habitus reddat potentiam facilem, et tribus modis habeat potentia esse facilis, tribus modis habet habitus ad potentiam comparari. Quædam namque potentia respectu alicujus actus est facilis per seipsam, ut patet cum dicitur : « Mens est nata ad meminendum suiipsius, vel intelligendum se : » et tunc talis habitus non differt a potentia secundum rem, sed secundum rationem et modum discendi : et tunc non addit aliquid secundum essentiam, sed solum secundum rationem. Quædam est potentia, quæ respectu alicujus actus est habilis per aliquid sui, sicut potentia intellectiva ad cognitionem figurarum geometricarum non est habilis per seipsam, sed potius per aliquod accidens quod habet esse in ea : et tunc habitus talis addit supra potentiam, non solum secundum rationem, sed etiam secundum essentiam et rem. Aliqua vero potentia facilis est ad aliquem actum per seipsam, non tamen sola, sed cum alia : et sic potentia rationalis sine aliquo habitu superaddito, ex sola conjunctione sui cum appetitu, nata est in actum consentiendi et eligendi exire : et hoc modo habitus vel facultas non addit aliquid diversum secundum essentiam, nec addit solum secundum rationem intelligendi, sed medio modo addit, scilicet secundum esse, quia non addit aliquid absolutum, sed respectivum, sicut patet, cum dico rationem per se, et rationem associatam sive adjunctam voluntati, non addo aliquid novum supra rationem secundum se, sed solum conjunctionem sui ad alterum, quantum ad aliquem consequentem actum. Unde, sicut quando plures concurrunt ad trahendam navem, vel ferendum lapidem, potentia unius reddit potentiam alterius facilem, ita quod nulla nova virtus vel habilitas advenit potentiæ alicujus trahentis in se; sic et in proposito intelligendum est se habere : et hinc est quod liberum arbitrium, etsi accidens esse videatur in quantum sonat rationem habitus, secundum rem tamen non est accidens potentiæ superadditum. Et iterum, licet sit habitus; quia tamen non dicit habitum unius potentiæ absolutæ, sed cum relatione unius ad alterum in duabus potentiis, seu respectu duarum potentiarum, potest esse unus : non enim est habitus superadditus per gratiæ infusionem, vel per innatam dispositionem, sed potius dicitur esse habitus, quo ratio et voluntas suis actibus dominantur : qui quidem est in eis ex sua naturali origine, pro eo quod naturaliter istæ duæ potentiæ in eadem substantia sunt inditæ vel radicatæ, nec contingit unam ab altera separare [1]. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod liberum arbitrium secundum essentiam nihil addit supra rationem et voluntatem : addit tamen aliquo modo secundum esse, sive secundum relationem, quæ quidem non ponit aliquam novam qualitatem esse in ratione vel voluntate, sed ponit rationem et voluntatem ad unum actum concurrere secundum naturalem aptitudinem.

1. Ad illud quod objicitur, quod omnis habitus addit aliquid supra potentiam; di-

[1] S. Thom., p. I, q. LXXXII, art. 4, ait liberum arbitrium esse idem quod voluntas, secundum quod in ea est virtus intellectus.

cendum quod illud non est verum intelligendo de additione essentiali, maxime ubi potentia est habitualis per seipsam.

2. Ad illud quod objicitur quod hominis potentia addit supra substantiam, ergo, etc., dicendum quod non est simile, pro eo quod facultas essentialior potest esse potentiæ, quam sit potentia substantiæ: nihilominus tamen aliqua potentia est, quæ ad idem genus habet reduci cum substantia, sicut habitum fuit supra.

3. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium aliquo modo contrahit rationem et voluntatem; dicendum quod hoc non est per additionem alicujus absoluti, sed propter concomitantiam rationis et voluntatis, quæ simul concurrunt ad dominium liberi arbitrii, non tamen se concomitantur in productione cujuslibet actus proprii. Aliquid enim appetit appetitus, circa quod non est deliberatio; et aliquid novimus et credimus esse verum, sive voluntas velit credere, sive non.

4. Ad ultimum jam patet responsio: quoniam illud non concludit additionem alicujus qualitatis novæ super rationem, sed solum concomitantiam voluntatis, quoniam sine voluntate ratio libera non esset, vel e converso. Si autem istæ duæ potentiæ ponantur in aliquo quantumcumque nudæ, necesse est ponere in eo arbitrii libertatem: et sic planum est quod liberum arbitrium, etsi dicat habitum complectentem rationem et voluntatem, non tamen dicit habitum accidentalem, sicut gratia, vel virtus, immo potius dicit illarum duarum potentiarum dominium naturale respectu ejus actus, qui est eligere sive consentire: et propterea Sancti magis vocant liberum arbitrium facultatem, vel potestatem, quam vocent habitum, ostendentes differentiam ejus ad alios habitus animæ.

## QUÆSTIO VI.

*An liberum arbitrium sit facultas residens potius penes rationem quam voluntatem* [1].

Cum liberum arbitrium sit habitus sive facultas residens penes rationem et voluntatem conjunctim, quæritur penes quam istarum potentiarum principalius insit; et quod principalius insit penes rationem, videtur primo per ipsam nominationem, qua dicitur esse liberum arbitrium. Si enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum, et principalius dicitur aliquid de aliquo, quod dicitur secundum abstractionem, quam quod dicatur secundum concretionem; et habitus ille nominatur arbitrium liberum, non libertas arbitraria; arbitrium vero se tenet ex parte rationis: videtur ergo, etc. Ad opp.

2. Item Philosophus [2] dicit quod ratio nata est regere irascibilem et concupiscibilem: sed voluntas consistit in illis duabus viribus, scilicet concupiscibili et irascibili: ergo ratio nata est regere voluntatem et rationem: sed liberum arbitrium est magis regens, quam rectum: ergo magis se tenet ex parte rationis, quam voluntatis. Si tu dicas quod Philosophus intelligit de irascibili et concupiscibili brutali, non de illa in qua consistit ipsa voluntas; contra hoc est ipsa littera: dicit enim quod liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium: si ergo judicantis est regere judicatum, patet, etc.

3. Item, facto ultimo judicio rationis, semper voluntas movetur secundum illud: ergo si præit hoc tanquam judicans, et illud sequitur tanquam judicatum, cum libertas magis resideat penes illud quod præit et imperat, quam penes illud quod sequitur et obedit, videtur quod liberum arbitrium plus tenet se ex parte rationis, quam voluntatis.

4. Item liberum arbitrium eo ipso liberum est, quo potest seipsum restringere et reprimere: sed repressio actus voliti non est nisi per judicium rationis, quia, nisi examen rationis interveniat, semper voluntas sequi-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 6, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. VI. — [2] Aristot., *Topic.* lib. I, c. XXXIII; *Moral.* lib. II, c. II et VIII.

tur impetum affectionis : ergo libertas magis est penes rationem, quam voluntatem.

Fundam. Sed contra : Liberum arbitrium eo ipso dicitur liberum, quia immune est a coactione : ergo penes illud maxime est liberum arbitrium, quod magis elongatur a natura coactionis : et talis potentia est ipsa voluntas, non ratio; in multis enim contingit rationem cogi, non sic voluntatem : ergo, etc.

Item liberum arbitrium est illud quod est in nobis imperativum : sed magis est imperativa in nobis voluntas, quam ratio ; quidquid enim ratio dictet, semper illud fit quod voluntas præoptat : ergo, etc.

Item liberum arbitrium est illud, ex quo principaliter consistit in nobis meritum, vel demeritum : sed meritum, vel demeritum, principaliter consistit penes voluntatem : ergo, etc.

Item liberum arbitrium est in nobis potentissimum, sicut dicit Bernardus, et plures auctoritates hoc sonant[1] : sed nihil adeo est in potestate nostra, sicut est voluntas et actus volendi : ergo videtur quod maxime penes voluntatem residet in nobis libertas.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium inchoatur in ratione, et in voluntate consummatur : ideo in voluntate prius dicitur residere.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum liberum arbitrium sit facultas, sive dominium, ex qua redditur potentia facilis non solum ad movendum alia, sed etiam ad movendum seipsam, sicut ratio movendi se inchoatur in ratione, et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiarum inchoatur, et in alia consummatur : ideo autem dico motum inchoari in ratione, quia non movetur appetitus, nisi præambulo cogitatu : nequaquam enim possumus amare, nisi cognoscamus : et ideo ad hoc, quod motus fiat, præit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumcumque enim præcedat cogitatus, nunquam tamen motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio : et sicut voluntas non habet moveri ad objectum, acceptando vel refugiendo illud, nisi præambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare, vel respuere, sive eligere, et refrænare actum proprium, nisi rationis actus præcedat, qui dictet ipsum esse bonum, vel malum, perficiendum, vel refrænandum : ex tali enim actu præambulo voluntas in actu suo incipit complacere, vel displicere. Et sic patet quod libertas arbitrii, sive facultas quæ dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur, et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit. Et iterum, quia illud in quo res inchoatur, se habet per modum materialis; illud in quo consummatur, se habet per modum formalis, et adjectivum respectu substantivi se habet per modum informantis : ideo, in nominatione illius potestatis, nomen respondens rationi significatur substantive; nomen vero respondens voluntati significatur adjective : et propter hoc magis vocatur ista facultas liberum arbitrium, quam arbitraria libertas.

1. Et per hoc patet responsio ad primum objectum in contrarium.

2. Ad illud vero quod objicitur secundo, quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem ; dicendum quod sive vis irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali, sive de potentia appetitiva rationali, utrumque tamen habet regere ratio per modum disponentis et consulentis, quantum est de se. Quod autem regat per modum imperantis, hoc non est nisi mediante voluntate, quæ dat ei auctoritatem : voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili et irascibili, sed nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum, sive rationi conjunctum : et sic ejus regere est, et impe-

[1] Bern., *de Lib. Arbit.*, a med.; Aug., *Retract.* lib. I, c. XXII, n. 4, et c. IX; *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. III.

rare. Concupiscibilis autem et irascibilis eamdem potentiam nominant affectivam, in quantum tamen habent regi; et ita dicuntur inferiores, non quantum ad naturam potentiæ, sed quantum ad officium. Et hinc est quod liberum arbitrium secundum rem comprehendit istas tres potentias, videlicet rationalem, irascibilem et concupiscibilem, sicut dicit Augustinus, *de quinque responsionibus :* « Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animæ loquimur, sed de tota. » Hinc est etiam, quod cum ceteræ virtutes non indocte ponantur in libero arbitrio, non huic obviat illud quod consuevit dici, quod tres virtutes theologicæ sunt in rationali, concupiscibili et irascibili: voluntas enim, ut jam dictum est, non nominat aliam potentiam secundum essentiam et naturam ab irascibili et concupiscibili, licet alio modo nominet.

3. Ad illud quod objicitur quod ratio judicat, et voluntas sequitur, dicendum quod duplex est judicium rationis: quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se; aliud est secundum judicium diffinitivum, ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat diffinitivum judicium, quam præoptat voluntas. Et ideo, cum dicitur quod voluntas sequitur judicium, si intelligatur de judicio quod consistit in solo dictamine, non est semper verum quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de judicio diffinitivo, ex hoc non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum; imo potius actum alienum trahit ad proprium.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod refrænatio est mediante actu rationis; dicendum quod verum est quod actus rationis requiritur, sed nunquam ab illo principaliter est refrænatio. Quantumcumque enim ratio dictet actum voluntatis esse malum, nunquam tamen voluntas se retrahit, nisi velit : et ideo, sicut possibilitas scribendi principalius dicitur esse in manu, quam in oculo, licet ad eum concurrat vis oculi, et vis manus, sic intelligendum est in proposito. Ex dictis igitur patet quid sit liberum arbitrium secundum rem, et qualiter se habeat ad rationem et ad voluntatem : si enim omnia, quæ prædeterminata sunt, insimul conferantur in unum, puto satis posse quietari intellectum ; si quis autem in aliquo prædictorum quiescere velit, reliqua non pertractans, non ita evidenter innotescet ei quæ sit liberi arbitrii quidditas et essentia.

## PARS II.

### DE LIBERO ARBITRIO SECUNDUM DIFFERENTES EJUS STATUS IN SPECIALI.

### EXPOSITIO TEXTUS.

Ex prædictis perspicuum, etc.

Supra egit Magister de libero arbitrio secundum id, quod est in generali : in hac parte agit de diversis statibus ejus in speciali, ostendens quod, secundum diversos ejus status, diversi sunt libertatis gradus, pro eo quod libertas arbitrii minui habet per peccatum. Et quoniam non omnis libertas habet diminui, ideo pars ista continet tres particulas : in prima assignat Magister gradum libertatis in homine secundum diversos status ; in secunda vero assignat diversas differentias libertatis, ibi : *Est namque libertas arbitrii triplex ;* in tertia vero breviter epilogat, ostendens quo genere libertatis liberum arbitrium intelligi debeat minui per peccatum, ibi : *Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum,* etc. Prima pars habet tres particulas : in prima determinat gradus libertatis; in secunda vero assignat status diversos hominis, in quibus libertas habet augeri et diminui, ibi : *Et possunt notari in homine quatuor status,* etc.; in tertia vero determinat per quid minui habet arbitrii libertas, ibi : *Unde manifestum est, quod præter alias pœnalitates*, etc. Similiter secunda pars tres habet partes, secundum triplicem libertatis

Divisio.

differentiam : primo enim agit de libertate a coactione ; secundo de libertate a culpa, seu peccato, ibi : *Est et alia libertas a peccato ;* tertio de libertate a miseria, ibi : *Est iterum libertas a miseria*, etc. Aliarum autem partium divisiones manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita.

Objicitur : Hoc est contra Bernardum, qui dicit in libro *de Libero Arbitrio :* « Nec miseria amittitur, nec culpa minuitur. » Item in eodem libro, loquens de libero arbitrio : « Sui omnino diminutionem, vel defectum, non patitur. » Et iterum ipse ibidem dicit : « Libertas liberi arbitrii de ipso, quo condita est, statu aliquatenus non mutatur : sed æqualiter, quantum in se est, a cœlis, et terris, et inferis possidetur. » Ergo male assignat Magister diversos gradus libertatis arbitrii. Item, si libertas arbitrii potest per peccatum diminui, cum non sit infinita, aliquando poterit amitti : ergo, si impossibile est creaturam rationalem absque libertate arbitrii esse, impossibile est ipsum per peccatum diminui.

Resp. ad hoc dicendum, quod est loqui de libertate arbitrii quantum ad esse, et quantum ad bene esse : si loquamur quantum ad esse, sic liberum arbitrium non potest diminui per peccatum ; si loquamur quantum ad bene esse, sic excludit malum duplex, videlicet culpæ et pœnæ : et quantum ad hoc, liberum arbitrium potest diminui : et hæc libertas per peccatum tolli potest, sicut in damnatis, qui necessario sunt subjecti malo culpæ et pœnæ : et per hoc patent objecta contra hoc, quia procedunt de libertate, intelligendo quantum ad esse.

DUB. II.

Est namque liberum arbitrium triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria.

Videtur quod ista divisio sit superflua : cum enim non sit nisi duplex malum, scilicet culpæ et pœnæ, videtur quod non sit nisi duplex libertas : cum ergo libertas dicat ereptionem ab aliquo malo, videtur quod non debeat esse nisi duplex libertatis differentia. Item, cum non sit tantum malum culpæ et pœnæ, sed etiam tentationis, videtur prædicta divisio esse diminuta, quæ omittit unam differentiam, quæ est libertas arbitrii a malo tentationis. Si tu dicas eam contineri sub libertate arbitrii a miseria; contra : cum Bernardus in libro *de Libero Arbitrio* dividat libertatem arbitrii in libertatem arbitrii, et consilii, et complaciti, quæritur quæ sit inter has divisiones differentia, et penes quid sumantur harum divisionum membra.

Resp. Dicendum quod, sicut ex præcedentibus colligi potest, arbitrii libertas, et privative dicitur, et positive : privative dicitur per comparationem ad illud, respectu cujus dicitur libertas ut a quo; positive, per comparationem ad illud, respectu cujus dicitur libertas ut ad quod. Libertas autem opponitur servituti : servitus autem duplex est, videlicet servitus coactionis, et servitus subjectionis. Servitus autem subjectionis potest esse sub duplici differentia, secundum quod duplex est malum, scilicet : malum quod patimur, et hoc est malum miseriæ, et in hoc attenditur libertas a miseria : et malum quod facimus, et hoc est malum culpæ, et in hoc attenditur tertia libertatis differentia. Et sic patet quod libertas, secundum quod consideratur per comparationem ad illud a quo est libertas, habet dividi in tres differentias, quæ sunt libertas a necessitate, a culpa, et a miseria. Si autem consideretur libertas per comparationem ad illud ad quod, scilicet ad actum in quem exit, hoc potest esse aut prout simpliciter consideratur respectu actus volendi, et sic dicitur libertas arbitrii ; aut prout considerator respectu actus volendi ad finem relati, qui dictur usus vel uti, et sic attenditur libertas consilii ; aut respectu actus volendi quietati, qui quidem dicitur actus fruitionis, et penes hunc attenditur libertas complaciti. Et sic patet sufficientia utriusque divisionis,

et diversi modi, secundum quos prædictæ divisiones habent assignari. Possent tamen ad unam communem rationem dividendi reduci sic : est enim considerare libertatem arbitrii quantum ad esse, et quantum ad bene esse : si quantum ad esse, sic vocatur a Magistro libertas a coactione, et a Bernardo libertas arbitrii, ab uno positive, ab altero privative ; si quantum ad bene esse, cum ad bene esse concurrat duplex bonum, videlicet bonum rectificans, et bonum delectans, sive bonum ordinans, et bonum quietans, et per oppositum excludatur duplex malum, videlicet malum deformans, et malum affligens, sic est duplex differentia, quarum una sumitur respectu boni dirigentis; et hæc dicitur libertas consilii a Bernardo, et a Magistro libertas a culpa; alia vero sumitur respectu boni quietantis, et hæc a Bernardo vocatur libertas complaciti, et a Magistro libertas a miseria. Idem enim ipsum, quod Bernardus nominat positive, sive per comparationem ad terminum ad quem, Magister nominat privative, sive per comparationem ad terminum a quo. Et sic patet divisionum sufficientia. Patet etiam responsio ad objecta : præter enim malum culpæ, et pœnæ, est assignare differentiam tertiam libertatis arbitrii, quæ non sumitur respectu mali, utpote illa quæ attenditur quantum ad esse; et malum tentationis quodam modo habet reduci ad malum culpæ, quodam modo ad malum pœnæ : ad malum culpæ, in quantum subintrat interius; ad malum vero pœnæ, in quantum affligit exterius : et sic non facit quartum membrum ab illis tribus diversum.

DUB. III.

Verum nobis magis placet, ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum.

Hoc videtur esse contra Anselmum, qui dicit[1] quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Item videtur etiam esse contra rationem, quia unumquodque debet denominari a suo optimo : et libertas quæ est ab omni culpa, hæc est ab omni miseria : ergo liberum arbitrium debet denominari ab illa. Item, si liberum arbitrium dicitur non solum quia est in bonum, sed etiam quia potest in malum, cum in beatis non possit in malum, videtur quod æquivoce dicatur libertas arbitrii in viatoribus et in beatis. Sed contra hoc est, quia comparatio secundum majus et minus est respectu solius univoci. Si ergo æquivoce diceretur liberum arbitrium in beatis et in nobis, non esset major libertas in beatis, quam in nobis : quod est contra Magistrum in littera, qui differenter gradus libertatis assignat. Propter hoc est quæstio, utrum libertas a coactione, et a culpa, et a miseria dicatur æquivoce, vel univoce, et cui primo nomen libertatis imponatur.

Resp. Dicendum quod, cum nomen imponatur rei a proprietate quæ est sibi inhærens inseparabiliter et essentialiter, et libertas essentialis liberi arbitrii non sit libertas a culpa, vel a miseria, sed libertas a coactione, ab illa libertate arbitrium habet denominari. Et quoniam hæc in creaturis, quantum est de se, indifferens est ad bonum et malum; ideo Magister, de hac intelligens, dicit in littera, quod libertas, a qua liberum arbitrium denominatur liberum, non est libertas ad bonum tantum, sed etiam ad malum : non quod principaliter respiciat malum, sed quia de generali nominis significatione non determinatur ad bonum, licet principalius respiciat bonum, quam malum. Et per hoc patet responsio ad primum objectum. Ad illud vero quod objicitur, quod denominatio debet fieri ab optimo; dicendum quod illud verum est de optimo non quocumque, sed essentiali, et inseparabili. Ad illud quod quæritur, utrum dicatur libertas æquivoce, vel univoce, dicendum quod nec sic, nec sic, sed secundum quamdam analogiam, quæ propter convenientiam cum univoco recipit comparationem secundum magis et minus, propter convenientiam cum æquivoco reci-

[1] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. 1.

pit quamdam distinctionem multiplicitatis : analogum enim medium tenet inter univocum et æquivocum : et sic patent ea quæ quæsita sunt.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, cum supra habitum sit de libero arbitrio in se, quæritur hic de ipso in comparatione; et circa hoc quæruntur sex : primo quæritur de libero arbitrio in comparatione ad subjectum; secundo quæritur de ipso in comparatione ad actum; tertio vero quæritur in comparatione ad objectum; quarto, in comparatione ad aliquod aliud agens creatum; quinto, in comparatione ad movens primum, scilicet Deum; sexto et ultimo, in comparatione ad corpus conjunctum.

### QUÆSTIO I.

*An liberum arbitrium sit æque in omnibus, in quibus reperitur*[1].

Ad opp. De libero arbitrio in comparatione ad subjectum, utrum in omnibus, in quibus est, sit æqualiter, aut secundum magis et minus; et quod sit in omnibus æqualiter, videtur primo per Bernardum, in libro *de Libero Arbitrio:* « Manet libertas voluntatis, tam plena in bonis, quam in malis; sed in bonis ordinatior, tam integra quoque suo modo in Creatore, quam in creatura. »

2. Item, in eodem : « Libertas arbitrii cunctis pariter ratione utentibus competit, nec magis est in bonis, quam in malis. » Et iterum subjungit, quod « nec augetur gratia, nec minuitur culpa. »

3. Item liberum arbitrium eo ipso dicitur liberum, quo est a coactione immune : sed omne liberum arbitrium est ab omni coactione immune : ergo, si libertas arbitrii in quolibet universaliter privat coactionem et omnimodam privationem, non est magis et minus reperiri in uno, quam in altero : arbitrii libertas in omnibus in quibus est, æqualiter est.

4. Item magis et minus est per permixtionem unius ad alterum : sed libertas arbitrii nullo modo potest permisceri in aliquo servituti sibi contrariæ, quæ quidem est servitus coactionis : ergo non videtur quod possit secundum magis et minus participari : ergo æqualiter est in omnibus, in quibus invenitur.

Sed contra : Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem, sicut dicit Anselmus[2] : sed major est potestas servandi rectitudinem in bonis, quam in malis; in confirmatis, quam in non confirmatis : ergo liberum arbitrium contingit secundum magis et minus participari. Fundam.

Item libertas arbitrii est quædam nobilis dignitas in anima rationali : sed in nulla proprietate dignitatis creatura potest æquari Creatori : ergo impossibile est libertatem arbitrii inter creaturam et Creatorem æqualiter reperiri.

Item libertas arbitrii est facultas quæ fundatur supra rationem et voluntatem : sed vis cognitiva multo perfectior reperitur in Deo, quam in creatura, et in una creatura plus, quam in alia, similiter et vis appetitiva : ergo pari ratione et illa facultas, ex qua potentia rationalis et potentia voluntatis liberæ esse dicuntur.

Item liberius est illud, in quo nullum cadit genus servitutis, quam in quo potest aliquod genus servitutis cadere : cum igitur aliqua sint, quæ nullo modo possint subjici nec peccato, nec miseriæ; quædam vero, quæ eis subjecta sunt, et serviunt; videtur ergo quod ab his et illis liberum arbitrium non participetur æqualiter.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIV, q. VII.— [2] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. III et XIII.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium quoad immunitatem coactionis æqualiter est in omnibus in quibus reperitur; quo vero ad dignitatem, præstantius in Creatore; quoad facultatem justitiæ servandæ, in creaturis inæqualiter reperitur.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, cum quæritur utrum liberum arbitrium sit æqualiter in omnibus, non est quæstio de ipso secundum quod dicitur liberum ea libertate quæ est a miseria, vel a culpa : hoc enim modo planum est quod liberius est in uno, quam in alio; sed est quæstio de libero arbitrio secundum quod dicitur libertas a coactione : sic enim videntur auctoritates Sanctorum sibi invicem repugnare. Et propterea ad contrarietatem, quæ videtur, de medio dirimendam, intelligendum est quod liberum arbitrium, sive libertas arbitrii, et dicit comparationem ad illud a quo, et ad illud ad quod. Per comparationem ad illud a quo, dicitur privative, sive negative : dicitur enim liberum a coactione, pro eo quod est ab omni coactione immune. Per comparationem ad illud ad quod, dicitur positive, pro eo quod libertas arbitrii est quædam facultas sive potestas servandi rectitudinem : hæc autem facultas, prout privationi coactionis conjuncta est, habet quamdam dignitatem : dignitatis enim est et potestatis non posse cogi. Et sic in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excellentiæ dignitas, et potestas, sive facultas. Quantum ad primum, liberum arbitrium in omnibus, in quibus est, æqualiter se habet, sicut dicunt auctoritates Bernardi, et ostendunt rationes ad hoc inductæ, pro eo quod in omni, in quo ponitur simpliciter et universaliter, omnem excludit coactionem : propterea dicit Bernardus quod ita plena est arbitrii libertas in creatura suo modo, sicut in Creatore : quod etsi non possit intelligi veraciter esse dictum de aliquo, quod dicitur per positionem, potest tamen intelligi de eo quod dicitur per omnimodam privationem. Quantum ad secundum, videlicet quantum ad excellentiæ dignitatem, est æqualiter in comparatione creaturarum ad invicem, et inæqualiter in comparatione creaturarum ad Creatorem. Dignitas enim liberi arbitrii increati superexcellit omnem dignitatem liberi arbitrii creati, quia illa est dignitas summa, et omnis dignitas creata est dignitas infra illam, et propter illam : et sic inæqualitas inest libertati arbitrii quantum ad dignitatem, prout consideratur in creaturis et Creatore. Prout autem consideratur in creaturis relatis ad invicem, sic habet in eis reperiri æqualiter, pro eo quod omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturæ supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus[1]. Quantum autem ad tertium, videlicet quantum ad facultatem aut ad servandæ justitiæ potestatem, sic inæqualitas reperitur non solum in creaturis et Creatore, sed etiam in creaturis comparatis ad invicem. Una enim creatura multo potentior est altera in rectitudine servanda, sicut beata, quam misera : et hoc est, quod dicit Anselmus in libro *de Libero Arbitrio*[2]: « Libertas arbitrii alia est a se, quæ nec est accepta ab alia, nec facta est, quæ est solius Dei; alia est a Deo facta, et accepta, quæ est angelorum et hominum. Facta autem, sive accepta, alia est habens rectitudinem quam servat; alia carens. Habens, alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter : carens autem, alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter. » Ex hac divisione Anselmi apparent gradus libertatis, non solum in creaturis respectu Creatoris, sed etiam in creaturis ad invicem relatis. Sumitur enim hæc divisio libertatis secundum id, quod est in ea, positionis : et hoc modo contingit eam secundum plus et mi-

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XIV, c. XIV, n. 20; lib. XV, c. I, n. 1; *in Joan. Evang.* tract. XXIII, n. 6. — [2] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. XIV.

nus in habentibus liberum arbitrium reperiri : et sic procedunt rationes prius adductæ.

Patet igitur ex prædictis responsio ad quæstionem propositam : patet nihilominus responsio ad objecta, quia rationes, quæ probant æqualitatem, arguunt de libero arbitrio penes id, quod dicit privationem; rationes vero ad oppositum, penes id quod dicit positionem : et ideo utræque concedendæ sunt, quia diversis viis verum concludunt.

## QUÆSTIO II.

*An liberum arbitrium sit contingentium, vel necessariorum* [1].

Ad opp. De libero arbitrio in comparatione ad actum; et quæritur utrum sit actuum contingentium et necessariorum, an contingentium tantum. Et quod sit contingentium tantum, videtur per Magistrum, in capite II hujus distinctionis, ubi ait sic : « Hoc autem sciendum, quod liberum arbitrium non refertur ad præsens, vel ad præteritum, sed ad futura contingentia. »

2. Item liberum arbitrium est respectu eorum actuum, qui sunt a nobis, et eorum, de quibus consiliamur : si igitur non consiliamur de necessariis et impossibilibus, sed de contingentibus; et ea, quæ sunt in nobis, possumus facere, et non facere; videtur quod soli actus contingentes ad liberum arbitrium habeant pertinere.

3. Item liberum arbitrium est potestas rationalis : sed potestas rationalis est indifferens ad faciendum et non faciendum : et nihil, quod exit a potentia indifferenter se habente ad hoc, et ad ejus oppositum, est necessarium, sed contingens : ergo, etc.

4. Item necessarium, et voluntarium, ex opposito dividuntur : ergo si actus liberi arbitrii esset necessarius, non esset voluntarius : si ergo omnis actus liberi arbitrii est voluntarius, videtur quod nullus sit necessarius.

Sed Contra per Augustinum, in *Enchiridio* [2] : « Erit homo sic, ut velle male non possit, nec tamen ideo carebit libero arbitrio, » Et paulo post : « Neque autem voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. » Et ex hoc expresse colligitur, quod liberum arbitrium est respectu actus necessarii et immutabilis. Fundam.

Item liberum arbitrium est in Deo, et in angelis, et in hominibus beatis : sed Deus est immutabilis per naturam; angelus vero, et homo beatus, per gloriam : ergo in ipsis liberum arbitrium necessario et immutabiliter in suum actum exit : igitur non solum est respectu actus contingentis, verum etiam necessarii.

Item non est meritum sine actu liberi arbitrii : sed iste, qui fecit bonum, vult se fecisse, et hoc ipso meretur : si igitur hunc fecisse bonum, demonstrato illo qui fecit, est necessarium, liberum arbitrium est respectu actus necessarii, etiam secundum statum meriti.

Item liberum arbitrium est potestas non alligata, eo ipso quod liberum est : si igitur potentia intellectiva, eo ipso quod non est alligata, potest cognoscere necessaria, ergo, cum voluntas vel arbitrii libertas ad nihil astringatur, videtur quod erit respectu actuum necessariorum et contingentium simul.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium, secundum quod liberum, est non modo actuum contingentium, sed necessariorum quoque; secundum vero quod deliberans, est tantum contingentium, qui tamen possunt esse de objectis non tantum contingentibus, sed etiam necessariis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod liberum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXII, memb. 6, art. 2; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXV, q. 1, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXV, q. 1, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XXV, art. 3, q. 1; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XXVI, q. 1, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. VIII. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. CV.

arbitrium dupliciter potest considerari : aut secundum quod liberum, aut secundum quod deliberans. Si loquamur de ipso secundum quod liberum, sic concedo, quod potest esse non solum respectu contingentis, sed etiam necessarii, sicut patet in Deo, et in Christo, et in angelis, et in hominibus beatis. Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis, et immutabilitatis; necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii; necessitas vero immutabilitatis non : pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum; sed quia omne, quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, ut velit se velle illud : et ideo in actu volendi seipsum movet, et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud. Si autem loquamur de libero arbitrio secundum quod deliberans utrum hoc fiat, vel non fiat, sic actus ejus, de quo deliberat, est contingens : nullus enim deliberat de necessario et impossibili : actus tamen ille potest esse circa necessarium, vel circa contingens. In libero enim arbitrio est considerare actum volendi, et ipsum volitum; et in quantum liberum arbitrium est deliberans, necesse est quod contingentia sit circa utrumque istorum, vel circa alterum : circa utrumque, ut cum quis deliberat utrum velit intrare religionem, vel diligere inimicum; circa alterum, ut cum quis deliberat, utrum debeat sibi placere, vel displicere, malum quod fecit, vel utrum debeat consentire, vel dissentire, appetitui naturaliter inserto, utpote appetitui beatitudinis. Sic igitur actus liberi arbitrii deliberantis, quamvis possit esse circa necessarium, semper est contingens; actus vero liberi arbitrii, ut liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessarius in se : et per hoc patet responsio ad propositam quæstione. Patet etiam responsio ad objecta : nam rationes, quæ ostendunt quod liberum arbitrium potest esse respectu actus necessarii, concludunt de libero arbitrio secundum quod liberum est, sicut manifeste apparet pertractanti; auctoritates vero et rationes ad oppositum intelliguntur de libero arbitrio secundum quod deliberans et consilians : aliter non cogunt.

1 et 2. Nam quod primo objicitur de verbo Magistri, planum est quod intelligit de libero arbitrio secundum statum viatoris, sicut Magister in litera seipsum exponit. Similiter quod secundo objicitur, quod liberum arbitrium est eorum, de quibus consiliamur : hoc enim verum est de libero arbitrio, secundum quod tenet rationem deliberantis.

3. Et ad illud quod objicitur, quod rationalis potestas est ad opposita, dicendum quod illud non est verum de omni potestate rationali, sicut jam in sequenti problemate melius patebit : sed hoc est verum de rationali potestate secundum statum mutabilitatis et vertibilitatis, secundum quem statum intelligitur verbum Philosophi.

4. Ad illud quod objicitur, quod necessarium et voluntarium ex opposito dividuntur, dicendum quod verum est secundum quod necessarium dictum est a necessitate coactionis; secundum autem quod necessarium dictum est a necessitate immutabilitatis, non dividitur contra voluntarium, nisi voluntarium dicatur a voluntate deliberante et consiliante : et hoc modo bene concedo quod voluntarium est contingens : et hoc non obviat, sed potius consonat ei, quod dictum est.

## QUÆSTIO III.

*An liberum arbitrium, secundum quod liberum, possit in malum*[1].

De libero arbitrio in comparatione ad objectum; et est quæstio, utrum liberum arbitrium, secundum quod liberum, possit in malum. Et quod sic, videtur. De nullo vitu- Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XIX, art. 8, et q. LXXXII, art. 1; et I-II, q. VI, art. 3 et 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXV, p. II, q. I, art. 3; et *Quolib.* IV, q. ult.; Richardus, II *Sent.*, dist. XXV, art. 4, q. 1; Durandus, II *Sent.*, dist. XXV, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. X.

peratur quis, nec laudatur, nisi de illo, quod est a libero arbitrio, secundum quod liberum : sed de peccato et malo vituperatur quis et punitur : ergo peccatum est a libero arbitrio, secundum quod liberum : ergo liberum arbitrium potest in peccatum, secundum quod liberum, et in malum.

2. Item actus liberi arbitrii, secundum quod liberum, est eligere : sed liberum arbitrium de se, cum est gratia destitutum, habet eligere malum; bonum autem non eligit, nisi per auxilium gratiæ : ergo liberum arbitrium, quantum est de se, plus habet objectum malum, quam bonum.

3. Item potestates rationales sunt ad opposita, secundum quod hujusmodi : sed liberum arbitrium, secundum quod liberum, est potestas rationalis : ergo est ad opposita, quantum est de sui natura : sed non est ad opposita, quæ sunt dulce et amarum, verum et falsum, et similia : ergo ad opposita, quæ sunt bonum et malum : ergo malum est objectum liberi arbitrii, secundum quod liberum.

4. Item liberum arbitrium potest facere malum : aut igitur seipso, aut alio : si alio, quæro mediante quo, et non est dare : tunc enim esset quærere utrum illud esset liberum, aut non : et si non esset liberum, jam in opere suo nec esset laudabile, nec vituperabile, et ita nec peccare posset. Si autem esset liberum, ergo vel erit abire in infinitum, vel est dare quod liberum arbitrium seipso peccet. Si igitur seipso potest in malum, et seipso est liberum, ergo liberum arbitrium, secundum quod liberum, habet pro objecto ipsum malum.

Fundam. Sed contra : Anselmus, *de Libero Arbitrio* : « Quod libertati appositum eam minuit, et separatum auget, non est libertas, nec pars libertatis : » sed potestas peccandi est hujusmodi, ut dicit : et ex hoc concluditur, quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Si igitur malum non est objectum, nisi potestatis peccandi, liberum arbitrium, secundum quod hujusmodi, non habet pro objecto malum.

Item posse peccare plus dicit impotentiam, quam potentiam, et plus dicit defectum, quam complementum : sed liberum arbitrium, secundum quod liberum, est sub Deo potentissimum : ergo liberum arbitrium, secundum quod liberum, non habet objectum malum, sive peccatum.

Item, si malum est objectum liberi arbitrii, secundum quod liberum, ergo, ubicumque est libertas arbitrii, est potestas ad malum : ergo vel in Deo est potestas ad malum, vel in ipso non est liberum arbitrium : quod si utrumque horum est impossibile, et contra Augustinum [2], restat, etc.

Item liberum arbitrium nunquam facit nec appetit malum, nisi sub ratione boni : sed vitium, quia non appetitur nisi sub ratione dulcis, ipsum per se non est appetibile, sed dulce : si ergo malum non appetitur, nisi in quantum apparet bonum, solum bonum est objectum liberi arbitrii.

Item unaquæque potentia est completior, cum conjuncta est suo objecto mediante actu, quam cum non est conjuncta : ergo si malum esset objectum liberi arbitrii, secundum quod liberum, ergo insufficienter diffiniretur ab Anselmo, cum dicitur [3] : « Potestas servandi rectitudinem. » Si tu dicas quod bonum est objectum per se, et malum per accidens, hoc non solvit, quia non sufficienter diffinit medicinam, qui dicit eam esse scientiam sani, nisi addat ejus oppositum, licet medicina sit scientia sani per se, et ægri per accidens.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium secundum se consideratum, prout in Creatore et creatura reperitur, habet pro objecto bonum tantum; sed prout est in creatura, propter defectibilitatem, potest in bonum et in malum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod de libero

[1] Anselm., *de lib. Arbit.*, c. I, quoad sensum. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XXX, n. 3. — [3] Anselm., *de Lib. Arbit.*, c. III et XIII.

arbitrio est loqui dupliciter : aut secundum communem rationem, secundum quam reperitur in Creatore et in creatura : et sic objectum ejus est bonum et æquum; malum vero non est objectum [1], nisi quis dicat hoc esse objectum, quia liberum arbitrium illud respuit et detestatur. Hic autem vocatur objectum illud, quod intendit liberum arbitrium per actum proprium, sive quod efficit. Alio modo contingit loqui de libero arbitrio, secundum quod reperitur in creatura, et sic est loqui de ipso dupliciter : aut in quantum liberum, aut in quantum deficiens : si in quantum liberum, sic natum est exire in actum æquitatis susceptibilem, et æquitate informatum; si autem loquamur de ipso in quantum deficiens, sic liberum arbitrium, quia arbitrium liberum, exit in actum deliberativum; quia deficiens, exit in actum deformatum, et ita in malum. Sic ergo patet quod liberum arbitrium, secundum quod liberum est, habet objectum bonum, et exit in bonum, non in malum, sicut rationes ad secundam partem inductæ ostendunt. Nihilominus tamen in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum, ita quod malitia non est objectum liberi arbitrii, nec a libero arbitrio, secundum quod liberum, sed secundum quod deficiens : actus autem abstractus, cum sit deliberativus, exit a libero arbitrio secundum quod liberum : et per hoc patet responsio ad primum objectum.

1. Quod autem objicitur, solis operibus liberi arbitrii deberi laudem et vituperium, hoc non solum verum est de his, quæ liberum arbitrium respiciunt secundum quod liberum, sed etiam secundum quod defectivum : sic tantum opus ab eo veniens est vituperio dignum ratione deformitatis, quæ non habet causam efficientem, sed deficientem, sicut infra manifestabitur.

2. Ad illud quod objicitur quod liberum arbitrium de se eligit malum, dicendum quod, etsi sufficiat ad eligendum malum, pro eo quod facilius est deficere, quam proficere, non tamen ad illud ordinatur principaliter, quoniam hoc non convenit ei secundum naturæ propriæ complementum, sed potius secundum propriæ naturæ defectum. Præterea, etsi de se eligit malum, nunquam tamen eligit malum, nisi in quantum apparet bonum.

3. Ad illud quod objicitur, quod rationales potestates sunt ad opposita, dicendum quod, etsi hoc verum sit in rationalibus potestatibus defectibilibus et creatis, non tamen verum est in rationalibus potestatibus, in quibus non potest esse defectus. Absit enim quod illud philosophicum verbum sit verum, quo dicitur quod Deus potest prava agere : hoc enim est contra veritatem, et contra Augustinum [2], sicut in libro primo [3] ostensum fuit, et inferius [4] suo loco ostendetur. Quod enim dicuntur rationales potestates esse ad opposita, hoc non est quia sunt rationales, sed quia sunt deficientes, maxime si de eis oppositis intelligatur, quorum unum est privatio alterius, sicut se habent bonum et malum : et ita ex hoc non sequitur quod liberum arbitrium, secundum quod liberum, possit ad malum.

4. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium seipso potest in malum, dicendum quod, etsi seipso possit, non tamen potest seipso sufficiente, sed potius seipso deficiente : seipso enim potest deficere, nec oportet aliquid aliud intervenire ad hoc quod exeat in malum.

## QUÆSTIO IV.

*An liberum arbitrium ab aliquo cogi possit* [5].

De libero arbitrio in comparatione ad alind agens creatum; et est quæstio, utrum liberum arbitrium ab aliquo agente creato Ad opp.

[1] Anselm., ex S. Thom., I, q. LXIII, art. 1. — [2] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. IV. — [3] In lib. I *Sent.*, dist. XLVI. — [4] Dist. XXXVII, art. 2, q. I. — [5] *Cf.* S. Thom., lib. III *contra Gent.*, c. CXLVIII; Scot., II *Sent.*, dist. XXV, q. V; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXV, p. II, q. I, art. 3, dub. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXV, art. 4, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXV, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. XI.

possit cogi. Et quod sic, videtur. Tam Damascenus[1], quam Philosophus, dicunt quod quædam sunt operationes voluntatis partim voluntariæ, partim involuntariæ, et quædam mixtæ ex voluntario et involuntario, sicut jactare merces in mare, et similia. Si igitur involuntarium est illud quod est per violentiam, aliquas operationes exeuntes a libero arbitrio contingit permisceri violentia : ergo si contingit magis et minus permisceri, contingit eas simpliciter esse involuntarias et coactas : ergo liberum arbitrium cogi potest in actione sua.

2. Item major virtus potest inferre violentiam minori : sed quod potest inferre violentiam, potest compellere : ergo minor virtus a majori potest compelli : sed aliqua virtus potentior est in libero arbitrio viatoris, utpote angeli : ergo saltem ab angelo liberum arbitrium nostrum potest cogi.

3. Item, si aliqua virtus potest impediri ab actu suo, potest violentari ; et si sufficienter potest impediri, sufficienter potest violentari : et si sufficienter potest violentari, potest cogi : cum igitur liberum arbitrium ab actu suo et usu impediri possit, sicut patet quod diabolus potest auferre usum liberi arbitrii, et facere hominem furiosum, ergo videtur quod ab eo liberum arbitrium nostrum possit compelli, vel cogi.

4. Item quando radius est junctus aquæ, mota aqua, necesse est moveri radium : sed multo majori vinculo conjungitur anima corpori, quam conjungatur radius aquæ : ergo, moto corpore, necesse est moveri affectus animæ : si igitur aliqua virtus creata potest corpus transmutare, poterit per consequens liberum arbitrium vertere et compellere, ipso nolente.

5. Item, sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet affectus ad bonum : sed intellectus compelli potest ad credendum aliquod verum : ergo et affectus ad amandum bonum : si ergo liberum arbitrium non dicit aliud quam rationem et voluntatem, videtur quod et ipsum compelli possit per actionem alicujus agentis creati.

6. Item agens creatum sua actione potest liberum arbitrium cogere coactione inducente, quæ est dispositio respectu coactionis sufficientis : sed dispositio per frequentem sui iterationem, et intensionem (a), potest fieri necessitas : ergo videtur quod, si voluntas possit cogi coactione inducente, quod processu temporis compelli possit coactione sufficienti per actionem alicujus creaturæ.

Sed contra : Bernardus, *de Libero Arbitrio* : « Voluntas, pro ingenita sui nobilitate, nulla cogitur necessitate. » Si igitur voluntas a nemine potest cogi, et hoc non est ob aliud, nisi propter liberi arbitrii libertatem ; ergo liberum arbitrium a nulla creatura potest cogi. Fundam.

Item si aliqua creatura posset liberum arbitrium hominis cogere, hoc maxime competeret ipsi diabolo, de quo dicitur[2] : *Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari*. Si ergo diabolus liberum arbitrium nostrum non potest cogere, quia tunc faceret nos continue peccare, videtur quod nulla alia creatura possit ipsum cogere.

Item nulla major compulsio potest fieri libero arbitrio hominis, quam per comminationem mortis : sed mortis comminatio ad compellendum liberum arbitrium non sufficit, sicut patet in martyribus sanctis, et aliis : ergo a nulla creatura potest compelli.

Item (b) liberum arbitrium est secundum id quod est supremum in anima, cum ipsius sit regere et movere omnes potentias : sed eo, quod supremum est in anima, solus Deus major est : ergo nulla creatura potest super illud : nulla igitur creatura potest ad hominis liberum arbitrium compellendum.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXIV.— [2] *Job*, XLI, 24.

(a) *Cæt. edit.* intentionem. — (b) *Cæt. edit. add.* si.

CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium, quoad interiorem actum, a creato agente cogi non potest, tametsi induci et impelli possit; at quoad exteriorem actum etiam cogi potest.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod est loqui de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem, et quantum ad actum interiorem, sive quantum ad actum proprium, et quantum ad actum alienum. Si loquamur de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem, sic respectu talium actuum potest intervenire coactio: potest enim quis compelli ut genua coram idolo flectat, et ut manibus propriis thura altaribus imponat, vel incendat. Si autem loquamur quantum ad actum interiorem, qui scilicet est velle, vel eligere, aut consentire; sic respectu talis actus potest liberum arbitrium aliquo modo induci, potest et impediri, sed nullo modo potest compelli. Induci quidem potest, quando amat aliud a se, et quod infra se est. Unde per oblationem alicujus rei amatæ, vel ablationem, potest induci ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasione, per quem modum idololatræ tentabant sanctos martyres consentire in idololatriam, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristia. Ista tamen inductio longe distat a coactione, sicut probat ipse exitus, quia nec blandimentis allici, nec tormentis terreri adeo potuerunt, ut a veritate justitiæ mutarentur: et sic liberum arbitrium induci potest, quia amat aliquid infra se, utpote vitam temporalem, vel aliquid consimile, quod potest agens creatum conferre, vel auferre. Potest etiam impediri propter inclinationem et conjunctionem sui ad corporalem naturam, quæ subest virtuti creaturæ: unde bene posset aliquis alium ita lædere, quod usum liberi arbitrii amitteret, ex hoc tamen liberum arbitrium non cogeret. Coactio enim ponit liberi arbitrii actum et usum; sed ligatio vel impeditio tollit. Et iterum impeditio provenire potest ab inferiori, coactio provenire habet a superiori. Hinc est quod liberum arbitrium, etsi possit induci ab agente creato ratione boni exterioris amati, et possit impediri ratione conjuncti corporis, non potest cogi respectu actus proprii: hanc enim dignitatem habet liberum arbitrium, ut in quantum liberum soli Deo sit subjectum: et quia in quantum liberum nulli agenti creato subest, cum coactio sit a superiori, nullum agens creatum potest ipsum cogere. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium, quod est actio mixta ex voluntario et involuntario, dicendum quod illud intelligitur de actione exteriori, et quantum ad illam potest intervenire coactio. Præterea intelligitur ibi de involuntario, prout dicitur involuntarium per violentiam, non, inquam, per violentiam coactionis sufficientis, sed solum inducentis.

2. Ad illud quod objicitur, quod major virtus potest violentare minorem, jam patet responsio, quia quantum ad libertatis dignitatem, sicut ostensum fuit in primo problemate, omnes creaturæ rationales habent æqualitatem; nec una nata est secundum istam proprietatem in alteram agere, et propter hoc nec alteram violentare, nec cogere. Cum enim dicitur quod major virtus potest violentare minorem, hoc veritatem habet, si, secundum quod major est, nata sit agere in minorem.

3. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium potest in sua actione impediri; dicendum quod verum est: tamen ex hoc non sequitur, quod possit cogi. Impedimentum enim privat actum libertatis: sed coactio ponit actum liberi arbitrii, et simul cum hoc ponit quod non sit libertatis: et ista sunt incompossibilia, sicut si poneretur aliquis actus esse voluntatis, et non esse voluntarius, ut melius videbitur infra: et ideo ratio illa non cogit.

4. Ad illud quod objicitur, quod aqua

mota, necessario movetur radius ei conjunctus; dicendum quod non est simile, pro eo quod radii multiplicatio est naturalis, nec potest lux seipsam non multiplicare, cum invenit materiam sibi aptam : et sicut multiplicatio radii est naturalis, ita et reflectio (*a*) ejus est naturalis, et repercussio : et propterea cum aqua movetur, alio modo suscipitur radius : ideo necesse est ipsum alio modo reflecti. Liberum autem arbitrium præest corpori, cum in suum actum voluntarie exit, et seipso est proprii actus variatio, non ex hoc quod aliqua sit mutatio in corpore conjuncto.

5. Ad illud quod objicitur de comparatione intellectus ad verum, et affectus ad bonum, dicendum quod, etsi aliquo modo sit comparatio consimilis, non tamen est omnimoda similitudo : quoniam, sicut ostensum fuit supra, libertas arbitrii plus se tenet ex parte motivæ, quam cognitivæ : et ideo coactio plus repugnat affectioni, quam repugnet cognitioni : et propterea non sequitur quod, si intellectus potest cogi, quod et affectus.

6. Ad illud quod objicitur, quod potest induci, etc.; dicendum quod, etsi inductio videatur esse quædam coactio, maxime secundum humana jura, quæ dicunt illud, quod sit causa metus, non esse habendum ratum, maxime de eo metu qui potest cadere in constantem virum, pro eo quod considerant exteriora opera; secundum veritatem tamen ista inductio stat cum libertate voluntatis, nec ei repugnat in aliquo, sed potius repugnat plenitudini amoris et voluntatis. Non enim ita plene vult aliquis, quando vult ex inductione, sicut quando vult absolute, sicut patet de jactatione mercium in mare : nihilominus tamen salvatur ibi ratio libertatis et voluntatis; unde talis metus apud Deum non excusat a culpa, sicut aperte patet in negatione a Petro facta : et propterea non sequitur, quod si possit a creatura induci, quod possit cogi. Nec valet quod objicitur de dispositione quæ habet fieri necessitas per iterationem : hoc enim verum est respectu virtutis naturalis, et actus, qui determinatur ad unam differentiam contrarietatis; non autem verum est respectu voluntatis, quæ absoluta est, et quantum est de se, vertibilis est. Præterea illud locum habet in eo genere dispositionis, quæ est ejusdem generis et proprietatis, ut est dispositio proxima et remota : sic autem non est in proposito, ut ostensum est supra : et sic patent objecta.

## QUÆSTIO V.

*An liberum arbitrium a Deo cogi possit* [1].

De libero arbitrio in comparatione ad movens primum, scilicet ad ipsum Deum; et est quæstio, utrum liberum arbitrium possit a Deo cogi. Et quod sic, videtur [2]. *Exi in vias, et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Si ergo in domum Dei non contingit intrare, nisi per usum liberi arbitrii, et Dominus intrare compellit, videtur quod liberum arbitrium cogit. Ad opp.

2. Item [3] : *Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit illum.* Sed ad Christum non itur nisi per liberi arbitrii bonum actum : si igitur liberum arbitrium non venit ad Filium, nisi trahatur a Patre, et tractus est motus violentus, sicut dicit Philosophus, liberum arbitrium a Deo violentatur et cogitur.

3 Item [4] : *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ego si liberum arbitrium inclinatur ad unam partem contradictionis, quantumcumque ad illam inclinetur, Deus potest perfecte facere quod velit oppositum : ergo potest cogere liberum arbitrium ad volendum.

4. Item omnis creatura est in perfecta

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XIX, art. 8; et I-II, q. X, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXV, p. II, q. I, art. 3, dub. 1; Richard., II *Sent.*, art. 4, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXV, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXV, q. XI. — [2] *Luc.*, XIV, 21. — [3] *Joan.*, VI, 44. — [4] *Prov.*, XXI, 1.

(*a*) *Cæt. edit.* reflexio.

obedientia respectu Creatoris : ergo, si liberum arbitrium aliquid creatum a Deo est, necesse est ipsum esse in perfecta obedientia respectu Dei : ergo, si aliqua virtus potest a Deo compelli, potest et virtus liberi arbitrii : sed Deus de aliis creaturis potest facere contra propriam naturam : ergo et de libero arbitrio potest facere contra propriam libertatem : ergo potest ipsum compellere.

5. Item plus potest facere liberum arbitrium divinum super humanum, quam possit liberum arbitrium humanum super aliquod brutum : sed homo potest aliquod brutum cogere ad aliquam operationem inferendo sibi violentiam : ergo multo fortius virtus increata potest cogere voluntatem nostram.

Fundam. Sed contra per Augustinum *super Genesim ad litteram:* « Tam non potest Deus facere contra naturam, quam bonam instituit, quam non potest facere contra voluntatem suam. » Si igitur Deus voluntarie liberum arbitrium dedit homini, impossibile est eum de libero arbitrio facere contra inditam sibi libertatem : sed si ipsum cogeret, contra ejus libertatem faceret : ergo liberum arbitrium cogi a Deo est impossibile.

Item Augustinus, *de Civitate Dei*[1]: « Illud est unicuique rei naturale, quod de ipsa facere disposuerit omnipotentis voluntas. » Ergo si nullum naturale est per violentiam, nihil quod facit Deus est violentum : si igitur omnis coactio est per violentiam, quidquid Deus de libero arbitrio faciat, nulla potest sibi a Deo inferri violentia, ac per hoc nulla coactio.

Item voluntas hoc ipso libere vult, quia, cum vult, vult se velle, et seipsam movet : sed impossibile est voluntatem aliquid velle plene, quin illud sit a voluntate seipsa movente, et quin voluntas velit se velle : ergo impossibile est liberum arbitrium cogi non solum ab aliquo creato, verum etiam nec a Deo.

Item nihil aliud est dicere aliquem facere aliquid ex coactione, quam quod faciat illud invitus : ergo liberum arbitrium vel voluntatem cogi ad actum proprium non est aliud, quam (*a*) quod voluntas aliquid velit invita : sed si est in vita, respectu alicujus illud non vult : ergo voluntatem cogere nihil aliud est facere, nisi facere voluntatem simul et semel velle et nolle : si igitur duo contradictoria simul esse non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentiæ, patet, etc.

Item tunc aliqua virtus cogitur, quando ad oppositum suæ inclinationis movetur : sed liberum arbitrium, eo ipso quod liberum, ita natum est inclinari ad unum oppositum, sicut et ad reliquum : ergo libertas ejus salvatur in inclinatione ad utrumque oppositum, sive ad hoc inclinetur, sive ad illud : si ergo coactio excludit libertatem, et libertas non excluditur, ad quocumque inclinetur ; igitur ex nulla inclinatione cogi potest liberum arbitrium : sed non est alius modus ipsum cogendi, nisi inclinando ipsum ad aliquod volitum : ergo impossibile est ipsum cogi, nec per movens creatum, nec per agens primum.

CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium potest Deus tollere, et amovere libertatem, inducendo coactionem ; sed, stante libero arbitrio in nobis, Deus non potest ipsum cogere.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quæritur utrum liberum arbitrium possit cogi a Deo, dicendum quod illud potest intelligi dupliciter : aut ita, quod intelligatur quod possit auferre libertatem, et auferendo libertatem, superinducere coactionem : et hoc modo nulli dubium esse debet, quin Deus possit hoc facere, quantum est de immensitate suæ potentiæ; alio modo, ut intelligatur quod Deus cogat liberum arbitrium salva proprietate libertatis, et ejus natura : et hoc modo non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile, pro eo quod implicat in se duo contradictorie opposita. Ex hoc enim quod

[1] Aug., *de Civ. Dei,* lib. XXI, c. VIII.
(*a*) *Al. deest.* quam.

liberum arbitrium est, si aliquid vult, libere vult; et ex hoc quod voluntarium est, si aliquid vult, voluntarie vult, et seipso movente vult. Ex hoc autem, quod cogitur, si aliquid vult, serviliter vult: et si quid vult, invite vult; et si aliquid vult, ab alio vult: quia violentum est, cujus principium est extra, nihil conferente vim passo[1]: ergo liberum arbitrium cogi non est aliud, quam actum liberi arbitrii simul et semel esse liberum et servilem, esse voluntarium et non voluntarium, esse a se et non a se. Si igitur impossibile est quod claudat in se utramque partem contradictionis, et non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentiæ, quia illud posse non est posse, sicut in primo libro ostensum est; planum est quod liberum arbitrium, secundum hunc modum intelligendi, a Deo cogi est impossibile. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

Ad intelligentiam autem rationum ad oppositum adductarum, notandum est quod differt dicere voluntatem induci, et voluntatem mutari, et voluntatem cogi. Tunc enim induci dicitur, quando aliqua persuasio fit, qua disponitur ut ad aliquod appetibile inclinetur: quæ si valde intensa sit, nomen coactionis sortitur, quamvis non sit vera coactio, sicut supra ostensum est. Tunc autem voluntas mutatur, quando, ipsa volente unum, potenti virtute affectio immittitur ei ad contrarium, et de volente fit nolens, ita quod una affectio expellitur, et contraria inducitur, sicut patet cum Deus, de amatore temporalium, facit temporalium contemptorem: et hæc dicitur esse quædam compulsio et tractio divina, ut voluntas ab eo separetur, cui per amoris glutinum fortiter jungebatur. Tunc autem voluntas dicitur cogi, quando intelligitur ipsam invitam aliquid velle, et repugnante actu voluntatis deliberativæ, aliena virtute movente, et repugnantia manente, ad idem aliquid volendo inclinari: et hæc duo opposita implicat, sicut ostensum est. Voluntas igitur induci potest ab agente creato; mutari vero ab alio non potest, nisi ab agente increato; cogi vero ab aliquo non potest. Et pro tanto dicit Bernardus quod libertas voluntatis est ita plena suo modo in creatura, sicut in Creatore; et quod in omnibus reperitur æqualiter. Hoc enim, sicut supra explicatum fuit, intelligitur quantum ad coactionis privationem: et per hoc manifesta est responsio ad auctoritates et rationes.

1, 2 et 3. Quod enim dicitur in Scriptura, Deum voluntatem hominis compellere, et voluntatem hominis trahere, et voluntatem hominis ad quodcumque voluerit inclinare, sicut ostendunt illæ tres primæ auctoritates; hoc intelligitur non quia voluntatem cogat, sed quia voluntatem creatam non solum inducit, sicut agens creatum, verum etiam immutat, immittendo affectiones varias: in qua immissione non est coactio, pro eo quod ita voluntarie volo illud, quod Deus immittit, sicut illud quod ex meipso volo: et si aliquid volo, volens volo, non invitus, et ita in volendo ad nihil compellor.

4. Ad illud quod objicitur de perfecta obedientia creaturæ, dicendum quod ex hac ratione potius potest concludi oppositum, quam propositum. Quia enim ibi est obedientiæ perfectio, et liberum arbitrium respectu Dei, ad omne quod Deus voluerit, sic habet moveri, sicut pila ad omnem partem; ideo quidquid de ipso, vel circa ipsum, faciat, non compellit, nec violentat, nec etiam alicui creaturæ violentiam inducit, quantum ad illam potentiam obedientiæ: quantum autem ad potentiam specialis naturæ, bene aliquando alicui infert violentiam in miraculorum operationem: sed talis violentia infertur virtuti naturali, non voluntati, quia virtus naturalis sic est determinata ad unum, ut, si trahatur ad oppositum, hoc est per violentiam. Voluntas vero vertibilis est ad utrumque oppositum, sicut et rota et pila habent vertibilitatem ad motum.

[1] Arist., *Ethic.* lib. VI, c. I; *Magn. Moral.* lib. I, c. III.

5. Ad illud quod objicitur, quod plus potest liberum arbitrium divinum super hominem, quam humanum, etc.; dicendum quod verum est in his, quæ posse est potentiæ: posse autem cogere brutum hoc est potentiæ: sed posse cogere liberum arbitrium manens liberum, hoc est inordinationis et impotentiæ, sicut prius ostensum est. Coactio enim non sic repugnat naturæ brutali, sicut repugnat libertati arbitrii : et propterea illa objectio non concludit.

## QUÆSTIO VI.

*An liberum arbitrium ex ineptitudine ligari habeat quantum ad usum* [1].

Fundam. De libero arbitrio in comparatione ad corpus conjunctum; et est quæstio utrum propter ineptitudinem corporis ligari habeat quantum ad usum. Et quod sic, videtur. Bernardus, *de Libero Arbitrio* : « Vesanis, et infantibus, et dormientibus, nihil, quod agant, imputatur. ». Sed hoc non est, nisi quia carent usu liberi arbitrii : et hoc non est nisi propter aliquod impedimentum a parte corporis : ergo, etc.

Item hoc ipsum videtur exemplo, quia vir castus et sanctus, cujus castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliæ : ergo in somnis ligatur actus liberi arbitrii : sed hoc non est nisi per lassitudinem et ineptitudinem ex parte corporis : ergo, etc.

Item, deficiente priori, deficit id quod posterius est : si ergo impeditur aliquis actus, qui præambulus est ad usum liberi arbitrii, per ineptitudinem corporis, necesse est et usum liberi arbitrii impediri : sed actus præambulus ad liberum arbitrium est operatio intellectus, quæ per ineptitudinem corporis impeditur, sicut patet in dormientibus et phreneticis : et Philosophus dicit [2], quod intellectus corrumpitur quodam interius corrupto, et hoc docet ipsa experientia : ergo, etc.

Item, sicut homo lassatur in sentiendo, ita etiam lassatur in cogitando et in meditando : sed quia corpus lassatur in sentiendo, ideo indiget quiete somni, in quo impeditur ab operationibus sensuum : ergo pari ratione necesse est liberum arbitrium propter lassitudinem corporis ab actu et usu proprio impediri.

Sed contra : 1. Refert historia [3], quod Dominus in somnis apparuit Salomoni, et merito petitionis quam fecit, Dominus dedit ei sapientiam multam nimis : si ergo mereri aliquid apud Deum, et sapientiam suscipere, hoc est usus liberi arbitrii in somnis, videtur quod propter lassitudinem et ineptitudinem corporis, et quietem in somnis, liberum arbitrium ab actu suo non habeat impediri. Ad opp.

2. Item Gregorius, super illud Job [4] : *Terrebis me per somnia*, loquens de nocturnis illusionibus [5] : « Hæc malignos spiritus agere superna dispensatio benigne permittit in electorum cordibus, ne ipse saltem a passionis præmio somnus vacet. » Ergo contingit in somnis mereri : ergo propter ineptitudinem corporis liberum arbitrium non amittit usum proprium.

3. Item anima, quantum ad propriam operationem intellectus, suo (*a*) libero arbitrio nullius partis corporis est actus, nec illam operationem exercet per aliquod organum : ergo quantumcumque corporale organum vel lædatur, vel fiat ineptum, liberum arbitrium non perdet usum suum.

4. Item, quanto magis anima recolligitur ab exterioribus ad interiora, tanto magis viget operatio interior : sed cum ligantur organa sensuum exteriorum, recolliguntur vires animæ ab exterioribus ad interiora : ergo tunc magis debet vigere operatio interior : sed penes hanc attenditur liberi arbitrii usus : ergo quando corpus efficitur ad sentiendum ineptum, utpote per somnum, liberum arbitrium tunc debet habere potissime usum proprium.

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. xxv, art. 5, q. i; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xxv, q. xii. — [2] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 66. — [3] III *Reg.*, iii, 5. — [4] *Job*, vii, 14. — [5] Greg., *Moral.* lib. VIII, c. xviii. (*a*) *Edit. Ven. sine.*

5. Item videre futura, hoc est rationis maxime elevatæ : sed in somnis potissime fit revelatio et prævisio futurorum : ergo potissimus actus rationis viget in somnis, dum est ineptitudo ex parte corporis, pari ratione et usus liberi arbitrii.

6. Item multo magis pendet ex corpore vis phantastica et imaginativa, quam rationalis virtus et intellectiva : ergo, si propter ineptitudinem a parte corporis, quæ quidem est in phreneticis, vel etiam in somnis, non impeditur operatio phantastica, imo etiam viget, videtur quod non debeat impediri operatio intellectiva. Est igitur quæstio, cum operatio liberi arbitrii, vel etiam intellectus, nullo modo pendeat ex corpore, unde est hoc, quod impeditur et ligatur propter aliquam ineptitudinem factam circa corporale organum? Et iterum, si impeditur, cum minus pendeat ex corpore, quam virtus phantastica, unde hoc est, quod magis perdit usum suum ratio in somnis, quam phantastica, vel imaginatio? Et iterum, cum ratio, quantum ad actum liberi arbitrii, maxime sit potens et libera, unde hoc est, quod propter ineptitudinem ex parte corporis facilius tollitur usus liberi arbitrii, quam aliquis actus rationis? In somnis enim homo aliquos habet rationales motus, et in furiosis similiter hoc videmus, quia multa dicunt quæ non possent dicere, nisi rationem haberent, cum ad interrogata respondent : in neutris tamen dicitur usus liberi arbitrii esse. Omnia hæc difficilem faciunt quæstionem.

## CONCLUSIO.

*Liberum arbitrium, propter corporis ineptitudinem, quoad usum potest impediri, veluti in furiosis et dormientibus contingit : cujus ratio est unio animæ et corporis ad unius tertii constitutionem, quod est unum per essentiam, et cui debetur propria operatio secundum quod unum, quæ est intelligere, cujus plena potestas est usus liberi arbitrii.*

Resp. ad Arg., quod etsi ad hanc quæstionem facile sit respondere, cum quæritur utrum liberum arbitrium ligetur per corporis ineptitudinem quantum ad usum, quoniam ipsa experientia hoc plane docet et manifestat, quod ligatur in parvulis, et dormientibus, et furiosis; ad illam tamen quæstionem, quæ hanc subsequitur, videlicet quare ligatur liberum arbitrium ex corporis ineptitudine, cum non sit potentia alligata organo, valde difficile est respondere, et ejus assignare causam. Intelligendum tamen est, quod est quadruplex modus satisfaciendi huic quæstioni : quidam enim dicere voluerunt, quod usus rationis, vel etiam liberum arbitrium impeditur et ligatur ex corporis ineptitudine propter animæ conversionem; quidam vero, propter obsequii corporalis privationem; tertius vero modus dicendi est, quod propter operationis rationalis quamdam communicationem; quartus autem modus dicendi est, propter corporis et animæ unionem ad tertii constitutionem. Primo, propter Opin. 1.
conversionem dixerunt aliqui animam impediri ab actu rationis, existente ineptitudine ex parte corporis. Aut enim est corpus ineptum ex aliqua læsione interiori, sicut est in furiosis et phreneticis, et tunc anima cessa ab operatione intelligendi propter hoc, quod nimia compassione convertitur ad corpus ratione nobilis organi læsi; aut est ineptum imperfectione quæ est in membris et organis, sicut est in parvulis, et tunc anima adeo est intenta gubernationi corporis, et rebus quas per sensum corporis percipit, quod quasi obliviscitur sui : et ideo ex nimia conversione ad corpus suum, quæ est ex organorum læsione, sive ex imperfectione, contingit usum rationis et liberi arbitrii impediri. Sed hic modus dicendi non plene satisfacit : Improb.
videmus enim quod vehemens dolor ex parte corporis in extremitatibus factus rationis usum non impedit; et tamen anima illum dolorem multum refugit. Item in somnis non magis convertitur ad corporalia, quam in vigilia : si ergo conversio, quæ est in vigilia, usum rationis non tollit, pari ratione videtur, quod nec conversio, quæ est in somnis, circa regimen corporis. Et ideo est secundus Opin. 2.

modus dicendi, videlicet quod liberum arbitrium a proprio usu habet impediri propter privationem obsequii corporalis : etsi enim operatio intellectus non fiat per organum, nihilominus virtutes sensitivæ ipsi intellectivæ faciunt aliquod obsequium ad hoc, quod exerceat suum actum. Dupliciter enim obsequitur vis phantastica intellectui in actu intelligendi : in hoc videlicet, quod offert phantasmata intellectui possibili, sicut objectum offert speciem oculo; et in hoc etiam quod intellectus excitari habet ab inferiori, quamdiu est conjunctus corpori : et ideo quando læsio est et ineptitudo ex parte organi potentiæ sensitivæ, et fit perturbatio phantasmatum, impeditur usus liberi arbitrii et intellectus propter hoc, quod aufertur sibi debitum obsequium, sicut oculus meus potest impediri ab actu videndi propter obscurationem aliquam factam in re visibili, quæ habet mihi offerre speciem, et visum meum excitare. Sed iste modus dicendi adhuc non plene satisfacit, pro eo quod nos videmus operationem intellectus impediri, non facto impedimento in opere interioris virtutis sensitivæ, utpote imaginationis, seu imaginativæ, et phantasiæ. Et iterum cum intellectus et memoria intellectualis aliquas species in se habeat abstractas, quas in se et penes se conservat, quas anima secum trahit, cum a corpore separatur, videtur quod, omni obsequio phantasiæ et phantasmatum circumscripto, intellectus usum habere debeat respectu eorum, quorum habet in se habitum : et hoc plane falsum est, quia homo impeditur a consideratione eorum, quæ novit, sicut ab inquisitione eorum quæ non novit. Et propterea est tertius modus dicendi, quod operatio liberi arbitrii et rationis ex corporis ineptitudine habet impediri propter quamdam communicationem operationis. Communicat autem quodam modo potentia intellectiva operationem suam corpori conjuncto, cum communicet ei esse, et ex eis fiat unum per essentiam, non solum in quantum anima est vegetabilis et sensibilis, sed etiam in quantum rationalis. Anima enim rationalis adveniens corpori humano, sicut ex sua unione facit ipsum esse animal et animatum, ita facit esse hominem : et ideo sicut aliquam operationem communicat corpori in quantum facit vivum, et in quantum facit animal, sic etiam communicat aliquam in quantum facit hominem, licet non omnino uniformiter. Differenti enim modo communicat anima corpori, quæ respiciunt potentiam vegetativam, et sensitivam, et operationes potentiæ intellectivæ. Nam opera sensitivæ et vegetativæ sic communicat corpori, ut sint (*a*) in corpore et per corpus; sic etiam in corpore, ut non sine corpore : non enim nutrit anima nisi mediante organo corporeo, nec nutrit nisi quamdiu est in corpore. Intelligere autem sic communicat anima corpori, ut sic intelligat cum corpore aliquo modo agente, ut tamen non intelligat per corpus; sic intelligat etiam in corpore, ut tamen etiam intelligat cum est separata a corpore. Quia vero, dum est in corpore, communicat ei rationalem operationem; ideo, facta inordinatione ex parte corporis, habet illa operatio impediri. Sed iste modus dicendi calumniam habet in hoc quod dicit, quod operatio intellectus aliquo modo communicatur corpori, cum non videatur verum, et Philosophus contradicere videatur, *de Generatione animalium*, ubi dicit [1] quod intellectus est ab extrinseco propter hoc, quod nullo modo est immixtus corpori; et hoc ipsum dicit in tertio *de Anima*. Et iterum, etsi concedatur quod homo intelligat, nullo tamen modo conceditur, nec de toto corpore, nec de parte corporis, quod intelligat. Unde videtur quod hoc dicatur de toto conjuncto ratione partis, scilicet animæ, sicut cum dicitur : « Homo est albus, » hoc dicitur solum ratione corporis. Et propterea est quartus modus dicendi, quod scilicet operatio animæ in corpore impediri habet propter corporis ineptitudinem. Et hujus ratio est unio animæ et corporis ad unius

Improb. (left margin, beside "tare. Sed iste modus dicendi")
Opin. 3. (left margin, beside "inquisitione eorum")
Improb. (right margin, beside "corporis, habet illa operatio")
Opin. 4. (right margin, beside "dicitur solum ratione corporis")

[1] Arist., *de Generat. animal.*, lib. II, c. III, cont. 4 et 5.— (*a*) *Edit. Ven.* sit.

tertii constitutionem, quod est unum per essentiam, et cui debetur propria operatio secundum quod est unum. Hæc autem operatio non est vivere tantum, nec sentire, sive movere, sed ratiocinari et intelligere. Et propter ipsam unionem non tantum pendet anima ex corpore quantum ad actum sentiendi, sed etiam aliquo modo quantum ad actum intelligendi, quandiu est in corpore; sed longe aliter et aliter. Nam quantum ad actus vegetandi et sentiendi sic pendet, ut nullo modo possit eos exercere sine corpore; non autem sic de actu intelligendi. Sic etiam pendet, ut illos actus exerceat per corpus et per organum corporeum; non sic est de actu intelligendi : et ideo actum sentiendi dicitur communicare anima corpori. Unde non absurde omnino dicitur : « Oculus videt; » non sic autem dicitur de actu intelligendi. Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus, quia cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et judicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed judicium est a virtute; et in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiæ : et operationem hanc potest habere, cum est separata a corpore; quandiu autem est in corpore, non omnino intelligit præter corpus. Sicut enim esse animæ in corpore aliquo modo pendet ex corpore, quamvis non pendeat esse ipsius animæ in se; ideo ad hoc quod anima sit in corpore, necesse est corpus debite complexionatum esse, et ad illius complexionis corruptionem contingit animam non amplius esse in corpore : sic quandiu anima est in corpore, intelligere suum non est sine corpore, et sine aliqua dispositione ex parte corporis, cujus actualitas conveniat actui intelligendi, sicut congrua dispositio correspondebat existentiæ animæ in corpore, et perfectioni ejusdem. Illa autem actualitas attenditur secundum illud quod est supremum in corpore, et quantum ad nobilissimos spiritus, qui locum habent in nobilissimis organis corporis. Et quoniam, cum aliquid aufertur ab aliquo, prius aufertur ab eo illud, quod est in eo excellentissimum; et cum aliqua virtus debilitatur, prius aufertur ab ea summum, quam illud quod est citra summum : hinc est, quod in læsione corporis citius tollitur illud secundum quod conformabatur operationi intellectivæ, quam illud secundum quod conformatur operationi sensitivæ : et ideo fumositates ascendentes ad cerebrum, quæ perturbant spiritus in somnis, vel in pueris, vel in phreneticis, vel quæcumque alia læsio organorum in quibus resident spiritus subtilissimi et nobilissimi corporales, facilius impedit usum rationis, quam imaginationis. Et sic patet ratio, quare impeditur ex ineptitudine corporis rationis usus, et quare impeditur magis, quam usus inferioris virtutis. Ex hac eadem ratione colligitur quare magis impeditur ratio quantum ad usum liberi arbitrii, quam quantum ad alios actus rationales, quos in somnis et in furiosis aliquando dignoscitur habere : actus enim liberi arbitrii respicit potentiam rationalem, prout est in omnimoda et plena libertate : liberum enim arbitrium dicit dominium potentiæ respectu actus, sicut supra determinatum est : et quoniam, cum impeditur aliqua virtus operativa, primo aufertur ei actus ille qui ei incrat secundum suam plenitudinem, sicut patet, cum aliquis infirmatur in pede, facilius ei aufertur potentia velociter currendi, quam potentia ambulandi, sive facilius impeditur hic actus; quam ille ; sic et in proposito, facilius et frequentius contingit auferri usum libertatis, quam quemcumque actum potentiæ intelligendi. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod liberum arbitrium ex ineptitudine ex parte corporis habet impediri quantum ad suum usum, sicut impeditur in infantibus, et furiosis, et dormientibus.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium de petitione Salomonis, quæ fuit in

somnis, dicendum quod illud fuit aut gratiæ specialis et privilegii, non legis communis, quod in somnis potuit mereri, et dignus fuit exaudiri. Aut certe hoc dicitur, non quia Deo, dormiendo, placuerit, sed quia ante, vigilando et præcogitando illud, Deo placuit, et quod in vigilia placuerat, Dominus per revelationem manifestare voluit in somnis : frequentius enim in somnis, quam in vigilia, apparere consuevit.

2. Et per hoc patet responsio ad sequens verbum Gregorii. Quod enim dicit, sanctos viros in somnis mereri, hoc dictum est, quia occasione sumpta ab eo, quod patiuntur in somnis, postmodum merentur in vigilia; sicut vir peccator demereri dicitur in pollutione nocturna, quam sua cogitatione provocavit, vel de cujus recordatione postmodum delectatur.

3. Ad illud quod objicitur, quod anima secundum operationem intellectivam non est actus alicujus partis corporis, jam patet responsio ex prædictis : quamvis enim non operetur per organum corporale, nihilominus tamen ad hoc, quod anima operetur in corpore, necesse est corpus secundum nobiles spiritus et nobilia organa in debita actualitate et dispositione esse, sicut prius ostensum est. Et quoniam hæc dispositio tollitur per corporis ineptitudinem; ideo, per consequens, actus rationis et usus liberi arbitrii impeditur.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima in somnis revocatur ad interiora; dicendum quod verum est, sed non quantum ad omnes operationes interiores, sed quantum ad operationes naturales. Nam somnus est quies virtutum animalium cum intentione naturalium : et ideo non sequitur, quod usus rationis, vel liberi arbitrii in somnis intendatur, cum hæc potius contineantur sub viribus animalibus, quam naturalibus.

5. Ad illud quod objicitur, quod in somnis anima videt futura, dicendum quod, sicut determinatum est supra, distinctione septima, in somnis non est prævisio futurorum, *nisi visitatio emittatur ab Altissimo*, sicut dicitur *Ecclesiastici* trigesimo (a) quarto [1]. Magis autem Dominus visitat in somnis, quam in vigilia, in revelando futura : tum propter hoc, quod anima in vigilia est dispersa ad exteriora sensibilia comprehendenda; tum quia etiam Dominus, qui posuit tenebras latibulum suum, ad sui ipsius occultationem, magis vult in somnis, quam in vigilia, revelationes emittere; tum quia etiam magis in somnis agitur homo, quam agat, et in revelatione divina plus se habet homo per modum suscipientis, quam agentis; tum quia etiam in somnis medium tenet homo inter mortuum et viventem, et ita quodam modo a vita hujusmodi recedit, de qua Dominus dicit [2] : *Non videbit me homo, et vivet.* Ex hoc ergo non potest concludi quod usus liberi arbitrii sit in somnis, quamvis ibi contingat revelationes fieri : quoniam in somnis magis agitur anima, quam agat; sed in usu liberi arbitrii magis agit, quam agatur.

6. Ad illud quod objicitur, quod vis phantastica non impeditur in somnis; dicendum quod, etsi videatur phantasia magis in somnis, quam in vigilia vigere, nihilominus tamen aliquo modo impediri habet. Potentior est enim homo in vigilia ad imaginandum omne quod vult, quam in somnis, licet motus imaginativæ non ita appareat in vigilia propter conversionem animæ ad exteriora, et in somnis medii motus sentiantur propter animæ quietationem. Et si objicias, quod non sic impedit, quin aliquo modo habeat usum suum phantasia, ergo nec debet impediri superior potentia; jam patet responsio ex his, quæ supra dicta sunt : facilius enim aufertur omnis potentia in somno, quam citra somnum. Et præterea in somnis plus quietantur virtutes animales, quam natura-

[1] *Eccli.*, XXXIV, 6. — [2] *Exod.*, XIII, 20.

(a) *Cæt edit.* decimo.

les : motus autem et decursus illorum phantasmatum naturalis est : et ideo non sic impeditur usus phantasiæ, sicut usus potentiæ intellectivæ. Ad quæstiones autem, quæ sequuntur, plana est responsio ex his quæ prædicta sunt.

# DISTINCTIO XXVI

DE LIBERO ARBITRIO COMPARATO AD AUXILIUM GRATIÆ, DETERMINANS QUANTUM POSSIT LIBERUM ARBITRIUM CUM GRATIA.

Hæc est gratia operans et cooperans : Operans enim gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum : gratia cooperans adjuvat ne frustra velit. Unde Augustinus, in libro *de Gratia et Libero Arbitrio* [1] : « Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit : quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, (*a*) operatur : cum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis *(b)* cooperatur : et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. » Ecce his verbis satis aperitur quæ sit operans gratia, et quæ cooperans. Operans enim gratia est, quæ prævenit voluntatem bonam ; ea enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus, *contra Julianum hæreticum,* qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait [2] : « Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, cum ait [3] : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Hæc si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntati humanæ. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit : sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et [4] *a Domino gressus hominis diriguntur.* Ideoque congrue ait : *Non est voluntis, neque currentis, sed miserentis Dei* [5] : non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait [6]: *Non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Non ideo dicit, quia nihil boni agebat; sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. » His testimoniis aperte insinuatur quod voluntas hominis gratia Dei prævenitur atque præparatur ut fiat bona, non ut fiat voluntas ; quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.

De gratia operante et cooperante, quid videlicet sit, et qualiter se habeat ad voluntatem et ad merita.

Voluntatem ipsam Augustinus in libro *de Duabus Animabus*, ita definit [7] : « Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum (*c*), vel adipiscendum. » Hæc autem ut non amittat (*d*) malum, et adipiscatur bonum, prævenitur et præparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit [8] : *Non est volentis, neque currentis; sed Dei miserentis* : et non e, converso : Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis. Nam [9]

Quid sit voluntas.

[1] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. XVII, n. 33. — [2] Id., *cont. Julian.*, *Imperf. op.* lib. I, c. XLI. — [3] *Rom.*, IX, 16. — [4] *Ps.* XXXVI, 23. — [5] Aug., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, c. X, n. 36. — [6] I *Cor.*, XV, 10. — [7] Aug., *de Duab. Anim.*, c. X, n. 14. — [8] *Rom.*, IX, 16. — [9] Aug., *Enchirid.*, c. XXXII, n. 9.

(*a*) *Suppl.* sine nobis. — (*b*) *Suppl.* cum. — (*c*) *Forsitan leg.* admittendum. — (*d*) *Item* admitat.

« si, ut quibusdam placuit, quod dictum est ita accipiatur, *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, tanquam diceretur : « Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei ; » contra dicitur : Non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac per hoc si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam a contrario recte dicitur : Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, cum id misericordia Dei sola non impleat ? Homo enim credere, sperare, diligere non poterit, nisi velit, nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo, ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam prævenit, et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam ; nolentem prævenit, ut velit ; volentem subsequitur, ne frustra velit. » Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur, quod voluntas hominis præparatur, et prævenitur gratia Dei, ut velit bonum, et adjuvatur ne frustra velit.

Quod bona voluntas comitatur gratiam.

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus, ad Bonifacium Papam scribens contra Pelagianos, inquit [1] : « Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente ; pedissequa, non prævia. » Ecce hic aperte habes, quod gratia prævenit bonæ voluntatis meritum, et ipsa bona voluntas pedissequa est gratiæ, non prævia.

Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet fides cum dilectione.

Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoque Augustinus, in eodem tractans quo modo justificati sumus ex fide, et tamen gratis, utrumque enim dicit Apostolus, qui dicit [2] : *Justificati ex fide,* alibi ait [3] : *Justificati gratis per gratiam* [4] : « Hoc enim ideo dixit, ne fides ipsa superba sit ; ne dicat sibi : Si ex fide justificati, quo modo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat homo ista fidelis, quia cum dixerit : Habeo fidem ut merear justificationem, respondetur ei [5] : *Quid habes, quod non accepisti* ? Fides enim qua justificatus es, gratis tibi data est. » Hic aperte ostenditur, quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium, quo hominis prævenitur voluntas et præparatur. Unde Augustinus in primo libro *Retractationum* [6] : « Voluntas est, qua et peccatur, et recte vivitur ; voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute, qua peccati serva facta est, et ut vitia superet adjuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest : et hoc beneficium quo liberatur, nisi eam præveniret, jam meritis daretur, et non esset gratia : quæ utique gratis datur. » Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio, quo liberatur, et præparatur. Et illud beneficium fides Christi recte intelligitur, sicut Augustinus in *Enchiridio* evidenter ostendit, dicens [7] : « Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati. Nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas præparetur. » Ecce aperte dicit gratiam, per quam liberatur arbitrium, et præparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. « Fides enim Christi, ut in eodem ait [8], impetrat quod lex imperat. »

[1] Aug., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, *ad Paulin.*, c. III, ut in Gloss. super illud *Rom.* : *Justificati igitur.* — [2] *Rom.*, V, 1. — [3] *Rom.*, III, 24. — [4] Aug., Epist. mox cit., c. III, n. 9 et 10. — [5] I *Cor.*, IV, 7. — [6] Aug., *Retract.* lib. I, c. IX, n. 4. — [7] Aug., *Enchirid.*, c. CV, n. 25. — [8] *Ibid.*, c. CXVII, n. 31.

Quod voluntas bona quæ prævenitur gratia quædam Dei dona prævenit

Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Augustinus in *Enchiridio* [1] : « Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia : quæ autem non præcedit ipsa, in eis est, et ipsa juvat. Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et [2] *Misericordia ejus præveniet me*? et [3] *Misericordia Dei subsequetur me* : nolentem quippe prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Itemque cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, a quo factum est ut velimus? » Inde Apostolus ait [4] : *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis*. Ex his apparet, quod bona hominis voluntas quædam dona Dei prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans : et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet fides cum charitate.

Quæ prædictis videntur adversari, scilicet quod videatur dici fidem esse ex voluntate.

Non est tamen ignorandum, quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli [5] : *Corde creditur ad justitiam*, ita *super Joannem* tractans [6] : « Ideo non simpliciter Apostolus ait, *creditur*, sed *corde creditur*; quia cætera potest homo nolens, credere non nisi volens : intrare Ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. » Item, super *Genesim*, ubi Laban, et Batuel dixerunt [7] : *Vocemus puellam, et quæramus ejus voluntatem ;* dicit expositor, quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes dicimus, non hæc ita accipienda fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, cum ipsa sit proprie *Dei donum*, ut ait Apostolus [8], et ex ea bona hominis merita incipiant. « Per hanc enim, ut ait [9] Augustinus *super Psalmum* LXVII, justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita incipiunt. » Sed potius hæc ideo ita dicta sunt, quia non est fides nisi in eo, qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides prævenit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quod bona voluntas in eis donis est, quæ non præcedit : et ipsa juvat, quia ea juvat quibus prævenitur, dum eis consentit ad effectum boni : et in eis est, quia tempore ab eis non præceditur.

Quædam adhuc addit quæ graviorem faciunt quæstionem, scilicet quod cogitatio boni præcedit fidem.

Cæterum hanc quæstionem magis acuunt et urgent verba Augustini, quibus, in libro *de Prædestinatione Sanctorum*, utitur pertractans illud verbum Apostoli [10] : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid, quasi ex nobis* : « Attendunt, inquit [11], hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid boni*, scilicet *ex nobis*. Quis autem non videat prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere ; quanquam et ipsum credere nihil est aliud, quam cum assensione mentis cogitare. » Hic videtur insinuare, quod cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non præveniatur : quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona sive voluntas prævenit fidem ; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio, qua recte vivitur.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XXXII, n. 9. — [2] *Ps.* LVIII, 11. — [3] *Ps.* XXXII, 6. — [4] *Rom.*, IX, 16. — [5] *Rom.*, X, 10. — [6] Aug., *in Joan. Evang.* tract. XXVI, n. 2. — [7] *Gen.*, XXIV, 57. — [8] *Ephes.*, II, 8. — [9] Aug., *Enarr. in Ps.* LXVII, in fine, quoad sensum. — [10] II *Cor.*, III, 5. — [11] Aug., *de Prædestin. Sanct.*, c. II, n. 5.

Illa enim sine fide et charitate non est; nam, ut ait Augustinus *ad Anastasium* [1], « Sine spiritu non est voluntas hominis libera; cum cupiditatibus vincatur, non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi [2] *per Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus* . Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera sine fide operante per dilectionem : et illa sufficienter et vere bona est. Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni. »

De illa cogitatione boni quæ præcedit fidem, plene disseritur.

Illa autem cogitatio sive voluntas, quæ fidem et charitatem, aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec recte ea vivitur. Hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas, quæ est magnum bonum; ista vero non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde Augustinus ista distinguens, super illum locum Psalmi CXVIII, *Concupivit anima mea desiderare justificationes*, ait [3] : « Concupivit desiderare, inquit, non desideravit. Videmus enim ratione nonnunquam, quam utiles sint justificationes Dei; sed infirmitate præpediti aliquando non desideramus. Prævolat ergo intellectus; sequitur tardus aut nullus affectus. Scimus bonum, nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat, quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem. » Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perveniatur : prius enim est, ut videantur quam sint utiles et honestæ ; deinde, ut earum desiderium concupiscatur ; postremo, ut proficiente gratia delectet earum operatio, quarum sola ratio delectabat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hic distincte assignat Augustinus ; qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia delectationem quæ fit per fidem et charitatem : qua habita, vere bona est voluntas, qua recte vivitur. Ipsaque fidei comes est, non prævia. Qui verba Augustini præmissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit : non ignorans etiam ante gratiam prævenientem et operantem, qua voluntas bona præparatur in homine, præcedere quædam bona ex Dei gratia et libero arbitrio; quædam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam, qua justificatur. Illius enim gratiæ percipiendæ, quæ [4] « voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, » nulla merita præcedunt. Ipsa est enim qua justificatus impius fit justus, qui prius erat impius : meritis autem impii non gratia, sed pœna debetur :nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus, unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam, et præter hanc gratiam, ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus [5] in responsionibus contra Pelagianos, ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

[1] Aug., *Epist.* CXLIV, al. CXLV, quoad sensum. — [2] *Rom.*, V, 5. *Cf.* Gregor., Homil. XXVII, in sensu, circa illud *Joan.*, XV : *Hoc est præceptum meum ;* et Aug., lib. *de Spiritu et litt.*, c. XIV.— [3] Aug., *in Psal.* CXVIII. Serm. VIII, n, 4. — [4] Id., *de Spirit. et litt.*, c. IX, n. 15. — [5] Imo auctor, quicumque sit, *Hypognost.*, lib. III.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Hæc est gratia operans et cooperans, etc.

Supra egit Magister de libero arbitrio, sive de adjutorio homini collato in se; in Divisio. hac vero parte agit de ipso comparato ad auxilium gratiæ. Dividitur autem ista pars in duas partes : in prima determinat quantum possit liberum arbitrium cum gratia; in secunda, quantum possit, circumscripta gratia, infra, distinctione XXVIII : *Id vero inconcusse et incunctanter teneamus*, etc. Prima pars habet duas partes : in prima determinat de adjutorio gratiæ operantis et cooperantis collato libero arbitrio, prout illud adjutorium comparatur libero arbitrio; in secunda, prout comparatur ad habitum gratuitum, et usum sibi debitum, infra, distinctione XXVII : *Hic considerandum est, cum prædictum sit*. Prima pars habet duas : in prima determinat quid sit, sive cujus efficaciæ sit illud adjutorium gratiæ, quod libero arbitrio superadditur; in secunda vero determinat de eodem adjutorio quantum ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, ordinatur, ibi : *Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit*. Prima pars habet tres particulas : in prima determinat quid sit illud adjutorium liberi arbitrii superadditum quantum ad actum, sive effectum; in secunda vero quantum ad subjectum, ibi : *Voluntatem ipsam Augustinus in libro de Duabus*, etc.; in tertia vero, quantum ad ipsum donum gratuitum, ibi : *Et si diligenter intendas*, etc. Similiter secunda pars principalis tres habet partes : in prima determinat veritatem, ibi : *Ipsa tamen eadem*, etc: in secunda vero removet dubitationem, ibi : *Non est tamen ignorandum*, etc.; in tertia vero parte subjungit veritatis recapitulationem, ibi : *Illius enim gratiæ percipiendæ*, etc. Harum autem partium subdivisiones manifestæ sunt in littera.

[1] Aristot., *Poster.* lib. II; *Metaphys.* lib. VIII; *de Anima*, lib. I, cont. 21. — [2] Anselm., *de Concord. grat. et lib. arbit.*

### DUB. I.

Voluntas est animi motus, etc.

Sicut dicit Philosophus [1], peccat qui diffinit id quod est in quiete, per id quod est in motu : sed voluntas est in potentia : ergo male diffinitur, cum dicitur : « Voluntas est animi motus. Item, » velle plus est agere, quam pati : ergo plus movere, quam moveri : si ergo motus sonat in passionem, videtur quod voluntas non debeat dici animi motus.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Anselmus [2], voluntas dicitur æqui voce ad voluntatem instrumentum, et voluntatem affectionem, et voluntatem usum. Et Augustinus non diffinit hic voluntatem prout accipitur pro potentia, sed prout accipitur pro usu. Et si tu quæras, quare magis diffinit voluntatem prout accipitur pro usu, quam pro potentia; ratio hujus est, quia potentiæ manifestantur per actus, et ideo cognita voluntate usu, per consequens cognoscitur voluntas potentia. Ad illud quod objicitur, quod usus voluntatis non est passio, sed actio, et ita non debet dici motus, dicendum quod motus non tantummodo accipitur passive, immo etiam accipitur active; et præterea omnes actiones animæ quodam modo passiones sunt.

### DUB. II.

Gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet fides cum dilectione.

Videtur quod ista notificatio gratiæ non sit conveniens : cum enim gratia et virtus diversas habeant notificationes, non videtur quod unum habeat notificari per alterum. Item, cum gratia non solummodo ponat in anima fidem et charitatem, sed etiam spem, videtur insufficienter dicere Magister, cum dicit quod est fides cum dilectione. Juxta hoc quæritur, cum diversæ diffinitiones et notificationes gratiæ assignentur diversimode, penes quid sumitur ratio et distinctio harum.

Resp. Dicendum quod Magister non intendit in illo verbo notificare gratiam gratum

facientem quantum ad suam essentiam, sed intendit eam notificare quasi per posterius, et quodam modo per effectum. Cum enim habitus cognoscatur per actus, et actus gratiæ duplex sit secundum duplicem potentiam, videlicet secundum intellectum et affectum, ideo per illos habet gratia notificari : et quia in illos actus non exit gratia, nisi mediantibus habitibus virtutum, videlicet fidei, et charitatis; ideo notificans gratiam, dicit quod gratiam nihil aliud est quam fides cum dilectione, pro eo quod per illos duos habitus dicitur gratia in actus exire, per quos innotescit nobis.

Ad illud vero quod quæritur de pluralitate diffinitionum, dicendum quod gratia habet comparari ad suum principium; habet comparari ad suum subjectum; habet comparari ad suum oppositum; habet comparari ad suum effectum; habet et comparationem ad suum præmium : et secundum has diversas comparationes, diversæ reperiuntur ejus notificationes. Secundum comparationem ad suum principium, est illa Isidori [1] : « Gratia est misericordiæ donum divinæ, per quod bonæ voluntatis est exitus. » Per comparationem autem ad suum subjectum, sic est illa, quæ datur super illud Psalmistæ [2], *Ut exhilaret faciem in oleo* [3] : « Gratia est quidam nitor animæ ad conciliandum sanctum amorem. » Per comparationem ad suum oppositum, sic est illa, quæ datur in Glossa super Epistolam : « Gratia est justificatio, et remissio peccatorum. » Per comparationem ad suum effectum, sit est illa Chrysostomi : « Gratia est sanitas mentis, delectatio cordis. » Per comparationem ad præmium, sic est illa : « Gratia est similitudo gloriæ. » Secundum autem omnes comparationes istas sic assignatur una diffinitio magistralis, quæ talis est : « Gratia est forma a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem, et bonum ejus opus reddens. » Invenitur autem et alia notificatio gratiæ, qua dicitur : « Gratia est manifestatio spiritus ad utilitatem, » quæ sumpta est ex illo, quod dicitur [4] : *Unicuique datur manifestatio spiritus*, etc.; sed ista est manifestatio gratiæ gratis datæ.

DUB. III.

Fides enim, qua justificatus es, gratis tibi data est.

Ex hoc videtur velle dicere Augustinus, et Magister, quod mediante fide fit justificatio : sed contrarium hujus est, quia ab eodem est animæ justificatio, a quo est vivificatio : sed vivificatio est ab ipsa gratia, nam fides sine gratia non vivificat, immo mortua est : ergo non videtur quod justificatio sit a fide, sed a gratia. Si tu dicas quod justificationem attribuat fidei ratione adjunctæ gratiæ, quæritur quare non attribuit alii virtuti, sicut fidei. Item quæritur de hoc quod dicit : « Fides impetrat justificationem : » aut intelligit de formata, aut de informi : non de informi, quia per eam nihil meremur, et nihil impetramus; si de formata, hoc non potest sane intelligi : nemo enim habet fidem formatam, nisi sit justificatus.

Resp. Dicendum quod justificatio dupliciter potest dici : uno modo justificatio dicitur justitiæ infusio; alio modo justificatio dicitur in justitia exercitatio. Secundum autem quod justificatio dicitur in justitia exercitatio, sic verbum Magistri verum est, et planum : nemo enim in justitia exercitatur, nisi mediante fide operante per dilectionem : et hic dicitur impetrare justificationem, id est profectum justitiæ, quæ consequitur ex bonorum operum et meritorum multiplicatione, quod non contingit esse sine fide et charitate : *Sine fide* enim, sicut dicitur in epistola *ad Hebræos* [5], *impossibile est placere Deo.* Sine charitate etiam impossibile est, sicut dicitur, *ad Corinthios* (*a*). Si autem dicatur justificatio justitiæ infusio, sic adhuc habet veritatem, licet non ita plene : aut

[1] Isid., *de Summo Bono*, lib. I, c. xxv, sect. 4; lib. II, c. v. — [2] *Ps.* CIII, 15. — [3] Aug., *Enarr. in Ps.* CIII, n. 13. — [4] I *Cor.*, XII, 7. — [5] *Hebr.*, XI, 6. — [6] *Cor.*, XIII, 1 et seq. — (*a*) Hæ voces, *ad Corint.*, ad marginem remissa leg. in cæt. edit., et similiter deinceps.

enim est infusio justitiæ in parvulo, aut in adulto : si in parvulo, sic dicitur esse justificatio per fidem, non propriam, sed parentum, vel totius Ecclesiæ, sicut dicit Augustinus *ad Bonifacium* [1]. Si autem sit justificatio in adulto, sic cum quatuor concurrant ad justificationem, scilicet gratiæ infusio, contritio, motus liberi arbitrii, et peccati remissio, sicut dicunt magistri, et motus liberi arbitrii sit motus qui pertinet ad virtutem fidei; non inconvenienter dicitur adultus per fidem justificari. Nec huic obstat quod justificatur per gratiam; illa enim quatuor necessario requiruntur ad justificationem impii : et ideo aliquando homo dicitur justificari per gratiam, aliquando per fidem, aliquando per pœnitentiam, quia peccati remissio præsupponit illa tria : et per hoc patent objecta. Ista etiam (*a*) melius explanantur in libro quarto.

## ARTICULUS UNICUS.

(vel primus juxta alios, qui pro articulo secundo ponunt initium distinctionis XXVII.)

Ad intelligentiam hujus partis, supposita gratiæ entitate, et necessitate, quia hoc infra quæretur suo loco, quæritur hic de gratiæ quidditate, hoc enim inquirit Magister in littera; et circa hoc quæruntur sex. Primo quæritur, utrum gratia sit aliquid circa acceptantem, vel circa acceptatum; secundo, dato quod gratia sit aliquid circa acceptatum, quæritur utrum sit donum increatum, vel creatum; tertio, utrum sit in genere substantiæ, vel accidentis; quarto quæritur, utrum sit in genere accidentis corruptibilis, vel incorruptibilis; quinto quæritur, utrum primo insit essentiæ animæ, aut potentiis; sexto, et ultimo quæritur, utrum insit ad modum perfectionis tantum, an etiam per modum motoris.

### QUÆSTIO I.

*An gratia ponat aliquid circa gratificatum* [2].

Quod gratia Dei aliquid ponat circa gratificatum, sic ostenditur. Dicitur enim [3] : *De plenitudine ejus accepimus gratiam pro gratia.* Si igitur quod accepimus in nobis est, divina gratia in gratificatis, sive acceptatis a Deo, habet esse. Fundam.

Item [4] : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus, dividens singulis prout vult.* Hoc autem non esset, nisi gratiæ donum in singulis aliquid poneret : ergo, etc. Si tu dicas hoc esse dictum de gratia gratis data, tunc arguitur a minori, quod si gratia gratis data aliquid ponit in gratificato, multo magis gratia gratum faciens, quæ majoris est efficaciæ, et magis reddit ipsum gratificatum Deo acceptabilem.

Item gratia gratum faciente efficitur quis dignus superna beatitudine : sed omnis dignitas aliquid ponit in eo, in quo est : ergo dignitas retributionis æternæ aliquid ponit in eo, qui dignus est : hoc autem non est nisi gratia : ergo, etc.

Item culpa ex qua Deus hominem odit et reprobat, ponit aliquam deformitatem in eo, qui reprobatur : ergo pari ratione gratia, ob quam Deus aliquem diligit et approbat, aliquid ponit in eo qui acceptatur.

Item contingit aliquem, qui non est gratus Deo, fieri gratum : sed hoc non est propter mutationem aliquam factam ex parte Dei acceptantis : ergo hoc est propter mutationem aliquam factam ex parte hominis acceptati : sed talis mutatio nihil ab homine tollit : ergo aliquid circa hominem acceptatum ponit.

Item Deus est æquus ponderator : ergo non magis acceptat unum hominem, quam alium, nisi aliquod donum vel aliquod bo-

[1] Aug., Epist. XXIII, al. XCVIII.— [2] *Cf.* Alex. Alens., p. III, *de Grat.*, q. II, memb. 1 et 2; S. Thom., I-II, q. CIX, art. 1 et II *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. XXVII, art. 1; Scot., II *Sent.*, dist. XXVI, q. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVI, q. I, art. 1; et *Quolib.* VI, q V; Thom Arg., II *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 1; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXVI, q. I. — [3] *Joan.*, I, 16. — [4] I *Cor.*, XII, 4.

(*a*) *Al.* enim.

num sit in uno, quod non est in altero : hoc autem vocamus ipsam gratiam : ergo gratia Dei aliquid ponit circa ipsum gratificatum, et acceptatum a Deo.

Ad opp. 1. Sed contra [1] : *Dedit Dominus gratiam Danieli in conspectu principis eunuchorum,* etc. Sed constat quod tunc nihil novum collatum est Danieli ad hoc, quod acceptaretur ab illo eunuchorum principe : si ergo Deus est benignior, et ad acceptandum promptior, videtur quod nihil oporteat in homine poni ad hoc, quod acceptetur a Deo : si igitur gratiam Dei habere non est aliud, quam Deo esse acceptum, videtur, etc.

2. Item videmus experimento, quod homo homini efficitur gratus ex solo aspectu : nec aliquid dat homo homini, cum suscipit illum in gratiam suam : ergo pari ratione non oportet aliquid dari homini, ut suscipiatur in gratiam Dei.

3. Item omnis ille est alii gratus, qui est ab eo dilectus : sed dilectio Dei non ponit circa dilectum aliquid novum, quoniam *dilexit nos ante mundi constitutionem*, ut habetur *ad Ephesios* [2]. Dilexit etiam nos, *cum adhuc peccatores essemus*, sicut dicitur [3]. *ad Romanos*, Ergo pari ratione nec illa acceptatio, sivegratificatio, aliquid ponit circa gratificatum.

4. Item solis precibus alicujus, sine aliquo munere interveniente, potest quis amicus et gratus effici alicui, cujus prius erat inimicus et odiosus. Si igitur hoc est in homine, cum Deus multo pronior sit ad miserendum, quam homo, videtur quod multo fortius possit hoc reperiri circa gratiam Dei.

5. Item sic se habet gratia ad gratificatum, et acceptatio ad acceptatum, sicut se habet laus ad laudatum : sed laus nihil ponit circa laudatum, sed circa laudantem : ergonec gratia circa gratificatum, sed circa gratificantem.

6. Item abundantioris charitatis est diligere et acceptare eum, qui minus est dignus amore, sicut inimicum, quam amicum : ergo divina charitas et bonitas non solum accept at bonos, sed etiam quantumcumque malos ; non solum dignos, sed etiam quantumcunque indignos : ergo divina acceptatio, sive gratificatio, non videtur aliquid ponere circaipsum acceptatum, aut gratificatum.

[1] *Dan.*, I, 9. — [2] *Ephes.*, I, 4. — [3] *Rom.*, V, 8.

## CONCLUSIO.

*Gratia in gratificato aliquid positivum ponit.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod gratia divina aliquid ponit circa gratificatum, sive acceptatum. Et ratio hujus est, quia divina voluntas in acceptando non afficitur, divina veritas in approbando non fallitur, et neutra earum in gratificando mutatur. Quia divina voluntas in acceptando non afficitur, nec acceptat aliquem propter novum affectum, necesse est quod acceptet propter aliquem effectum, et ita aliquis effectus ponitur esse circa eum, qui acceptatur. Quia veritas divina in approbando non fallitur, ideo non præfert unum alteri, nec approbat magis unum, quam alterum, nisi quia habet in se aliquid, quod est magis dignum approbatione divina : neminem autem acceptat, nisi quem approbat : et ita nemo est gratus vel Deo acceptus, nisi in se habeat aliquid, per quod sit approbatione dignus. Quia vero voluntas non mutatur in acceptando, nec veritas in approbando, cum aliquis de novo incipit approbari, vel acceptari, et nulla cadit mutatio ex parte Dei acceptantis, vel approbantis, necesse est quod aliqua cadat mutatio ex parte acceptati et approbati : sed hoc non est, quia aliquid ei aufertur : est ergo mutatio, quia aliquod donum sibi a Deo confertur : et sic patet quod gratia aliquod donum ponit circa ipsum gratificatum. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1 et 2. Ad illud quod primo objicitur in contrarium de gratia humana, de qua dicitur quod Deus dedit gratiam Danieli, etc.; dicendum quod illud simile deficit in tribus conditionibus præassignatis : tum quia homo in acceptando afficitur ; tum quia judicium ejus frequenter decipitur; tum etiam quia, cum

de non acceptante fit acceptans, in seipso mutatur : hoc autem in Deo non ponitur : et ideo non est simile. Et per hoc patet primum et secundum objectum.

3. Ad illud quod objicitur de dilectione, quod non ponit aliquid in dilecto, dicendum quod non est simile, pro eo quod dilectio se extendit non solummodo ad præsens, verum etiam ad futurum. Unde non tantum diligit nos Deus dilectione temporali, sed etiam æterna : acceptatio vero et gratificatio solum ad præsens se extendit : et ideo affectum non solum in habitu, sed etiam in actu ponit circa ipsum acceptatum et gratificatum.

4. Ad illud quod objicitur, quod solæ preces reconciliant, dicendum quod illud locum habet ubi reconciliatio fit per mutationem affectionis, ut cum aliquis, qui alicui prius erat iratus, per preces alicujus mitigatur : hoc autem circa Deum non ponitur; et si aliquando in Scriptura dici videatur irasci, vel iratus, figurative intelligendum est, videlicet per Ἀνθρωποπαθείαν [1].

5. Ad illud quod objicitur de laude, dicendum quod, sicut laus creaturæ non ponit aliquid circa laudatum, sed circa laudantem, sic etiam gratia, qua unus homo alterum acceptat. Deus autem, qui non verbo eum laudat, sed approbatione, laudando aliquid ponit circa laudatum. Unde ex hoc non sequitur, quod gratia divina nihil ponat. Posset tamen dici, quod non est simile de laude et gratia, quia laus respicit personam extrinsecam, cui laudatus ipse manifestus efficitur; sed acceptatio respicit bona intrinseca, ex quibus una persona redditur alteri accepta.

6. Ad illud quod objicitur, quod majoris charitatis est acceptare eum, qui minus dignus est; dicendum quod acceptatio non tantum respicit opus, vel effectum, sive donum largitatis, sed etiam judicium veritatis : qui enim alterum acceptat, ipsum etiam approbat. Et quoniam divina veritas et æquitas non potest approbare nisi bonum et æquum, nullus, quandiu manet in sua iniquitate, potest esse Deo acceptus, etsi etiam multa beneficia a Deo sibi impendantur. Et sic patet quod ratio sua non cogit, quia sic est divinæ largitatis immensitas, ut non excludatur divinæ veritatis infallibilis æquitas.

## QUÆSTIO II.

*An id quod ponit gratia in gratificato sit creatum, vel increatum* [2].

Supposito quod gratia aliquid ponat circa gratificatum, quæritur utrum illud sit creatum, vel increatum. Quod sit increatum, videtur per illud quod dicit Damascenus in libro *de Spiritu sancto* : « Dicimus substantiam donorum Dei esse Spiritum sanctum, nec æstimare debemus Spiritum sanctum secundum substantiam esse divisum, quia multitudo donorum dicatur : impartibilis enim est et indivisibilis; sed juxta differentes intellectus multis donorum vocabulis nuncupatur. » Si igitur Spiritus sanctus est donum increatum, restat quod gratia gratum faciens dicit quid increatum. Ad opp.

2. Item hoc ipsum ostenditur per effectus, sive actus gratiæ, quos dicitur habere in gratificato, qui ex diversis auctoritatibus novem esse colliguntur : gratiæ enim est recreare, gratiæ est animam informare, vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptabilem Deo reddere, et affectum sursum ducere, et elevare.

Ex primo actu arguitur sic : Eodem recreat Deus, quo creat; et æqualis virtutis, ut dicit Augustinus, est recreare, et creare : si ergo Deus seipso creat, non per aliquid creatum; ergo seipso recreat et reformat, non per aliquid creatum : sed illud, quo recreat, est gratia : ergo, etc.

[1] Ἀνθρωποπαθεία, id est humanus affectus. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. II, *de Gratia*, memb. 2; S. Thom., I-II, q. CIX, art. 2; et III *contra Gent.*, c. CL; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVI, q. I, art. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 1 Greg. Arimin., I *Sent.*, dist. XIV, q I, art. 1; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. XVII, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVI, q. II; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXVI, q. I.

3. Ex secundo actu arguitur sic : Paris virtutis est formare mentem quantum ad affectum, et quantum ad intellectum : sed mens immediate a prima veritate formatur quantum ad intellectum, ut dicit Augustinus : ergo et immediate quantum ad affectum a prima bonitate formatur : sed animam formare quantum ad affectum, est ipsius gratiæ : ergo gratia non est aliud quam bonitas summa.

4. Ex tertio actu, vel effectu arguitur sic : Si vivificare animam est actus gratiæ gratum facientis, et Deus animam vivificat seipso, non per medium creatum ; ergo gratia non est aliud, quam Deus. Minor probatur per Augustinum, qui dicit [1] quod sicut corpus vivit anima, ita anima vivit Deo : sed anima seipsa vivificat corpus : ergo Deus seipso vivificat spiritum.

5. Ex quarto actu, vel effectu, arguitur sic : Si sol per sui essentiam esset præsens oculo, non esset necessaria aliqua luminis influentia ad hoc quod efficeretur oculus luminosus : si igitur sol justitiæ Deus est præsens omni creaturæ, et essentialiter est in anima uniuscujusque, videtur quod nulla influentia luminis sit necessaria ad illuminationem animæ : si igitur impossibile est Deum aliquid facere frustra, videtur quod gratia illuminans animam, nihil aliud sit quam divina essentia.

6. Ex quinto actu, vel effectu, arguitur sic : Si color esset sua similitudo, non esset necessaria novæ similitudinis generatio ad hoc quod oculus conformaretur ipsi colori, maxime si color ipse esse posset in oculo : sed in Deo propter suam simplicitatem non differt veritas, et similitudo. Filius enim, qui est similitudo Patris, est ejusdem essentiæ cum Patre : si ergo gratiæ est Deo assimilare, et gratia est similitudo Dei, impossibile est gratiam esse aliud a Deo.

7. Ex sexto actu, vel effectu, arguitur sic : Medium uniendi plus conjungitur utrique extremorum, quam extremum extremo : sed Deus est intimus animæ : ergo impossibile est quod inter Deum et animam cadat aliquod medium unitivum, quod sit ab utroque extremorum diversum : si igitur gratiæ est unire animam Deo, cum gratia non sit anima, necesse est gratiam esse Deum.

8. Ex septimo actu, vel effectu, arguitur sic : Impossibile est vanitatem per vanitatem stabiliri; sed si stabilitur, stabilitur per veritatem. Si igitur omnis creatura vanitas est, aut gratiæ non est stabilire animam, aut non est aliquid creatum : sed gratiæ est stabilire animam in bonum, hoc planum est : ergo gratia non est donum creatum, sed increatum.

9. Ex octavo actu, vel effectu, arguitur sic : Eodem ipso acceptat Deus aliquem, quo amat : sed Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto, sicut sancti dicunt, et habitum fuit in primo libro [2], non aliquo creato : ergo acceptat nos Spiritu sancto, non per aliquod donum creatum. Si igitur gratia est illud, quo Deus animam acceptat, et reputat animam gratam, videtur, etc.

10. Ex nono actu, vel effectu arguitur sic : Nihil potest mentem nostram supra se elevare, nisi illud quod est mente superius : sed solus Deus major est mente rationali : ergo solius Dei est ipsam supra se elevare : sed iste actus, vel effectus, dicitur esse gratiæ : ergo impossibile est gratiam gratum facientem esse aliquid a Deo diversum. His novem rationibus colligitur quod gratia non est donum creatum, sed increatum.

Ad oppositum arguitur primo rationibus ostensivis, secundo rationibus inducentibus ad impossibile. Ad ostendendam autem gratiam gratum facientem esse donum creatum, primo adducatur robur auctoritatis, et secundo violentia rationis. Dicitur enim [3] : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus :* sed non est divisio boni increati : ergo doni creati, etc. Quod si dicas auctoritatem istam debere intelligi non de gratia Fundam.

[1] Aug., *de Civit. Dei,* lib. XIII, c. II; *in Joan. Evang.* tract. XLVII, n. 8. — [2] In *Sent.* lib. I, dist. XXXII, art. 2, q. I. — [3] I *Cor.,* XII, 4.

gratum faciente, sed de gratia gratis data; objicitur tunc per verbum Augustini *ad Bonifacium* dicentis [1] : « Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » Circa igitur idem donum consistit meritum, et augmentum : sed augmentum non consistit nisi circa donum creatum; meritum autem non consistit nisi circa donum gratiæ gratum facientis : ergo gratia gratum faciens est quid creatum. Quod si dicas augmentum illud attendi in gratia non secundum id, quod est, sed secundum effectum; adducitur ad hoc auctoritas Magistri in littera, quam sumit ex verbis Augustini ibi : « Et si diligenter intendas, nihilominus tibi demonstratur, quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens, et præparans, scilicet fide cum dilectione. » Si ergo fides est donum creatum, restat quod et ipsa gratia voluntatem præparans donum creatum sit.

Item hoc ipsum ratione ostenditur, et ex omnibus istis actibus gratiæ assignatis una colligitur ratio. Si enim gratiæ est reformare, et informare, et vivificare, et sic de aliis, cum omnis talis actus sit ab aliquo sicut a principio formali, non enim est informatio, nec reformatio, nec vivificatio, et sic de aliis sine forma, necesse est aliquod donum poni in anima, quod sit animæ ipsius informativum : sed Deus nullo modo potest esse forma perficiens, quamvis possit se habere in ratione formæ exemplaris : ergo præter donum increatum quod Deus est, ad hoc quod anima gratificetur, necesse est ponere donum creatum. Hujus autem rationis necessitas colligitur ex novem mediis, ex quibus novem possunt formari argumenta : sed tantum valet illa in unum medium colligere, quantum divisim explicare. Sic igitur rationibus ostensivis apparet, gratiam gratum facientem esse donum creatum.

Item hoc videtur rationibus ducentibus ad impossibile, quarum prima hæc est : Aut gratia gratum faciens ponit aliquid creatum in gratificato, cum Deus de non grato facit gratum, aut nihil : si nihil, ergo nulla fit mutatio ex parte creaturæ gratificatæ : ergo fit mutatio ex parte gratificantis : quod est impossibile. Et iterum, si nihil creatum poneret, non esset melior ille qui est Deo gratus, quam ille qui non est gratus. Si igitur hoc est impossibile ponere, quod gratus Deo non sit melior quam non gratus, et impossibile est quod sit melior, nisi aliquam bonitatem habeat, quam alter non habet, et hoc non potest esse nisi quid creatum, necesse est quod gratia aliquid creatum ponat in gratificato. Si igitur ponit aliquid creatum, aut est donum, sive aliquis habitus, aut est actus, sive doni usus. Si est donum, et aliquis habitus, habeo propositum, scilicet quod gratia in gratificato ponit aliquod donum creatum. Si vero est actus, vel usus, ergo non plus ponit in gratificato, quam in non gratificato, nisi quando operatur : ergo non erit gratia in parvulis baptizatis, et in justis dormientibus magis, quam in non baptizatis et in hominibus peccatoribus : quod si hoc falsum est, et alienum a fide, necesse est gratiam aliquod donum creatum in gratificato ponere.

Item hoc ipsum ostenditur alia ratione : Tam ex fide quam ex auctoritatibus oportet supponere, quod impossibile est aliquod meritum esse sine gratia, et hoc melius manifestabitur infra. Hoc igitur supposito, quæro tunc : aut gratia est aliqua proprietas liberi arbitrii, aut omnino nominat aliam substantiam diversam. Si est aliqua proprietas liberi arbitrii, habeo propositum, videlicet, quod gratia in libero arbitrio est aliquid donum creatum. Si gratia non est aliqua proprietas liberi arbitrii, sed Deus; cum liberum arbitrium exit in opus meritorium quod est supra ipsum, in merendo potius agitur, quam agat, et movetur, quam moveat : et si hoc, sicut motus sursum non attribuitur lapidi, nec est ex eo lapis laudabilis, vel vitupera-

[1] August., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, n. 10, non *Bonifacio,* ut habent quidam codices, sed *Paulino* inscripta.

bilis, sic opus meritorium nullo modo est libero arbitrio atribuendum : et ita nec liberum arbitrium ex illo erit aliquo præmio dignum : quod si hoc est impossibile et falsum, restat igitur quod illud falsum est quod dicitur, gratiam non esse aliquod donum creatum.

## CONCLUSIO.

*Gratia quæ in gratificato ponitur, est aliquid creatum, Deo hominem conformans et assimilans, et Deo amicum reddens.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc quæstionem sapientes opinantur contrarium sapientibus. In hac enim quæstione aliquid est quod fides determinat, aliquid quod ratio investigat. Fides et Scriptura determinat quod absque gratiæ dono impossibile est placere Deo. Determinat etiam quod absque dono increato, quod est Spiritus sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus, nec assumi in adoptionem filiorum Dei : et ideo omnes recte intelligentes concedunt in justis esse gratiæ donum, ita ut credant etiam in eis esse donum increatum quod est Spiritus sanctus, et hoc a fide et a Scriptura determinatur : et ideo, qui contrarium hujus sentiret, esset hæreticus. Sed utrum præter donum increatum sit in nobis ponere donum creatum, per quod simus Deo accepti, vel non, quia non expresse determinatur Scripturæ auctoritate, investigatur a doctoribus
Opinio 1. rationum probabilitate [1]. Et quoniam tam habitus, quam dona, quam etiam virtutes cognosci habent per proprias operationes, ideo secundum diversam comparationem actuum et effectuum gratiæ ad ipsam gratiam, diversæ sunt super hoc doctorum opiniones. Sicut enim prætactum fuit in opponendo, gratiæ est recreare; gratiæ est animam informare; gratiæ est vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptum facere, sursum levare. Hos igitur actus quidam comparaverunt ad gratiam, sicut ad principium effectivum. Et quoniam Deus sufficit ad hos actus vel effectus perficiendos in rationali creatura, et solum Deum decent pro sua dignitate, et soli Deo sunt possibiles pro sua difficultate, ideo dixerunt quod donum creatum ponere ad hos effectus perficiendos in homine est superfluum, et indecens, et impossibile. Alii vero comparave- Opin. 2.
runt effectus prædictos ad gratiam, sicut ad formam : necessarium enim est quod vivificatio et informatio ab aliquo sit sicut ab efficiente, et ab aliquo sicut ab informante : et quoniam nec est possibile, nec decens Deum esse formam perfectivam alicujus creaturæ; ideo præter donum increatum quod comparatur ad hos actus tanquam principium effectivum, conveniens est et opportunum ponere donum creatum, per quod anima informetur. Hanc autem positionem præferendam credo priori, tum quia securior, tum quia etiam rationabilior. Securior namque est, quia consonat communitati magistrorum, et verbis expositorum, et pietati sanctorum. Doctores enim Parisienses communiter hoc sentiunt, et senserunt ab antiquis diebus. Verba etiam expositorum hoc prætendunt, qui gratiam in sacramentis dari, et usu virtutis augeri dicunt. Piæ etiam mentes et humiles huic positioni consentiunt, pro eo quod, etsi donum gratiæ non possit ita percipi a quocumque, viros tamen sanctitate præclaros aliquando non latet divinæ bonitatis influentia, quam intra semetipsos potius experiendo, quam ratiocinando cognoscunt. Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei. Unde quamtumcumque aliquis det gratiæ Dei, a pietate non recedit, etiamsi multa tribuendo gratiæ Dei, aliquid subtrahat potestati naturæ, vel libero arbitrio. Cum vero aliquid gratiæ subtrahitur, et naturæ tribuitur quod est gratiæ, ibi potest periculum intervenire. Et propterea cum ista positio, quæ ponit gratiam creatam et increatam, plus gratiæ Dei tribuat, quam alia, et majorem ponat in natura nostra in-

[1] Nunc est articulus fidei per concil. Trid., sess. VI, can. II et cap. VII.

digentiam, hinc est quod pietati et humilitati magis est consona, et propterea est magis secura. Esto enim quod esset falsa; quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum. Præferenda est igitur hæc opinio priori, pro eo quod est securior, et magis recedit ab errore Pelagii. Quis enim negare secure audeat in nostra gratificatione aliquod donum creatum nobis a Deo conferri? Timere enim debet unusquisque, ne forte negando donum gratiæ creatæ, efficiatur adversarius gratiæ increatæ. Præferenda est etiam, quia rationabilior: sicut enim in opponendo ostensum est, rationabiliter tales effectus et actus non possunt cogitari in nobis esse, quin sint ab aliquo sicut efficiente, ab aliquo sicut informante. Quomodo enim actus verus informationis et vivificationis erit in anima, nisi sit aliqua forma complens, a qua anima informetur? Et ideo secundum hanc positionem comparatur ipsa gratia creata influentiæ luminis, et principium ejus comparatur soli. Unde et Scriptura vocat Deum, sive Christum, solem justitiæ; quia sicut ab isto sole materiali influitur lumen corporale in aere per quod aer formaliter illuminatur, sic a sole spirituali, qui Deus est, influitur lumen spirituale in animam, a quo anima formaliter illuminatur, et reformatur, et gratificatur, et vivificatur. Unde inter omnia corporalia maxime assimilatur gratiæ Dei luminis influentia: sicut enim hæc est quædam influentia, quæ assimilat corpora ipsum suscipientia ipsi fonti luminis quantum ad proprietatem, sic gratia quæ est spiritualis influentia, mentes rationales fonti lucis assimilat et conformat. Hæc autem influentia recte dicitur gratia, tum quia datur ex mera liberalitate, nulla naturæ cogente necessitate, non enim oritur ex principiis subjecti, nec a Deo exit de necessitate, sed sua mera benignitate; tum etiam quia gratum facit, dum enim hominem Deo conformat et assimilat, reddit ipsum Deo amicum, et facit Deo esse placitum et acceptum; tum etiam quia facit hominem gratis facere ea quæ facit, affectus enim hominis recurvus est et mercenarius, quantum est de se. Unde quod facit, intendendo proprium commodum facit: sed cum divina gratia supervenit, sic hominem totum gratum facit, ut sive ad utilitatem proximi, sive ad honorem Dei velit, totum gratis facit impendere. Et sic patet quod talis influentia valde rationabiliter gratia nuncupatur. Igitur hanc positionem sustinendo tamquam securiorem et rationabiliorem, ad objecta in contrarium facile est respondere.

1. Illud enim quod dicit Damascenus, substantiam donorum Dei esse Spiritum sanctum, et si quæ aliæ auctoritates inveniuntur, intelligendæ sunt per causam et appropriationem, quia Spiritus sanctus est donum, in quo omnia alia dona donantur, et qui est fons omnium donorum; non autem excluditur donum creatum per illud verbum. Sicut enim (*a*) cum quis tenet equum per frænum, dicitur tenere equum, nec sic excluditur tentio fræni, quia tenendo frænum, tenet equum; sic Spiritus sanctus cum dicitur substantia donorum, non excluditur donum creatum, immo includitur. Non enim ob aliud dicitur nobis dari Spiritus sanctus, nisi ex eo quod sic est in nobis a Deo, ut habeatur a nobis. Tunc autem habetur a nobis, quando habitum habemus, quo possimus eo frui; et hoc est donum gratiæ creatum. Et sic patet responsio ad illam auctoritatem, et ad consimiles.

2, 3, 4, 5 et 6. Ad illud vero quod objicitur de actu sive effectu recreationis, quod est a solo Deo; dicendum quod verum est a solo Deo sicut a principio effectivo: nihilominus tamen, quia recreatio est rei jam existentis per aliquam dispositionem natæ reformari, idem est recreatio et reformatio: et propterea non tantum respicit principium effectivum, sed et principium informativum. Non sic est de creatione, quæ simpliciter est de non ente, in qua simpliciter est

(*a*) *Cæt. edit.* Sic etiam.

productio rei, non secundum qualitatem alteratio. Per hanc viam responderi potest ad omnes rationes sequentes : omnes enim procedunt secundum quod actus illi comparantur ad gratiam, sicut ad principium effectivum : hoc autem modo non sunt a gratia creata, sicut prius dictum est : et istud melius patet, si quis diligenter pertractare voluerit : prætermittitur tamen ad præsens causa vitandæ prolixitatis.

7, 8, 9 et 10. Ad illud tamen quod objicitur de unione, dicendum quod gratia non unit quantum ad esse primum, quo Deus est cuilibet creaturæ intimus essentialiter, potentialiter et præsentialiter : sed gratia est medium uniendi quantum ad cognitionem et amorem : et quantum ad hunc modum, multum distat Deus a peccatoribus.

## QUÆSTIO III.

*An gratia sit in genere substantiæ, vel accidentis* [1].

Fundam. Utrum gratia sit in genere substantiæ, vel in genere accidentis. Et quod sit in genere accidentis, videtur. Omne quod advenit substantiæ jam completæ, est accidens : sed gratia advenit substantiæ jam completæ, scilicet animæ rationali : ergo gratia est accidens.

Item, quod adest et abest præter subjecti corruptionem, est accidens [2] : sed gratia est hujusmodi, sicut patet, quia multi justi efficiuntur peccatores, et e converso : ergo, etc.

Item omne quod recipit magis et minus, est accidens : sed gratia recipit magis et minus, quia major est in uno, quam in altero, et in eodem ipso secundum diversa tempora magis intenditur : ergo, etc. Præterea aut gratia est substantia, aut accidens : si est accidens, habeo propositum ; si substantia, aut substantia materia, aut substantia forma, aut substantia composita : substantia materia non, hoc constat ; substantia composita non, quia tunc non esset animæ unibilis; substantia forma non, quia tunc ex gratia et anima fieret unum per essentiam : ergo si non est substantia, restat quod sit accidens.

Item, si est substantia, aut corporalis, aut spiritualis : non corporalis, hoc constat ; si spiritualis, aut Deus, aut angelus, aut anima rationalis : sed constans est quod gratia creata nec est Deus, nec est angelus, nec rationalis anima : ergo restat quod gratia creata sit in genere accidentis.

Item nulla substantia est habitus : sed gratia est quidam habitus animam decorans et ornans, sicut dicitur super illud Psalmi [3] : *Ut exhilaret faciem in oleo.* « Gratia est quidam nitor animi [4], » etc. Ergo gratia non est substantia : et est subsantia, vel accidens : ergo, etc.

Sed contra. : Nullum accidens est nobilius substantia : sed gratia est nobilior anima, quam perficit et complet, sicut perfectio est nobilior perfectibili : ergo gratia non est accidens : et est accidens, vel substantia : ergo, etc. Ad opp.

2. Item nullum accidens est substantiæ similius, quam substantia : sed gratia inter cæteras creaturas est Deo similior, et Deus est substantia : ergo gratia est in genere substantiæ.

3. Item nullum accidens est stabilius quam substantia, pro eo quod substantia præbet fulcimentum accidenti, non e converso : sed gratia stabilit ipsam animam, et confirmat in bono, nec potest ipsa gratia aliquo modo incurvari in malum (a) : si igitur anima est substantia, gratia est substantia.

4. Item omnis forma, quæ est principium vitæ, est in genere substantiæ : sed gratia est principium vitæ, et nobilissimæ vitæ : ergo gratia est in genere substantiæ.

5. Item tria sunt genera bonorum, scili-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, *de Gratia*, q. II, memb. 3; S. Thom., I-II, q. CX, art. 2 et 3; et p. III, q. LXIII, art. 5 ; et II *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVI, q. I, art. 2 ; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVI, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVI, q. III ; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXVI, q. I. — [2] Porphyr., cap. *de Accidenti*. — [3] *Ps.* CIII, 13. — [4] Aug. *Enarr. in Ps.* CIII.

(a) *Cart. edit.* malo.

cet bona media, bona minima, bona maxima, sicut vult Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* [1] : sed bona minima, et bona media sunt in genere substantiæ : ergo multo fortius et bona maxima : et gratia est de bonis maximis : ergo, etc.

6. Item omne accidens quod inest alicui ut accidens, aut inest per se, aut per accidens : si igitur gratia inest animæ ut accidens, aut igitur inest per se, aut per accidens : si per se, ergo habet ortum ex propriis principiis subjecti : ergo jam non erit gratia, sed naturalis proprietas. Si per accidens, sed omne per accidens reducibile est ad per se : ergo si gratia inest animæ per accidens, erit aliud subjectum, cui inerit per se : quæro igitur, quid sit illud : si autem non est aliquod tale dare, restat quod gratia non est accidens : et est accidens, vel substantia : ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Gratia quæ est forma homini inhærens, est accidens, et non in genere substantiæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod ponentes gratiam donum esse creatum, necesse habent ponere gratiam esse in genere accidentis. Ad cujus intelligentiam notandum est, quod est aliquod accidens quod comparatur ad aliquid sicut ad subjectum et ad causam, aliquod quod solum comparatur ad aliquid sicut ad subjectum, et ad aliud sicut ad causam : verbi gratia, nigredo in corvo comparatur ad ipsum corvum sicut ad subjectum et causam ; lumen in aere, vel species in speculo, comparatur solum sicut ad subjectum, non sicut ad causam, quia etsi ibi recipiatur, aliunde tamen habet ortum. Tale autem accidens quod comparatur ad aliquid sicut ad subjectum, et ad aliud sicut ad causam, potest esse sub triplici differentia. Quoddam enim est quod habet ortum ab inferiori; quoddam quod habet ortum a pari ; quoddam quod habet ortum a superiori : sicut ab inferiori, ut species lapidis in oculo, vel etiam in intellectu nostro; sicut a pari, ut similitudo speculi in speculo; sicut a superiori, ut lumen in aere illuminato. Tale autem accidens quod habet ortum a superiori, in quantum accidens est, complementum est, non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Quia vero a superiori est, habet nobilitare subjectum in hoc, quod jungit ipsum et conformat ei quod est ipso superius. Et si sit tale accidens quod ortum habet ab ente supremo, si ejus infusio vel origo sit secundum perfectam influentiam, non solum habet nobilitare, verum etiam consummare et quietare : et hoc non facit tantum ratione sui, verum etiam ratione ejus, a quo procedit, in quo reperitur omnis perfectio, et bonorum omnium aggregatio, ac per hoc completa beatitudo. Concedendæ sunt ergo rationes probantes gratiam esse accidens.

1. Ad illud quod objicitur primo in contrarium, quod nullum accidens nobilius est substantia; dicendum quod illa ratio deficit tripliciter. Primum quidem, quia nobilitas substantiæ et accidentis, et bonitas substantiæ et accidentis, proprie non habent comparari. Accidens enim bonum dicitur non sibi, sed alii ; non sicut ordinatum,sed sicut ratio ordinandi : sed ipsa substantia bona est tanquam bonitatis participativa. Alius etiam defectus est ibi, quoniam etsi nullum accidens nobilius sit substantia, prout accidens comparatur in se quantum ad essentiam generis, sive quantum ad esse primum ; nihilominus tamen, prout accidens consideratur in subjecto, et includit esse subjecti, quamdam nobilitatem superaddit quantum ad esse secundum. Tertius etiam defectus est, quia quod gratia dicatur nobilior anima et perfectio animæ, hoc non est ratione sui tantum, sed quia unit bono increato, sicut prædictum est.

2. Ad illud quod objicitur, quod nullum accidens similius est substantiæ quam sub-

[1] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. II, c. XIX, n. 50; *Retract.* lib. I, c. IX, n. 4.

stantia; dicendum quod, sicut dictum est de bonitate, quod alio modo dicitur anima esse bona, alio modo gratia; sic etiam alio modo anima Deo assimilatur, et alio modo gratia. Anima enim Deo assimilatur, sicut divinæ similitudinis susceptiva; gratia vero, sicut ipsa similitudo, vel donum assimilativum : unde non est comparatio proprie inter hunc modum assimilandi, et illum. Alius est etiam defectus, quia cum anima assimiletur Deo propter gratiam, et ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum, sic non est major vel minor assimilatio dicenda in anima gratificata, quam in gratia gratificante. Tertius etiam defectus est, quia etsi substantia plus assimiletur substantiæ in ratione entis, nihil tamen prohibet accidens plus assimilari alicui substantiæ sub ratione proprietatis, sicut anima sapiens plus assimilatur Deo, in quantum est ens per se, quam ipsa qualitas sapientiæ; nihilominus Deo, in quantum est sapiens, plus assimilatur anima in quantum est sapiens, quam in quantum est substantia : sic et in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod nullum accidens est stabilius substantia, dicendum quod verum est de illo accidente quod comparatur ad aliquid sicut ad subjectum et causam : de eo vero accidente quod aliunde habet originem, non habet veritatem, sicut patet in radio exeunte a sole, qui fixus permanet aere moto. Et quia gratia est tale accidens, ideo illa ratio non habet locum in proposito.

4. Ad illud quod objicitur, quod gratia est forma quæ est principium vitæ, dicendum quod illud habet veritatem de forma, quæ dat vivere, quod spectat ad esse primum : gratia autem est forma dans vitam quantum ad esse secundum, sive quantum ad bene esse : et ideo illud non valet : non enim fit unum per essentiam ex gratificato et gratia, sicut fit unum per essentiam ex corpore vivificato, et anima vivificante.

5. Ad illud quod objicitur de bonis maximis, et minimis, et mediis, dicendum quod illa divisio bonorum est secundum acceptionem boni, qua aliquid dicitur bonum, quia bonum alii, et utile, sicut patet ex verbis Augustini ibidem : quia bona, et maxima sunt illa, quibus non contingit male uti : et ideo ad gradum bonitatis secundum eum modum, per quem ibi loquitur Augustinus, nihil facit utrum bonum illud, quod dicitur maximum, sit in genere substantiæ, vel accidentis.

6. Ad illud quod quæritur, utrum insit animæ per se, aut per accidens, dicendum quod per se inest in genere subjecti, sed non per se in genere causæ. Et quia per se inest in genere subjecti, ideo non est quærendum aliud subjectum, cui per prius insit. Quia vero non inest per se in genere causæ, ideo non inest omni animæ, nec ex principiis animæ habet originem : ideo quodam modo habet naturam accidentis inhærentis per se, quodam modo naturam accidentis inhærentis per accidens.

## QUÆSTIO IV.

*An gratia sit in genere accidentis corruptibilis, vel incorruptibilis*[1].

Utrum gratia sit in genere accidentis corruptibilis, an incorruptibilis; et quod sit accidens corruptibile, videtur. Omne accidens quod est in subjecto variabili, secundum quod est variabile, est corruptibile : sed gratia est in subjecto variabili, utpote in anima secundum libertatem arbitrii, in qua consistit mutatio et vertibilitas : ergo, etc. Fundam.

Item omne accidens quod habet oppositum potens inesse suo subjecto, est corruptibile : sed gratia opponitur culpæ, et culpa potest inesse animæ viri justi, quandiu est in statu viæ : ergo, etc.

Item omne accidens quod est aliunde, et non habet causam in subjecto, potest ab illo separari : sed gratia est in anima, et non habet ortum ab anima : ergo potest separari

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. LXIII, art. 5; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVI, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVI, q. IV.

ab ipsa : sed post separationem non potest in esse conservari : ergo gratia nata est corrumpi.

Item omne accidens cujus conservatio pendet ex conversione voluntatis ad Deum, est corruptibile, cum voluntas possit a Deo averti : sed gratia est hujusmodi : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Anima eo ipso quod est imago Dei, est incorruptibilis : non enim esset imago Dei, sicut dicit Augustinus[1], si mortis termino clauderetur : ergo cum in gratia consistat imago reformationis, videtur quod gratia sit incorruptibilis.

2. Item accidens quod est in subjecto non a se, sed ab alio, non movetur necessario ad motum ejus in quo est, sicut patet de specie existente in speculo, et lumine existente in medio : sed gratia est in anima non a se, sed a Deo : ergo non videtur quod ad mutationem, seu ad variationem animæ corrumpatur.

3. Item his quæ sunt corruptibilia, dedit divina virtus propagandi potentiam : igitur aut gratia non est corruptibilis, aut si corrumpitur, habet vim producendi gratiam sibi similem : sed gratia non potest sibi similem producere, sicut in primo libro ostensum est : ergo non est corruptibilis de se.

4. Item omne quod corrumpitur in tempore, sui diuturnitate senescit in tempore : sed gratia, quanto magis durat in homine, tanto perfectior est et stabilior, et magis renovat spiritum : ergo gratia non videtur corrumpi.

5. Item, si gratia corrumpitur, aut corrumpitur a Deo, aut a libero arbitrio, aut a peccato : a Deo non, cum gratiam corrumpi sit malum; a libero arbitrio non, cum nullum subjectum corrumpat suam perfectionem; a peccato non, quia peccatum est pura privatio, et modica gratia potest super omnem culpam : ergo cum nihil habeat corrumpens, videtur quod sit incorruptibilis.

6. Item, si corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil : si in aliquid, quæro in quid, nec est quid dare, cum non producatur ex aliquo, sed de nihilo; si in nihil, contra : Nihil quod corrumpitur, cedit omnino in non ens : si igitur gratia nobilissimum est inter omnia accidentia, et Deus non permittit alia accidentia in non ens cedere, videtur quod nec de gratia permittat.

## CONCLUSIO.

*Gratia, cum in subjecto quod culpam potest admittere recipiatur, ipsam accidens corruptibile necesse est esse, atque in nihilum cedere, eo quod ex nihilo producatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum gratia sit accidens, non potest esse præter subjectum in quo est : et cum in subjecto, in quo est, non possit simul cum culpa subsistere, et ipsi subjecto, in quo est gratia, contingat culpam inesse, necesse est gratiam esse quid corruptibile. Rursus, cum gratia non producatur ex aliquo materialiter, sed sit simpliciter donum gratuitum, et omnino[2] *desursum descendens a Patre luminum*, et omne quod corrumpitur in id cedat, unde producitur; necesse est gratiam, sicut ex nihilo producitur, sic etiam in nihilum redigi, cum corrumpitur. Talis autem modus corrumpendi non solum competit gratiæ ratione sui initii, sed etiam ratione esse proprii, sive modi existendi : ratione, inquam, sui initii, quia, sicut dictum est, sicut ex nihilo producitur, ita in nihil redigitur, quemadmodum in aliis accidentibus consimiliter reperitur, quod in id redeunt, unde exeunt cum producuntur. Competit etiam hoc ei ratione esse proprii, sive modi existendi; quoniam cum gratia non causetur ex principiis ejus, in quo est, sed aliud habeat pro subjecto, aliud pro causa, quemadmodum cum lumen corrumpitur, vel similitudo in speculo, vel ipsa species in anima, non corrumpitur illud, in quo est, nec redit ad illud, a quo est, sed quantum est de se, in nihil cedit : sic gratia, quia non habet esse in anima per modum naturæ, sed per mo-

[1] Aug., *de Quantit. anim.*, c. II. — [2] *Jac.*, I, 17.

dum habitus, ut prius habitum est, nec ex principiis animæ producitur, cum corrumpitur, in nihil redigitur : et propterea peccatum, in quo fit gratiæ corruptio, dicitur esse nihil, et inter omnes corruptiones summo auctori et conservatori omnium bonorum maxime displicere dignoscitur. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod gratia corrumpitur.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod in gratia reperitur ratio imaginis, sicut in anima, dicendum quod aliter et aliter reperitur imago hic, et ibi. Anima enim est imago Dei, quia [1] capax Dei est, et particeps ejus esse potest, et ita propter beatitudinem facta est, et ad beatitudinem apta : quæ, inquam, beatitudo non potest inesse, nisi substantiæ immortali : ideo necesse est animam immortalem esse. Gratia vero ex hoc solo dicitur imago, quia est imaginis reformatio : et quoniam illa imago per gratiam reformata potest deformari, hinc est quod gratia potest corrumpi; nec valet illa ratio, quia hinc et inde non est consimilis imaginis acceptio.

2. Ad illud quod objicitur, quod accidens quod non habet ortum a subjecto, non mutatur ad mutationem subjecti; dicendum quod hoc non est propter hoc solum quod habeat ortum aliunde, sed quia non dependet ab eo, in quo est, sicut patet in radio et lumine. Gratia autem non solum dependet ab eo, a quo est, sed etiam ab anima, in qua est; nec persistit in ea, nisi quamdiu habet faciem suam, sive mentem, ad Deum conversam.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod rei corruptibili debet dari virtus propagandi, dicendum quod illud verum est, quando illa res est nata talem virtutem suscipere, et quando etiam illa corruptibilitas inest rei ex defectu propriæ naturæ : neutrum autem horum competit gratiæ. Nam gratia nata est immediate ab ipso Deo procedere, nec aliquo modo corrumpitur, nisi propter aversionem mentis nostræ a rectitudine veritatis æternæ. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicitur, quod omne quod corrumpitur, senescit in tempore : hoc enim verum est de eo quod habet causam corruptionis intra se.

5. Ad illud quod quæritur, a quo corrumpitur, utrum a Deo, vel a peccato, vel a libero arbitrio, dicendum quod ipsa gratia deficit in seipsa. Si autem quæratur ratio hujus, quare deficit, hoc est propter aversionem mentis humanæ : cum enim gratia non salvetur, nisi ex continuatione influentiæ a bonitate divina super faciem mentis nostræ, quando anima a Deo avertitur per peccatum, influentia non continuatur, et per consequens gratia corrumpitur : et ideo quodam modo gratia per peccatum dicitur corrumpi, non quod peccatum agat in gratiam, sed quia, anima per peccatum se avertente, et Deo cessante influere, necesse est gratiam in se ipsa deficere.

6. Ad illud quod objicitur, quod nihil quod corrumpitur, cedit omnino in non ens; dicendum quod illud habet veritatem in accidentibus quæ habent esse naturæ, et in eis quæ causantur ex principiis subjecti, pro eo quod cum corrumpuntur accidentia, manent nihilominus et salvantur illa principia : et ideo cum talia accidentia corrumpuntur, non omnino annihilantur. In his vero accidentibus, quæ habent esse habitus, sicut similitudo in anima, et lumen in aere, non habet veritatem. Non enim similitudo hominis mortui, quæ est in anima tua, si de anima tua deleatur et corrumpatur, redit ad hominem illum, vel, cum lumen corrumpitur, redit ad solem, maxime si corruptio luminis fiat per corporis interpositionem. Nisi forte quis dicat ad originem suam redire, pro eo quod adhuc salvatur in suo principio effectivo, quod potest producere illi simile. Quia igitur gratia habet se ad modum habitus, et ex nihilo producitur, ut prius habitum est, ideo illa propositio non habet hic locum. Et si tu quæras, unde hoc est quod Deus permittit

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XIV, c. VIII.

perire tam nobile accidens, satis facile est respondere. Similis enim quæstio est, si quæratur, cum Deus diligat amicos suos, et plus diligat unam animam sanctam quam diligat cœlum et terram, quid est quod permittit animam sanctam a se separari, et non permittit cœlum et terram corrumpi? Ad hoc respondebit qui sane intelligit, quod hoc cursui rerum congruit, et sic Deus res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat [1]. Et propterea, quia thesaurus gratiæ habetur in vasis fictilibus, quamvis sit valde nobilis, tamen de facili amittitur, quando procellis tentationum concutitur.

## QUÆSTIO V.

*An gratia primo insit subsantiæ animæ quam potentiis* [2].

Ad opp. Utrum gratia primo insit substantiæ animæ, vel potentiis; et quod primo insit substantiæ, videtur. Nulla potentia animæ est continue in suo actu : sed gratia est continue in suo actu, quia continue reddit hominem Deo acceptum et gratum : ergo gratia non est in potentiis animæ.

2. Item gratia est vita animæ, sicut dicunt Sanctorum auctoritates, et etiam doctores : sed vivere, cum sit actus substantialis, non inest substantiæ per potentias, sed potentiis per substantiam : ergo si primus actus gratiæ est vivificare, videtur quod prius respiciat substantiam, quam potentias.

3. Item accidens habet numerari per suum proprium subjectum : igitur, si gratia primo est in potentiis, cum potentiæ sint multæ, necesse est gratiam in anima multiplicari : si ergo in una anima una tantum est gratia, videtur quod gratia prius sit in substantia, quam in potentiis.

4. Item in gratia et virtutibus consistit imago reformationis : sed imago reformationis respondet imagini creationis : cum igitur imago creationis consistat in unitate essentiæ et trinitate potentiarum, et tres sint habitus virtutum, qui respiciunt tres potentias, videtur quod sit aliquid unum quod respiciat ipsam animæ essentiam : sed non est nisi gratia : ergo, etc.

5. Item, sicut operatio exit a potentia, sic potentia oritur a substantia : ergo sicut non placet, nec acceptatur a Deo aliqua operatio, nisi prius acceptetur et gratificetur potentia, sic impossibile est acceptari potentiam, nisi prius acceptetur substantia : ergo cum per gratiam fiat acceptatio, per prius est gratia in substantia, quam in potentiis.

6. Item in parvulis baptizatis est Deus per inhabitantem gratiam, sicut dicit Augustinus, *de præsentia Dei ad Dardanum* [3] : ergo cum in ipsis nulla sit potentia expedita, gratia respicit primo expeditionem potentiæ, sed potius vivificationem substantiæ : et sic per prius est in substantia, quam in potentia.

Sed contra : Augustinus dicit [4] quod gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum : ergo residet in anima ratione liberi arbitrii : sed liberum arbitrium nominat potentiam : ergo, etc. Fundam.

Item Magister in littera adducit auctoritatem Augustini [5], in qua dividit gratiam in prævenientem et subsequentem, et utramque istarum diffinit per comparationem ad voluntatem : ergo videtur quod primum et proprium subjectum gratiæ est ipsa voluntas : sed hæc est potentia : ergo videtur quod gratia per prius insit potentiæ, quam substantiæ.

Item, sicut inter potentiam et actum cadit medius habitus, sic inter substantiam et habitum cadit media potentia : cum igitur gratia sit in anima ut habitus et qualitas quædam, videtur quod ei insit mediante po-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII, c. XXX. — [2] *Cf.* S. Thomas, I-II, q. CX, art. 4; et *de Verit.*, q. XXVII, art. 6; Scot., II *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVI, q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XXVI, q. IV; Durand., II *Sent.*, dist. XXVI, q. II; Steph. Bruief., II *Sent.*, dist. XXVI, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXVI, q. I. — [3] August., *Epist.* LVII, al CLXXXVII, c. IX, n. 31. — [4] Aug., *de verb. Apost.*, Serm. XII, al. XXX. — [5] Id., *Enchirid.*, c. XXXII.

tentia : ergo per prius est in potentia, quam in substantia.

Item opposita nata sunt fieri circa idem : sed gratia, ut gratia, opponitur culpæ in quantum culpa : si igitur culpa primo et proprie respicit arbitrium liberum, pari ratione et gratia : igitur per prius erit in potentia quam in substantia.

Item gratia, cum sit donum desursum descendens, inest animæ secundum suum supremum : sed supremum animæ, sicut vult Augustinus, est ipsa mens : mens autem non est ipsa substantia animæ, sed potius potentia suprema : ergo videtur quod gratia per prius sit in potentia.

Item gratia habet existere in anima secundum conversionem ipsius animæ ad Deum, et admitti habet secundum aversionem : si igitur illud secundum quod anima primo avertitur et convertitur est potentia, videtur quod anima per prius sit in potentia, quam in substantia.

Item gratia non est in anima secundum seipsam, sed secundum influentiam ab aliquo principio quod est omnino ab ea diversum : cum igitur anima suscipit gratiam, aut habet aliquam potentiam ad suscipiendam gratiam, aut non : si non habet potentiam ad hoc, ergo nunquam eam suscipiet : si autem habet potentiam, mediante qua suscipit, aut illa erit ratio, aut voluntas, aut aliqua alia potentia ab his diversa : sed non est ponere potentiam aliam in anima præter cognitivam et affectivam : ergo videtur quod mediantibus illis gratia suspiciatur ab anima.

Item, si gratia inesset animæ secundum substantiam, cum possibile sit abstrahi per intellectum substantiam a potentiis, possibile esset intelligere animam esse gratam, suis potentiis abstractis : sed omnis anima grata est disposita ad gloriam : ergo potest intelligi per consequens anima gloriosa, abstractis potentiis : sed potentiis abstractis anima nec videt, nec amat Deum : ergo impossibile est animam gloriosam ponere, quæ nec Deum videt, nec Deum amat : sed si hoc est impossibile, ergo illud ex quo istud sequitur.

CONCLUSIO.

*Gratia licet appropriate prius animæ substantiam, quam potentias respiciat, proprie tamen inest animæ per potentias.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod communis opinio tenet, gratiam primo respicere animæ substantiam, et virtutes primo respicere potentias, ut sic per gratiam in virtutibus fiat reformatio imaginis creatæ, quæ consistit in trinitate potentiarum, et unitate substantiæ. Hæc autem positio potest dupliciter intelligi : uno modo ut intelligatur quod Deus prius influat gratiam in essentiam, et postmodum influentia illa in substantia redundet in potentias, ut sic sit conformitas gratiæ ad animam, sive prout consideratur secundum rationem imaginis, sive prout consideratur ut perfectio corporis. Anima enim, ut est perfectio corporis, ratione suæ substantiæ, vel essentiæ, respicit complexionis æqualitatem ; ratione vero potentiarum respicit organorum diversitatem. Et iterum, anima in se et vivere habet, et agere ; sed vivere per seipsam et propriam formam, agere vero per potentiam. Per hunc modum, si gratia in perficiendo conformatur animæ sub ratione gratiæ, prius debet respicere ipsam animæ substantiam, et per virtutes debet esse perfectio potentiarum. Et secundum hunc modum dicendi, cum dicitur gratia respicere substantiam, et virtutes potentias, non tantum intelligitur esse dictum per appropriationem, verum etiam per proprietatem. Alio modo potest intelligi prædicta positio per appropriationem quamdam : non quia Deus prius influat gratiam in substantiam, quam in potentiam, sed quia cum anima suscipiat gratiam et virtutes mediante potentia, et tam gratia, quam virtus insit animæ per potentiam ; aliter tamen inest hæc, et illa. Virtus enim dicit perfectionem res-

pectu operis; gratia vero dicit perfectionem respectu Dei acceptantis. Et quoniam respectu operum potentiæ distinguuntur, hinc est quod virtutes potentias respiciunt ut distinctas; et tunc sunt in actu, quando potentiæ sunt in actu. Potentiæ autem, in quantum comparantur ad Deum acceptantem, unica acceptatione acceptantur cum ipsa substantia cujus sunt, et secundum unam naturam in eis repertam. Et hinc est quod gratia est una, sicut est substantia; et est semper in actu continuo; et primo dicitur respicere substantiam : non quia sit in illa absque potentia, vel per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis, ut continuantur ad unam essentiam : virtus vero dicitur esse in potentiis, quia in eis est ut referuntur ad operationes diversas. Et hic modus intelligendi magis consonus est verbis Augustini, qui dicit [1] quod gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum; qui etiam gratiam cooperantem et operantem describit per comparationem ad voluntatem. Magis etiam est consonus rationi. Si enim intelligimus gratiam tanquam habitum quemdam et influentiam, quæ inest animæ ad Deum conversæ, cum talis habilitatio, et influentiæ susceptio, et conversio non possit intelligi nisi per potentiam, non videtur posse recte intelligi, quomodo gratia sit in anima, abstracta potentia. Rursus, si gratia eo dicitur gratia, quia gratificat; et eo ipso quod gratificat, habet oppositionem ad culpam; cum opposita secundum idem nata sint inesse, secundum idem ipsum anima nata est gratificari, secundum quod nata est et culpari : culpatio autem, et laus et vituperium inest animæ primo secundum liberum arbitrium; ac per hoc et gratiæ donum. Non enim quæcumque acceptatio gratificatio dicitur; sed illa sola, qua Deus sic acceptat animam, ut reputet eam remuneratione dignam : et talis respicit ipsam arbitrii libertatem : et ideo gratia inest animæ primo secundum libertatem arbitrii : et hujus signum est, quia ad eas solas potentias se extendit gratia, ad quas se extendit arbitrii libertas. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod gratia inest animæ secundum potentias. Ad rationes autem ad oppositum facile est respondere per jam dicta.

1. Quod enim objicitur quod gratia est continue in suo actu, non obviat ei quod nunc dictum est. Quamvis enim potentia, in relatione ad opus, non sit in suo actu continuo, et sic non habeat perfici gratia, sed virtute; in comparatione tamen ad substantiam in qua est, est in suo actu continuo : ita enim debetur quoddam vivere, et quidam actus continuus ipsis potentiis, secundum quod continuantur ipsi substantiæ, quemadmodum et ipsi substantiæ : et ideo, secundum hanc comparationem, a gratia sunt perfectibiles. Aliter etiam posset hic dici, quod duplex est actus ipsius formæ : unus, qui est a forma per modum informantis; et alter, qui est a forma per modum efficientis, sicut albedo subjectum suum dealbat et oculum disgregat. Quantum ad primum, est omnis forma in actu continuo, quia ille est actus ut habitus; quantum vero ad secundum, non. Sic et gratia, quamvis sit in suo actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum informantis, non tamen est in actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum prævenientis, et subsequentis, sive cooperantis et operantis.

2. Ad illud quod objicitur de actu vivificandi, dicendum quod etsi vita, secundum quod dicit esse primum, prius respiciat ipsam essentiam, quam potentiam; non tamen oportet de vita, secundum quod dicit esse secundum. Cum enim sit accidens superadditum non tantum essentiæ, sed etiam potentiæ, habet animæ inesse, potentia mediante, sicut color dicitur esse in corpore, ita quod primo in superficie.

3. Ad illud quod objicitur, quod accidens numeratur per subjectum; dicendum quod

[1] Aug., *de Grat. et lib. arbit*, c. XVII.

verum est quando ea quæ subjiciuntur diversa sunt, et subjiciuntur ut diversa : quando vero per eamdem naturam subjiciuntur, non oportet esse in accidente diversitatem : et sic gratia est in potentiis animæ in quantum continuantur ad unam substantiam, et in quantum communicant in libertate arbitrii, sicut prius dictum est. Unde sicut una sanitas dicitur esse in omnibus membris hominis, quia est in ipsis secundum quod ad unam originem reducuntur, et secundum quod in complexione conveniunt ; sic et in proposito intelligendum est.

4. Ad illud quod objicitur de conformitate imaginis creationis et reformationis, dicendum quod cum deformatio imaginis non possit esse nisi per potentias, sic nec reformatio : et ideo imago reformationis, in quantum hujusmodi, sufficienter reformat ipsam animam, cum inest ei per suas potentias. Potentiis enim reformatis et perfectis, per consequens perficitur et formatur ipsa substantia : ideo ad perfectam reformationem animæ non oportet aliquid poni quod per prius sit in substantia, quam in potentia, nisi hoc dicatur per appropriationem quamdam.

5. Ad illud quod objicitur, quod Deus non acceptat actum, nisi prius acceptando potentiam ; dicendum quod non est simile, pro eo quod potentia potest esse sine actu, et gratia in potentia absque merito operis ; substantia autem absque potentia esse non potest : et si possit intelligi, non tamen potest intelligi absque potentiis divina dona suscipere, in quibus donis decorari dicitur facies animæ eo genere decoris, per quem Deus acceptat.

6. Ad ultimum quod objicitur de parvulis, dicendum quod etsi potentiæ in parvulo non sint idoneæ ad exeundum in usum gratiæ et virtutum, nihilominus tamen idoneæ sunt non solum per donum gratiæ, sed etiam per habitus virtutum decorari et perfici. Et hoc melius declaratur in quarto, cum agetur de effectu baptismatis, quem habet in parvulis.

## QUÆSTIO VI.

*An gratia comparetur ad animam in ratione motoris* [1].

Utrum gratia comparetur ad animam in ratione motoris ; et quod sic, videtur per auctoritatem Augustini [2], quam Magister adducit in littera ; quod gratia præveniens est, quæ prævenit bonæ voluntatis meritum, et respectu cujus ipsa voluntas bona pedissequa est, non prævia : igitur gratia respectu voluntatis se habet per modum excitantis, et imperantis, et regentis ; et omne tale se habet in ratione motoris : ergo, etc. Fundam.

Item Augustinus [3] : « Gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. » Sed sessor est motor equi : ergo gratia est motrix liberi arbitrii.

Item hoc videtur ratione. Plus est potentiam aliquam supra se erigere, quam ipsam movere : sed gratia elevat potentiam liberi arbitrii ad opera meritoria, quæ sunt super ipsam : ergo est liberi arbitrii motrix.

Item plus potest gratia super liberum arbitrium, quam liberum arbitrium possit super seipsum : sed liberum arbitrium est instrumentum seipsum movens, sicut dicit Anselmus [4], et voluntas movere potest seipsam : ergo multo fortius moveri potest a gratia.

Item omne quod est principium vitæ perfectæ, est principium motus in eo quod vivificat : sed gratia est principium vitæ in anima : ergo, etc.

Contra : 1. Voluntas eo ipso est libera, quo movetur ex seipsa : cum igitur gratia sit aliud a voluntate, si gratia movet volunta- Ad opp.

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXVI, art. 4, q. V ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVI, q. VI. — [2] Aug., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, n. 10. — [3] Id., *de verb. Apost.*, Serm. XII, al. XXX. — [4] Anselm., *de Concord. præscient. et lib. arbit.*, c. XI, al. XXI.

tem, aufert ei libertatem : sed constans est quod gratia voluntati libertatem non aufert : ergo ipsam non movet.

2. Item omnis motor sufficiens est hoc aliquid, et substantia completa distans a mobili : ergo aut gratia non movet liberum arbitrium, aut, si movet, est substantia : si igitur gratia creata non potest esse in genere substantiæ, sed in genere accidentis, ergo, etc.

3. Item si gratia movet liberum arbitrium, aut movet naturaliter, aut violenter, aut voluntarie : si naturaliter, ergo opera meritoria erunt naturalia. Rursus, si naturaliter movet, semper movet quantum est de se : ergo nunquam quiescit homo ab operibus meritoriis. Si violenter, ergo nec salvatur ibi ratio meriti, nec liberum arbitrium : quorum utrumque patet esse falsum. Si voluntarie, sed nihil movet voluntarie, nisi habeat cognitionem et voluntatem : ergo gratia cognoscit, et vult, et ita est substantia rationalis. Igitur vel gratia, si movet liberum arbitrium, non est aliquid creatum ; vel, si est aliquid creatum, non movet liberum arbitrium.

4. Item, si movet liberum arbitrium, aut sicut motor motus, aut sicut motor non motus : si tu des quod sicut motor motus, ergo cum nihil secundum idem moveatur et moveat, gratia secundum se habebit aliam, et aliam naturam, per quam moveatur, et moveat : ergo non erit accidens simplex. Si sicut motor non motus, sed talis motor non est quid creatum : ergo vel gratia non est quid creatum, vel non movet liberum arbitrium.

5. Item idem manens idem in creaturis, semper est natum facere idem [1] : ergo si gratia est quid creatum, et movet liberum arbitrium, cum gratia non varietur, semper ad idem inclinabit liberum arbitrium : ergo nunquam faciet homo per gratiam, nisi unum opus meritorium : si igitur liberum arbitrium modo excitatur ad unum genus operis, modo ad aliud, videtur quod aut illa excitatio non sit a gratia, aut gratia non dicit aliquid creatum, aut gratia mutatur et variatur, sicut liberum arbitrium.

[1] Arist., *de Generat. et corrupt.*, cont. 56.

## CONCLUSIO.

*Gratia comparatur ad liberum arbitrium tanquam motor, quia voluntas est ipsius gratiæ pedissequa, a qua elevatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio, sicut auctoritates Sanctorum dicunt, necesse est ponere liberum arbitrium a gratia moveri et excitari. Ab ipsa enim gratia operante prævenitur, et a cooperante ad opera meritoria elevatur; ita quod respectu operis meritorii gratia est sicut principalis motrix, et voluntas sicut pedissequa. Qualiter autem ipsa gratia, cum sit accidens animæ, ipsam habeat movere, hoc habet difficultatem. Ad hujus autem difficultatis explicationem duplex est modus dicendi, sive intelligendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moveri. Unus modus dicendi est Opin. 1 quod gratia movere dicitur liberum arbitrium, quoniam ipsa est dispositio ad quemdam spiritualem motum. Sicut enim pondus in corporibus disponit ad motum, sic et suo modo pondus in spiritibus : gratia autem est quoddam spirituale pondus datum animæ, per quod habet sursum tendere : et quoniam liberum arbitrium est natum seipsum movere secundum actus, in quos potest de se; cum est adjutum et informatum gratia, excellentius movet seipsum, ita quod cum liberum arbitrium sit movens et motum, gratia disponit ipsum sub ratione moventis : et pro tanto dicitur gratia movere liberum arbitrium, quia liberum arbitrium gratia informatum movet seipsum, per quem modum amor dicitur movere hominem ad magna opera facienda. Alius est modus intelli- Opin. 2. gendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moveri. Gratia enim est sicut quædam influentia procedens a luce superna, quæ semper habet conjunctionem cum sua

origine, sicut lumen cum sole : et quia semper suæ origini conjungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subjecti in quo est, sed etiam ratione subjecti a quo est. Unde sicut lumen non solum operatur cum aere, sed etiam operatur in ipsum aerem ratione continuationis cum suo fonte, sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in liberum arbitrium, et liberum arbitrium movet. Unde non est aliud dicere gratiam liberum arbitrium movere, quam gratiam esse Spiritus sancti instrumentum ad movendum liberum arbitrium. Uterque horum modorum intelligendi conveniens est et rectus, nec unus sine altero sufficit. Nam primus competit gratiæ cooperanti, sive subsequenti; secundus competit gratiæ operanti, sive prævenienti. Gratia enim operans liberum arbitrium prævenit et movet, quia Deus illam infundendo voluntatem hominis sanat et præparat. Gratia vero cooperans, sive subsequens, liberum arbitrium dicitur movere, quia voluntas tali dono gratiæ informata movet seipsam. Hanc enim potentiam habet voluntas, scilicet movendi seipsam, quia est potentia materiæ non alligata, sicut supra ostensum est, cum de libero arbitrio agebatur. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod gratia ad liberum arbitrium comparari habet in ratione motoris. Ad rationes autem ad oppositum plana est responsio ex jam dictis.

*Conciliatio opinionum.*

1. Ad illud enim quod primo objicitur de voluntate, quod seipsam movet, dicendum quod hoc non obstat, immo consonat ei quod dicitur quod movetur per gratiam. Sicut enim voluntas movet seipsam ad opera naturalia, sic adjuta per gratiam movet seipsam ad opera meritoria. Vel secundum alium modum intelligendi, Deus per gratiam movet voluntatem; nec tamen hoc voluntati repugnat, quia voluntas vult sic moveri a Deo. Unde sic movetur a Deo, quod movetur etiam a seipsa : et ideo omne opus meritorium attribuitur gratiæ et libero arbitrio.

2. Ad illud quod objicitur, quod motor distat a mobili, dicendum quod illud intelligitur de eo motu, in quo moveri est vere pati, sicut est in motu corporali, et de eo motore, qui est tota causa efficiens, et sufficiens, et tota causa motus : talis autem motor non dicitur esse gratia, pro eo quod non movet nisi sicut dispositio, vel sicut instrumentum, sicut prius fuit explanatum.

3. Ad illud quod quæritur : « Aut movet naturaliter, » etc. ; dicendum quod movet voluntarie, non a voluntate qua ipsa gratia fit volens, sed a voluntate qua Deus gratiam influens est volens, et a voluntate qua liberum arbitrium gratificatum vult movere seipsum.

4. Ad illud quod quæritur, utrum sit motor motus, vel non motus, patet responsio. Illa enim divisio motoris est de motore, qui est hoc aliquid, et est substantia, et est motor sufficiens : talis autem motor non est gratia, ut prædictum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod idem manens idem, semper, etc. dicendum quod illud fallit in Deo : et ideo secundum quod Deus movet per gratiam, et per eamdem gratiam potest excitare ad diversa opera; secundum vero quod liberum arbitrium seipsum movet per gratiam ad diversa opera, est in ipso cognitionis et affectionis diversitas, secundum quas ordinari habet ad diversa operum genera : et ideo quamvis gratia non varietur in se, movet tamen ad diversa, ratione variationis in motore sibi conjuncto, sine quo non potest movere : nunquam enim gratia elicit opus meritorium, nisi voluntas sibi cooperetur.

# DISTINCTIO XXVII

DE ADJUTORIO GRATIÆ, PROUT COMPARATUR AD HABITUM GRATUITUM, ET USUM SIBI DEBITUM.

Hic considerandum est, cum prædictum sit per gratiam operantem et prævenientem, voluntatem hominis liberari ac præparari ut bonum velit, et per gratiam cooperantem et subsequentem, adjuvari ne frustra velit; utrum una et eadem sit gratia, id est unum munus gratis datum, quod operetur, et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans. Quibusdam non irrationabiliter videtur, quod una et eadem sit gratia idem donum, eadem virtus quæ operatur, et cooperatur; sed propter diversos ejus effectus et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat et præparat voluntatem hominis ut bonum velit; cooperans, in quantum eamdem adjuvat ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum. « Ipsa enim [1] gratia non est otiosa, sed meretur augeri, vel aucta meretur perfici. » (Utrum una eademque sit gratia quæ dicitur operans, et cooperans.)

Si vero quæritur quo modo ipsa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit absque libero arbitrio, et quid sit ipsa gratia, an virtus, an non, et si virtus, an actus, vel non : ut hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo libro *Retractationum* [2]. « Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; cæteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest : et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo, male utitur. Non solum autem magna, sed etiam media, et minima bona esse præstitit bonitas Dei. » Ecce habes tria genera bonorum distincta. (Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quæritur.)

Quæritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus, in primo libro *Retractationum*, ita ait [3] : « In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus : sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. » Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum; sic enim aperietur quod supra quærebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum, quibus etiam non bene uti possumus, id est, mediorum in quibus posuit liberum arbitrium; cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit, quia aliud est virtus, aliud opus ejus. (In quibus bonis sit liberum arbitrium.)

[1] Aug., *Epist.* CLXXXVI, al. CVI, c. III, n. 10.— [2] Aug., *Retract.* lib. I, c. IX, n. 4; *de Lib. Arbit.*, lib. II, c. XIX, n. 50. — [3] Loco mox cit.

## HIC COMMUNITER ASSIGNATUR INITIUM DISTINCT. XXVII.

De virtute quid sit, et quid sit actus ejus.

Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus, vel opus ejus. Virtus est, sicut ait Augustinus [1], bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur : quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ Augustinus docet, super illum locum Psalmi : *Feci judicium et justitiam* ; ita dicens : « Justitia magna virtus animi est, quam non fecit in homine nisi Deus. Ideque cum ait Propheta ex persona Ecclesiæ : *Feci justitiam ;* non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. » Ecce aperte insinuatur hic quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei : quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

De fide itidem dicit quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

Nam de gratia fidei *Ephesiis* scribens Apostolus similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquiens [2] : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim donum est.* Quod a sanctis ita exponitur : Hæc scilicet fides non est vi naturæ nostræ, quia donum Dei pure est. Ecce et hic aperte traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis : quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem, quæ voluntatem hominis liberat, et sanat. Unde Augustinus, in libro *de Spiritu et littera*, ait [3] : « Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi : non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sanata voluntas impleat legem. »

De gratia quæ liberat voluntatem, quæ si virtus est virtus non est ex libero arbitrio etsic non est motus mentis.

Si igitur gratia, quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est una vel plures : cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac præparet, ut bona sit : consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio, sed bonus ex gratia est et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Augustinus in libro *Retractationum* [4] : « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. » Idem, in libro *de Duabus Animabus* : « Animæ si libero ad faciendum et non faciendum motu animi careant ; si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus. » Hic aperte ostenditur quod motus animi, sive ad bonum, sive ad malum, ex libero arbitrio est ; ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est : si vero ex libero arbitrio, vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, sive formam, quæ animam informat ; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur, et erigatur ; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius : sicut pluvia rigatur terra, ut germinet, et fructum faciat ; nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus ; nec terra germen vel fructus, nec germen fructus : ita gratia terræ mentis nostræ, id est, libero arbitrio voluntatis infunditur pluvia divinæ benedictionis, id est, inspiratur gratia : quod solus Deus facit, non homo cum eo : qua rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sa-

[1] Hæc definitio non est in Augustino, sed trahitur ex lib. II *de Lib. Arbit.*, c. XVIII et XIX.— [2] *Ephes.*, II, 8.— [3] Aug., *de Spirit. et litt.*, c. IX, n. 15, in fine. — [4] Aug., *Retract.* lib. I, c. IX et XV ; id., *de Bono persev.*, c. XI ; id., *de Duab. Anim.*, c. XII.

natur et reparatur ut bonum velit, secundum quod dicitur operans : et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

Ex quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.

Cum ergo ex gratia dicantur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est, Deus; vel potius gratia gratis data, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim esset magnum, si hæc a Deo dicerentur esse, a quo sunt omnia; sed potius ejus gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita : quæ cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

Quod bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est sicut et omne bonum meritum

Quæ ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, immo gratiæ, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Augustinus *ad Sixtum presbyterum* [1] : « Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia? » Ex gratia enim, ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima hominis bonus affectus sive bonus motus mentis : et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere, ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus bonus provenit, scilicet diligere, bonus valde; sic de cæteris virtutibus intelligendum est : et isti boni motus, vel affectus, merita sunt et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et et alia quæ consequenter, hic et in futuro, nobis apponuntur.

Ex ratione dicitur fides mereri justificationem.

Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur, qua (a) per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate, et justitia, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus præveniens diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet : quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum : si tamen adsit charitas, sine qua nec credere, nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet vere, quia charitas est Spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur : sine qua animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum et de gratia quæ non est, sed facit meritum.

Ex muneribus itaque virtutum boni sumus et juste vivimus, et ex gratia, quæ non est meritum, sed facit. Non tamen sine libero arbitrio proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus, eorumque progressus, atque bona opera, quæ Deus remunerat in nobis, et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus *ad Sixtum presbyterum* [2] : « Cum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita æterna, quæ in fine a Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita, quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur; sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita, quibus datur. »

Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia præveniens

[1] Aug., *Epist.* cv, al. cxciv, c. v, n. 19, quod sensum. — [2] *Ibid.*; id., *Enarr. in Ps.* xcviii et *in Ps.* cii.

(a) *Cæt. edit.* quia.

Epilogus cum additamento.

meretur augeri, et alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus, vel non. Ostensum enim est supra [1] ex parte quorumdam quod ipsa est virtus, quia virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est, actum virtutis; alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum, quibus non bene uti possumus : in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit; nomine virtutis, ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis, et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.

Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio ; sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est, et ex nobis : et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur; hic Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit, quod Apostolus notavit dicens [2] : *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit*. Super quem locum Augustinus ita ait [3] : « Recte gratiam nominat : primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratis, cum non præcedant nisi mala merita : sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit : « Et gratia ejus in me vacua non fuit. » Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit, *Non autem ego* solus, scilicet sine gratia, *sed gratia Dei mecum*, id est, cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona : per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo.

Aliorum sententia hic ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est, actus mentis.

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum [4], non tamen omnes, sed tantummodo interiores qui in mente sunt : exteriores vero qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideo quod Augustinus dicit opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt; quod vero dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo : quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adjuvet, gratia sua operante et cooperante : quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle, et operari bonum.

Quibus auctoritatibus muniunt, quod virtutes sint motus mentis.

Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis Sanctorum astruunt. Dicit enim Augustinus *super Joannem* [5] : « Quid est fides ? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. » Idem, in libro III *de Doctrina Christiana* [6] : « Charitatem autem voco motum animi. Si vero charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt.» Quibus alii respondentes, præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt : Fides est credere quod non vides; id est, fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item : Charitas est motus animi, id est, gratia qua movetur animus ad diligendum. Et quod hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quæ alibi Augustinus ait :

[1] Dist. XXVI.— [2] I *Cor.*, XV, 10.— [3] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. V et VI sparsim, et *de Corrept. et grat.*, c. XIII. —[4] Vid. supra, dist. XXVI. — [5] August., *in Joan. Evang.* tract. XL, n. 9. — [6] Id., *de Doct. christ.*, lib. III, c. X, n. 16.

nam in secundo libro *Quæstionum Evangelii,* inquit [1] :« Est fides qua creduntur ea quæ non videntur, quæ proprie dicitur fides.» Item, in XIII libro *de Trinitate* [2]: « Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud est fides qua creduntur. » Ex quibus verbis sic argumentando procedunt : Aliud est credere, aliud illud quo creditur : prædictum autem est, fidem id esse quo creditur : sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo creditur. Addunt quoque : Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis : ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii : sed credere est actus liberi arbitrii : non est itaque virtus. Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Hic considerandum est, cum prædictum sit, etc.

Supra egit Magister de adjutorio gratiæ in se : hic vero agit de ipso in comparatione. Divisio. Dividitur autem pars ista in duas : in prima comparat unam differentiam gratiæ ad aliam sub ratione habitus; in secunda vero comparat unum habitum ad alium sub ratione usus : usus autem gratiæ est meritum. Unde comparat primo gratiam prævenientem ad subsequentem secundum identitatem, et diversitatem ; secundo vero comparat gratiam ad virtutem, et ad merendi efficaciam : *Si vero quæritur, quomodo ipsa gratia præveniens mereatur,* etc. Et illa secunda pars dividitur in duas : in prima parte movet quæstiones, et præmittit quædam præambula ad determinationem; in secunda vero incipit dissolvere, ibi : *Hic videndum est, quid sit virtus;* ubi ut communiter assignatur initium distinctionis XXVII, quæ melius assignaretur aliquantulum ante, sicut signavimus, quia ibi, ubi signatur, fit, sicut apparet, determinatio prioris quæstionis præmissæ. Illa igitur pars, in qua solvit, habet duas partes : in prima solvit prædictam quæstionem secundum opinionem communiorem; in secunda vero determinat secundum aliorum opinionem, quæ minus tenetur communiter, ibi : *Alii vero dicunt, virtutes esse bonos usus,* etc. Prima pars habet duas : in prima Magister determinat; in secunda epilogat, ibi : *Ex præmissis jam innotescere,* etc. Prima pars habet duas secundum determinationem duorum dubiorum : primo enim determinat illam quæstionem, qua quæritur de comparatione gratiæ ad virtutem ; secundo vero determinat illam quæstionem, qua quæritur de comparatione gratiæ et virtutis ad meritum. Primum facit ibi : *Hic videndum est, quid sit virtus*, etc.; secundum facit ibi : *Cum ergo ex gratia dicantur esse bona*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Operans enim gratia dicitur, in quantum liberat, etc.

Objicitur : Gregorius, in *Moralibus*, distinguens gratiam prævenientem et subsequentem, dicit quod gratia præveniens attenditur quantum ad dona naturæ; subsequens autem quantum ad dona gratiæ : ergo si idem est gratia operans et cooperans, videtur quod operans non dicatur illa quæ hominis voluntatem liberat. Si forte tu dicas quod alio modo accipitur præveniens et subsequens, tunc est quæstio de ratione istorum nominum, quare scilicet sic nominatur, ut dicatur quædam præveniens, quædam subsequens, quædam operans, et quædam cooperans. Videtur enim quod omnis gratia sit cooperans, quia nulla operatio debetur formæ alicui per se, nisi cum subjecto : videtur etiam quod nulla debeat dici præveniens. Aut enim præveniens dicitur per comparationem ad actum, aut per comparationem ad subjectum : si per comparationem ad actum, sic omnis forma dicitur præveniens,

[1] Aug., *Quæst. Evang.*, q. XXXIX. — [2] Id., *de Trin.*, lib. XIII, c. II, n. 5.

quia omnis forma præcedit actum suum; si per comparationem ad subjectum, sic nulla debet dici præveniens, cum nulla sit ante subjectum suum. Est igitur quæstio, cum gratia a diversis diversimode dicatur, et hujusmodi nomina diversimode exponantur, unde hæc diversitas veniat.

Resp. Dicendum quod cum gratia una sit, multiplices tamen habet divisiones secundum diversas considerationes : habet enim gratia comparari ad suum principium a quo; habet comparari ad suum subjectum in quo; habet nihilominus comparari ad suum oppositum contra quod; habet comparari ad suum effectum, ad quem ordinatur. Per comparationem ad suum principium, sic dividitur gratia in gratiam prædestinationis, vocationis, justificationis, et magnificationis. Primo enim Deus gratiam præparat, secundo offert, tertio confert, et quarto complet. Et secundum hoc attenditur prædicta divisio, quæ sumitur de eo quod dicit Apostolus [1]. Secundum autem quod gratia comparatur ad suum subjectum, sic dividitur in gratiam cogitationis, voluntatis et perfectionis secundum triplicem potentiam ejus substantiæ in qua est gratia, videlicet secundum intellectivam, et affectivam, et operativam. Et hæc divisio ponitur a Bernardo in libro *de Libero Arbitrio*. Secundum autem quod comparatur ad suum oppositum, sic est illa divisio gratiæ, quia est gratia protectionis, liberationis et salvationis. Sumitur enim hæc divisio secundum quod gratia adjuvat contra multiplex malum, videlicet malum tentationis, sive pugnæ, malum persecutionis, sive miseriæ, malum culpæ, et malum sequelæ. A primo protegit, a secundo liberat, a tertio extrahit, et a quarto salvat. Et hæc divisio sumitur pro eo quod dicitur [2] : *Protegat Dominus exercituum Judæam et Hierusalem, protegens et liberans, transiens et salvans.* Secundum comparationem ad effectum ad quem est, dividitur in prævenientem et subsequentem, sive operantem et cooperantem, quæ sunt differentiæ gratiæ secundum effectus, quos habet in ipsam voluntatem. Dicitur enim gratia præveniens in quantum ipsam voluntatem facit bonam : et ideo prævenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo. Cooperans vero, sive subsequens dicitur in quantum adjuvat liberum arbitrium respectu boni operis eliciendi. Et notandum quod, secundum quod nomen gratiæ diversimode accipitur, sic etiam et istæ duæ differentiæ, præveniens et subsequens. Accipitur enim gratia uno modo largissime, et sic comprehendit dona naturalia, et dona gratuita, utraque enim desursum est : et hoc modo gratia habet dividi in prævenientem et subsequentem, ita quod præveniens vocantur dona naturalia, subsequens vero dona gratuita : et sic accipit Gregorius in *Moralibus*. Alio modo accipitur gratia minus communiter, et sic comprehendit gratiam gratis datam, et gratum facientem : et tunc dividere gratiam in prævenientem et subsequentem, nihil aliud est, quam dividere gratiam in gratis datam, et gratum facientem. Et sic dividit Bernardus, cum dicit quod quædam est gratia quæ seminat cogitatum, et hanc vocat gratiam prævenientem; quædam, quæ perficit bonum, et hanc dicit gratiam subsequentem. Ait enim sic in libro *de Libero Arbitrio* : « Hæc tria in nobis operatur Deus, scilicet cogitare, velle, perficere. Primum sine nobis operatur, secundum nobiscum, et tertium per nos. » Accipitur et gratia stricte, et sic comprehendit gratiam gratum facientem, et gloriam : et tunc dividere gratiam in prævenientem, et subsequentem, non est aliud, quam dividere in gratiam et gloriam : et sic dividit Augustinus in libro *de Natura et Gratia*, cum ait [3] : « Gratia prævenit, ut pie vivamus : subsequitur, ut cum illo semper vivamus. Nunc prævenit, ut vocemur : tunc subsequitur, ut glorificemur. » Accipitur etiam gratia magis stricte, et tunc nominat solum gratiam gratum facientem : et tunc

Gratiæ divisio

[1] *Rom.*, VIII, 30. — [2] *Isa.*, XXXI, 5. — [3] Aug., *de Nat. et Grat.*, c. XXXI, n. 35.

dividere eam per prævenientem et subsequentem, hoc est secundum duplicem effectum gratiæ, qui potest distingui tripliciter : vel ita ut unus effectus sit contra malum, et alter ad bonum; vel ita quod uterque sit ad bonum, sed unus competat gratiæ secundum quod informat, alter secundum quod movet; vel ita quod uterque attribuatur gratiæ moventi, sed unus in ingressu, et alter in profectu. Et sic tripliciter exponitur ab Augustino in libro *de Natura et Gratia:* uno modo sic : « Gratia præveniens hominis voluntatem, liberat, et præparat; subsequens vero, in quantum eadem adjuvat. » Secundo modo sic : « Gratia præveniens prævenit voluntatem, ut sanemur, et subsequitur, ut sanati vegetemur. » Tertio modo sic : « Gratia prævenit voluntatem ut velit, et subsequitur ne frustra velit. » Et per hoc patet responsio ad objecta.

DUB. II.

Præmittendum est, tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, etc.

Bonum multiplex. Videtur ista divisio boni esse insufficiens, quoniam multæ sunt aliæ bonorum differentiæ. Est enim bonum fortunæ, et bonum naturæ, et bonum gratiæ, et gloriæ. Si tu dicas quod istæ differentiæ reducuntur ad has, quæritur tunc sub qua istarum contineatur bonum quod Deus est, sive ipsa anima. Si tu dicas quod sub magnis bonis, contra : Magna bona sunt, ut dicitur, quibus non contingit male uti : sed Deo potest quis male uti, sicut cum diligitur propter aliud : ergo non continetur sub magnis bonis. Item arguitur ex hoc : Si Deo contingit male uti, videlicet cum refertur ad aliud, et Deus est optimus inter omnia bona, ergo omnibus bonis contingit male uti : ergo nulla sunt bona magna : falsum igitur dicit, cum dicit quod bona magna sunt, quibus non contingit male uti. Item videtur male exemplificare de virtutibus : nam aliquis potest de virtutibus superbire, potest etiam virtutes propter laudem humanam amare, et hoc est abuti : ergo videtur quod virtutibus possit abuti : ergo sub magnis bonis non possunt contineri.

Bonum triplex. Resp. Dicendum quod Augustinus, cum dividit bonum per istas tres differentias, scilicet per bonum maximum, et minimum, et infimum, non generaliter accipit divisionem boni, sed ejus boni quod est bonum alicui; et hoc est bonum, per quod contingit aliquo modo in finem ordinari : et ideo dividit hic bonum utile. Et propter hoc, cum triplex sit differentia boni utilis, per quod quis ordinatur in finem, triplicem boni ponit differentiam : aliquid enim sic est utile ad finem, ut tamen sine illo possit ad finem perveniri, sicut sunt bona corporalia; aliquid autem est ita utile ad finem, ut tamen sine illo non possit ad finem perveniri, per ipsum tamen potest quis a fine deordinari, sicut est liberum arbitrium, quo contingit male uti; aliquid est ita utile, quod sine ipso ad finem non potest perveniri, nec per ipsum contingit aliquo modo a fine deordinari, sicut est virtus gratuita. Et quoniam in primo bono minima est utilitas, in secundo vero major, in tertio maxima, hinc est quod dividit bonum per has tres differentias, scilicet per bona minima, media, et magna. Et patet divisionis sufficientia, et responsio ad illud quod objicitur de summo bono, quod Deus est. Ad illud vero quod objicitur, quod virtutibus contingit male uti, dicendum quod uti aliquo est multis modis, sicut dictum fuit in primo libro [1], videlicet sicut instrumento, et habitu directivo, vel sicut objecto. Primo modo nullo pacto contingit male uti virtute, quia virtus, quantum est de se, semper ad bonum dirigit, nec unquam per virtutem aliquid ordinatur ad malum, quia virtus est bonus usus voluntatis, sicut dicit Augustinus [2]. Secundo modo contingit male uti virtutibus, nec est aliquid ita bonum, circa quod non possit se liberum arbitrium deordinare, inordinate amando illud.

[1] Sup., lib. I, dist. I, art. I, q. II. — [2] Aug., *Retract.* lib. I, c. IX, n. 6.

Bonum utile triplex.

DUB. III.

Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, etc.

Videtur hæc notificatio primo redargui posse a modo prædicandi. Nihil enim quod prædicatur de altero in abstractione, prædicari habet de altero in concretione, sicut dicit Philosophus [1] : si ergo virtus est bonitas, nullo modo virtus dicenda est bona. Item redarguitur prædicta diffinitio a defectu convertibilitatis in prædicando, quia hæc tota ratio convenire potest gratiæ, et donis, et aliis habitibus animæ. Item redargui potest a falsitate in hoc quod dicit, quod Deus in nobis sine nobis operatur : hoc enim est contra Augustinum qui dicit [2], quod « qui creavit te sine te, non justificat te sine te. » Et Bernardus dicit quod ad opus nostræ salutis duo concurrunt, scilicet Deus, et liberum arbitrium. Juxta hoc quæritur, cum unius rei una sit diffinitio, et differenter diffiniatur a diversis ipsa virtus, quomodo illæ diffinitiones distinguantur.

Virtutis diffinitio multiplex. Resp. Dicendum quod virtus accipitur communiter, et proprie, et magis proprie. Secundum quod communiter accipitur, sic comprehendit moralem virtutem, et naturalem; et sic dupliciter habet diffiniri : aut in comparatione ad actum, aut in comparatione ad actum et finem ultimum. Primo modo diffinitur a Philosopho, *de Cœlo et Mundo*, cum dicit [3] : « Virtus est ultimum potentiæ de re. » Secundo modo diffinitur ab eodem in VII *Ethicorum* [4]: « Virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Istæ enim duæ sunt notificationes virtutis in sua generalitate, prout comprehendit virtutem naturalem, et moralem. Alio modo consideratur virtus proprie, prout comprehendit moralem tantum; extenditur tamen ad politicam, et gratuitam; et sic dupliciter habet considerari : aut per comparationem ad ipsum actum; aut per comparationem ad principium directivum. Si per comparationem ad actum, sic diffinitur a Philosopho in *Ethicis* [5] : « Virtus est habitus, qui perficit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Per comparationem autem ad principium directivum, sic diffinitur ab eodem philosopho ibidem : « Virtus est habitus voluntarius in medio consistens, recta ratione determinatus, prout sapiens determinabit : » et secundum hoc etiam diffinitur a Tullio [6] per alia verba : « Virtus est habitus mentis naturæ moderationi consentaneus. » Secundum hanc duplicem comparationem diffinitur ab Augustino [7] virtus moralis per alia verba, idem signantia in libro *de Spiritu et Anima* sic : « Virtus est habitus mentis bene compositæ. » In libro *de Quantitate animæ* [8] : « Virtus est æqualitas vitæ rationi undique consentientis. » Hæ duæ notificationes, si quis attendit, realiter idem sunt cum prædictis, et tam istæ, quam illæ sunt illius virtutis, quæ per assuetudinem habet acquiri. Tertio modo potest considerari virtus magis proprie, prout accipitur pro virtute gratuita; et sic quadrupliciter potest comparari, videlicet ad finem, ad subjectum, ad actum, et ad suum principium, secundum quadruplex genus causæ, videlicet finalis, formalis, materialis, et efficientis. In comparatione ad finem, sic diffinitur in *Soliloquio* ab Augustino [9] : « Virtus est ratio recta ad suum finem perveniens. » In comparatione vero ad subjectum quod informat, quod est ipsa voluntas, sic diffinitur ab eodem, *de Civitate Dei* [10] : « Virtus est bona voluntas. » In comparatione vero ad actum proprium, sive complementum, sic datur illa *de Moribus Ecclesiæ* [11] : « Virtus est ordo amoris, sive amor ordinatus. » In comparatione vero ad suum principium effectivum, datur illa quæ ponitur a Magistro in littera : « Virtus est bona qualitas men-

[1] Arist., *Metaphys.* lib. VII, cont. 12 et 18. — [2] Aug., *de verb. Apost.*, Serm. XV, al. CLXIX, c. XI, n. 13. — [3] Arist., *de Cœlo et Mundo*, lib I, cont. 116. — [4] Id., *Ethic.* lib. VII, cont. 17 et 18; *Physic.* lib. VIII, cont. 17. — [5] Id., *Ethic.* lib. II, cont. 6. — [6] Cicer., *de Invent.*, lib. II.— [7] Auct. libri *de Spirit. et Anim.*, c. IV, inter opera Aug., Append. tom. VI, edit. Bened. — [8] Aug., *de Quantit. anim.*, c. XVI. — [9] Id., *Soliloq.* lib. I, c. VI. — [10] Id., *de Civit. Dei*, lib. XV, c. XXII. — [11] Id., *de Morib. Eccles.*, c. XV, n. 25.

tis, » etc. In qua diffinitione hoc, quod dicitur qualitas mentis, ponitur pro genere, et subjunguntur tres differentiæ. Per hoc quod dicitur : « Qua recte vivitur, » separatur a bonis corporalibus. Per hoc quod dicitur : « Qua nemo male utitur, » separatur a proprietatibus spiritualibus et naturalibus. Per hoc autem quod subjungitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur, » separatur a proprietatibus spiritualibus, et consuetudinibus quæ, etsi sint boni usus potentiarum animæ, non sunt tamen per infusionem, sed per acquisitionem. Et sic patet intellectus hujus diffinitionis, et distinctio ab aliis. Ad illud quod objicitur, quod non debet dici bona, cum sit bonitas; dicendum quod in primis intentionibus est prædicatio reflexa propter simplicitatem : hæc autem non habet locum in his quæ sunt determinati generis, de quibus Philosophus loquitur : non enim dicitur : « Albedo est colorata. » Ad illud quod objicitur, quod non est convertibilis; dicendum quod hic non diffinitur virtus prout distinguitur contra dona et alios habitus gratuitos, sed prout nomine virtutis clauditur omnis qualitas animæ gratuita. Posset tamen dici quod per appropriationem recte vivere est virtutum expedite donorum, sed perfecte beatitudinum, sicut alibi manifestabitur. Ad ultimum dicendum quod *sine nobis* non privat ex parte liberi arbitrii dispositionem susceptivam ipsius virtutis, sed potestatem effectivam.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua agitur de comparatione gratiæ, duo quæruntur, secundum quod gratia dupliciter comparari habet. Primo quæritur de gratia in comparatione ad alium habitum; secundo vero quæritur de gratia in comparatione ad merendi exercitum. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de una differentia gratiæ in comparatione ad aliam; secundo vero quæritur de ipsa gratia in comparatione ad virtutem gratuitam; tertio vero quæritur de ipsa gratia in comparatione ad gloriam.

### QUÆSTIO I.

*An gratia gratum faciens dividi habeat per differentias essentialiter diversas* [1].

Utrum gratia gratum faciens dividi habeat per differentias diversas per essentiam. Ad opp.
Et quod sic, videtur : Magister in littera, sumens auctoritatem Augustini [2], dividit gratiam in prævenientem, et subsequentem : si igitur recta divisio debet esse per opposita, et opposita non possunt fieri circa idem simul et semel, videtur igitur quod impossibile sit unam et eamdem gratiam esse prævenientem et subsequentem. Quod si tu dicas istam divisionem esse solummodo per differentias, quantum ad actum et effectum, non quantum ad habitum, contra hoc est quod dicitur in Glossa super illud [3] : *Si inveni gratiam*, etc.; ibi Glossa : « Non una gratia sufficit Sanctis : una enim præcedit, ut Dominum diligant et cognoscant; altera subsequitur, ut se mundos custodiant. » Ergo divisio gratiæ in prævenientem et subsequentem non solum est per diversos usus, sed etiam per diversos habitus.

2. Item [4] : *Divisiones gratiarum*, etc. Si igitur illæ gratiæ, quas ibi distinguit Apostolus, divisæ sunt, et a Spiritu sancto dividuntur, videtur quod essentialiter distinguantur. Si tu dicas quod loquitur de gratiis gratis datis, non de gratia gratum faciente; objicitur contra hoc, quia plura sunt necessaria ad hoc, quod quis habeat gratiam gratum facientem, quam gratiam gratis datam : ergo si ad perfectionem usus gratiæ gratis datæ requiritur habituum

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. LXIII, memb. I; S. Thom., I-II, q. CXI, art. 1; et *de Verit.*, q. XXVII, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXVI, p. II, q. II, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVII, q. III; Joan. Bacch., II *Sent.*, dist. XXVII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVII, q. II; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXVII, q. I. — [2] Aug., *de Grat. et lib. arbit.*, c. VII. — [3] *Gen.*, XVIII, 5. — [4] I *Cor.*, XII, 4.

multitudo, multo fortius ad perfectionem gratiæ gratum facientis.

3. Item hoc ipsum videtur ratione. Si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum quod illi opponitur: sed culpa, eo ipso quod culpa est, opponitur gratiæ gratum facienti secundum quod gratia est: ergo cum multæ sint differentiæ culparum, quæ formaliter distinguuntur, videtur quod multæ sint differentiæ gratiæ gratum facientis, quæ essentialiter diversificentur.

4. Item habitus diversificantur per actus: sed ad gratiam, secundum quod hujusmodi, pertinet animam curare, pertinet etiam a malo præservare, pertinet etiam in bonis eam fortificare: si igitur isti sunt alii et alii actus, secundum quos etiam medicinæ corporales ad invicem distinguuntur, quia alia est medicina præservativa, alia curativa, alia restaurativa, pari ratione videtur hoc convenire gratiæ.

5. Item, sicut se habet scientia respectu cognoscendorum, sic se habet gratia respectu meritorum: sed scientia respectu diversorum cognoscibilium est alia, et alia: ergo videtur quod gratia, quæ est principium diversorum meritorum, sit alia, et alia: hæc autem est gratia gratum faciens: ergo, etc.

Fundam. Sed contra: Prima divisio gratiæ gratum facientis est in prævenientem, et subsequentem: sed ista membra, ut dicit Magister in littera, non faciunt diversitatem habituum, sed effectuum: ergo nec aliqua alia membra gratiam dividentia.

Item eadem est lucis influentia, quæ fugat tenebras, et illuminat aerem: ergo in spiritualibus eadem est influentia quæ culpam expellit, et ad bonum disponit: sed prima est gratia præveniens, secunda subsequens: ergo videtur quod tantum una gratia sit in anima.

Item unius acceptati una est acceptatio: si igitur gratia gratum faciens non est aliud quam ipsa acceptatio, sive ratio acceptandi, qua anima acceptatur a Deo, videtur quod in uno homine unam tantum sit ponere gratiam gratum facientem.

Item imago recreationis respondet imagini creationis: sed ad imaginem creationis non solum requiritur potentiarum pluralitas, sed etiam essentiæ unitas, ad quam reducatur illa pluralitas: ergo et in imagine recreationis necesse est ponere aliquem habitum unum, in quo uniantur omnes habitus virtutum: hic autem non est nisi gratia gratum faciens: ergo, etc.

Item unus homo omnibus virtutibus idem et æqualiter meretur, et in omnibus æqualiter acceptatur: hoc autem non esset, nisi una esset ratio acceptandi ipsum hominem secundum se, et in omnibus actibus suis: hæc autem non est nisi gratia gratum faciens: ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Gratia gratum faciens una est secundum essentiam, licet secundum varios effectus diversas dicatur habere differentias.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod in una anima est tantum ponere unam gratiam gratum facientem. Ratio autem hujus sumitur et ex parte principii effectivi, et ex parte subjecti, et ex parte finis ultimi, et ex parte finis primi, et etiam intermedii. Ex parte principii effectivi, quoniam gratia est influentia a Deo procedens in ipsam animam, secundum quam Deus totam animam sibi assimilat. Unde quia unius rei una est similitudo, in una anima una reperitur gratia procedens ab effectivo principio. Ex parte subjecti similiter necesse est gratiam gratum facientem esse unam, pro eo quod gratia comparatur ad animam sicut principium dans ei vitam in esse secundo. Et quoniam unius vivificabilis una est vita, sive principium vivificans, hinc est quod in una anima tantum debet esse una gratia. Ex parte vero finis tam primi, quam ultimi, quam etiam intermedii, ratio sumitur: gratia enim est ad hoc quod faciat hominem Deo acceptum:

est etiam ad hoc, ut per ipsam perveniat homo ad unum et summum bonum : est etiam ad hoc, ut opus a libero arbitrio egrediens sit meritorium apud Deum. Quoniam igitur Deus non acceptat hominem secundum quid, sed, si acceptat, totum acceptat, et opera ejusdem hominis secundum unum statum sunt æqualiter meritoria, et merces omnium meritorum est una, hinc est quod necesse est ponere in uno homine gratiam esse unam, exigente hoc comparatione ad effectivum principium, et ad subjectum, et ad finem immediatum, et ultimum. Unde rationes quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de divisione Magistri, quam ponit in littera, dicendum quod illa divisio gratiæ est penes effectus, quos habet in nobis, quorum unus accipitur respectu mali a quo liberat, alter respectu boni ad quod ordinat. Unde notandum est quod nomen gratiæ æquivocatur, ut aliquando accipiatur pro habitu, aliquando pro effectu habitus : et in proposita divisione non accipitur pro habitu, sed pro effectu. Per hunc etiam modum accipitur in illa Glossa, in qua dicitur quod non una gratia necessaria est sanctis, etc., id est, non unus effectus gratiæ tantum. Et si tu objicias quod habitus diversificantur per actus et effectus, dicendum quod illud habet veritatem in actibus primis, quorum unus ad alterum non habet ordinari : sic autem non est in proposito, quia actus gratiæ prævenientis ordinem habet ad actum gratiæ subsequentis.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Apostoli, dicendum quod sicut in opponendo prædictum est, hoc intelligitur de gratiis gratis datis : illæ enim multiplicantur propter hoc, quod ordinantur ad opera exteriora, ita quod secundum primam et immediatam rationem effectus diversos respiciunt : gratia autem gratum faciens, in quantum hujusmodi, non habet respicere opera exteriora, sive interiora, nisi mediantibus habitibus virtutum et donorum : aut si illa respicit, hoc non est nisi in quantum considerantur sub una ratione, videlicet sub ratione meriti : et ideo non tenet illud quod consequenter objicit, quod major est perfectio gratiæ gratum facientis, quam gratiæ gratis datæ : quod etsi verum sit intensive, non tamen oportet quod extensive.

3. Ad illud quod objicitur quod culpa multipliciter dicitur, ergo et gratia ; responderi potest quod illa ratio deficit dupliciter. Primum quidem, quia illud intelligitur de multiplicatione non secundum divisionem quæ est in partes subjectivas, sed secundum diversas acceptiones, sive significationes : cum enim irrationale dividatur contra rationale, non oportet quod tot sint rationalia, quot irrationalia. Secundo etiam deficit, quia uni bono nata sunt opponi plura mala, cum malum sit multifarie, et bonum uno modo.

4. Ad illud quod objicitur quod actus gratiæ, secundum quod gratia est, diversificantur, etc., dicendum quod etsi actus illi diversi sint tanta diversitate, quod in corporalibus diversis rebus attribuuntur, quia alterius medicinæ est curare, et alterius præservare; in spiritualibus tamen non sic diversificantur, ut inducant diversitatem habitus, tum propter ipsorum actuum et effectuum ordinem, tum etiam propter ipsius habitus perfectionem, ex qua habet ut possit multo melius in plures effectus sine sui multiplicatione, quam natura corporalis hoc possit ex diversarum naturarum conjunctione.

5. Ad illud quod objicitur de scientia, plana est responsio per jam dicta ; non enim est simile, tum quia scientia dicit habitum habentem respectum ad exteriora cognoscibilia secundum speciales et proprias conditiones et naturas, tum etiam quia aliquo modo scientia creata causari dicitur ex rebus extra, tum etiam quia ad ipsam maxime pertinet distinguere. Opposita autem harum proprietatum et conditionum reperiri

habent in gratia, sicut potest haberi ex his, quæ prædicta sunt : et ideo non plurificatur, sed in anima una reperitur una.

## QUÆSTIO II.

*An gratia gratum faciens, et virtus gratuita, essentialiter differant*[1].

Ad opp. De comparatione gratiæ ad virtutem gratuitam; et est quæstio, utrum gratia gratum faciens, et virtus gratuita, differant per essentiam. Et quod sint idem, videtur primo per illud, quod Magister dicit, et habitum est in distinctione præcedenti : quod gratia gratum faciens est fides cum dilectione : si ergo fides et charitas virtutes sunt, videtur, etc.

2. Item, quorum diffinitiones sunt eædem, ipsa sunt eadem : sed gratia sic diffinitur ab Isidoro : « Gratia est divinæ misericordiæ donum, per quod bonæ voluntatis est exitus. » Sed hæc diffinitio convenit virtuti gratuitæ : ergo, etc.

3. Item eadem est per essentiam gratia operans, et cooperans : sed gratia cooperans in libero arbitrio non est aliud, quam virtus gratuita, cum ipsius sit voluntati cooperari : ergo idem est virtus, et gratia.

4. Item, quorum effectus et actus proximus et immediatus est idem, ipsa sunt eadem : sed gratiæ actus respectu subjecti est animam vivificare, respectu Dei est acceptam reddere, respectu operis est ipsum opus meritorium facere : omnia hæc eadem per essentiam virtuti competunt, nam dicitur[2] : *Justus ex fide vivit*, et[3] : *Sine fide impossibile est Deo placere.* Et[4] : *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo si primi effectus gratiæ virtuti attribuuntur, gratia et virtus sunt unus et idem habitus.

5. Item, si habitus sunt diversi, unus non denominat alterum : sed gratia virtutem denominat, dicitur enim virtus gratuita : ergo gratia et virtus non differunt in essentia : ergo, etc.

6. Item, circumscripto omni alio habitu, si quis habeat fidem et charitatem, habet unde Deo placeat, et unde ei etiam serviat : si igitur illud quod facit Deo placere, est gratia gratum faciens; ergo, omni habitu circumscripto, intellecto quod quis habeat fidem et charitatem, habet gratiam gratum facientem : ergo gratia gratum faciens non est aliud per essentiam differens a virtute.

Sed contra per Anselmum, *de Concordia prædestinationis et liberi arbitrii* : « Rectitudinem voluntatis nullus habet, nisi Dei gratia præveniente. » Sed virtus non est aliud quam rectitudo voluntatis : ergo virtus est a gratia præveniente : sed in creaturis differt effectus a causa per essentiam : ergo virtus gratuita essentialiter differt a gratia. Fundam.

Item quæcumque sic se habent, quod unum est medium operandi respectu alterius, illa differunt per essentiam, quia nihil creatum agit seipso : sed gratia in opus bonum et in actum determinatum movet mediante virtute : ergo gratia, et virtus gratuita, differunt per essentiam.

Item quæcumque sic se habent, quod unum illorum habet actum continuum, et reliquum habet actum interpolatum, illa differunt per essentiam : sed gratia et virtus sunt hujusmodi, quia gratia est in actu continuo, continue enim vivificat et animam Deo reddit acceptam; virtus vero non est continue in ipso actu : ergo etc.

Item quæcumque sic se habent, quod habent diversas differentias dividentes, illa differunt per essentiam : sed gratia dividitur per prævenientem et subsequentem, virtus vero per cardinalem et theologicam : ergo, etc.

Item quæcumque sic se habent, quod unum remanet reliquo recedente, illa sunt per essentiam diversa : sed virtus aliquo

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. cx, art. 3; et II *Sent.*, dist. xxvii, q. i, art. 1; Scotus, II *Sent.*, dist. xxvii, q. i; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. xxvii, q. i, art. 1; Altisiodorens., II *Sent.*, tract. ii, c. ii; Richardus, II *Sent.*, dist. xxvii, q. i; Durand., II *Sent.*, dist. xxvii, q. i; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. xxvi, q. i, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xxvii, q. ii. — [2] *Rom.*, i, 17. — [3] *Hebr.*, xi, 6. — [4] i *Cor.*, xiii, 3.

modo remanet post perpetrationem culpæ; gratia vero gratum faciens nullo modo : ergo, etc.

Item quæcumque duo sic se habent, quod unum remanet indivisum, reliquum vero dividitur et multiplicatur, illa essentialiter differunt : sed gratia in una anima est una, sicut ostensum est supra; virtutes vero multæ, sicut ostendetur infra, et Apostolus dicit[1] : « *Nunc autem manent fides, spes, et charitas : tria hæc,* » etc. Necesse est igitur gratiam et virtutes gratuitas differre per essentiam.

## CONCLUSIO.

*Gratia et virtutes gratuitæ sunt distinctæ, et diversi habitus per essentiam, licet unum sint per ordinem.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc di-
Opin. 1. versi diversimode senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod gratia nihil aliud est, quam virtus : intellexerunt enim quod gratia non est aliud quam quædam rectificatio potentiarum animæ respectu ejus ad quod sunt : hanc autem rectificationem, quia supra naturam est, non potest facere nisi Deus : et quoniam talem rectitudinem faciendo in anima dat virtutes ipsis potentiis, ut rationali fidem, concupiscibili charitatem, et irascibili spem ; ideo dicunt gratiam creatam nihil aliud esse, quam virtutem gratuitam, differre autem sola ratione dicendi, quia gratia dicitur in quantum Deus per illam rectitudinem animam accceptat et approbat, virtus vero in quantum anima sic rectificata habet exire in opera ardua et lau-
Opin. 2. dabilia. Alii vero dixerunt, quod gratia et virtus gratuita essentialiter differunt, sicut principium et principiatum, et sicut substantia et virtus : sicut enim potentia animæ non est ipsa animæ essentia, sed potius emanat et procedit ab illa, sic virtus, quæ perficit potentiam, non est ipsa gratia quæ perficit animæ substantiam, sed potius aliquid egrediens ab ipsa : ut sicut anima est quoddam totum potentiale, sic et gratia sit quoddam totum potentiale. Est enim una secundum se, in quantum respicit ipsam animæ substantiam; est tamen origo plurium, in quantum influit in ipsas potentias. Unde dicunt illas virtutes non solummodo differre in quantum sunt virtutes, sed etiam in quantum gratuitæ, ut sit alia gratia specialis, a qua fides dicitur gratuita, alia a qua spes, atia a qua charitas gratuita nuncupatur. Quælibet autem harum positionum, etsi probabilitatem habeat, nihilominus tamen, si quis interius aspiciat, videbit aliquo modo utramque a veritatis tramite declinare. Nam prima, quæ dicit quod gratia nihil aliud est quam virtutis habitus, necesse habet dicere, aut quod omnes virtutes sint una virtus, aut quod in uno homine sint multæ gratiæ gratum facientes : quorum utrumque est improbabile; et unum est improbatum supra, et aliud est satis improbabile, videlicet quod omnes virtutes sint una virtus, et improbabitur suo loco[2]. Necesse habet etiam dicere, aut quod gratia gratum faciens non totaliter tollitur per culpam, aut quod post peccatum nihil remanet de virtute aliqua. Et primum horum est contra communem Doctorum sententiam; secundum vero est contra sensibilem experientiam : ideo modus iste dicendi non modicam habet calumniam. Alius etiam a veritate deviare dicitur : primo in eo quod ponit quod gratia primo existat in substantia, et postmodum influat in potentias : hoc enim improbatum est supra; secundo vero in eo quod ponit in uno et eodem homine esse diversas gratias gratum facientes, et hoc ipsum supra[3] improbatum est. Unus enim est decor, qui datur faciei animæ, ex quo non solum ipsa acceptatur, immo etiam habitus ejus et opera. Et ideo est tertius modus dicendi, quod quemadmodum cum dico lu- Opin. auctoris
men, et colorem illuminatum, dico aliam, et

[1] I *Cor.*, XIII, 13. — [2] Lib. III, dist. XXXIII, art. 1, q. II. — [3] Dist. XXVI, q. V.

aliam formam, licet una sit ordinata ad aliam, et quodam modo altera compleatur ex alterius præsentia; similiter intelligendum est de gratia, et virtute gratuita: quemadmodum enim color qualitas est corporis terminati, quæ a præsentia luminis influxi venustatur et completur, ut possit movere visum; sic virtus, quæ est habilitatio potentiæ, absque gratia gratum faciente informis est, sicut color sine lumine; sed ea adveniente, ex qua tota anima in se, et in suis potentiis decoratur, formari et vivificari dicuntur habitus virtutum, et effici Deo accepti. Et quemadmodum ex lumine infuso, et colore, non fit unum per essentiam, sed per ordinem, et iterum lumen, in quantum illuminat aerem conjunctum corpori terminato, et in quantum colorem reddit luminosum, non est aliud et aliud per essentiam, sed sola comparatione differens, et secundum esse; et sicut unum lumen diversos potest colores ad actum reducere sine sui multiplicatione: sic in influentia gratiæ et habitu virtutis intelligendum est esse, scilicet quod gratia superveniens cum habitu virtutis, quem informare dicitur, non facit unum per essentiam; sed ideo informat, quia ad finem suum ordinat. Similiter gratia, a qua anima dicitur esse Deo grata, et a qua aliqua virtus dicitur esse gratuita, non differt nisi sola comparatione, sicut primum expositum est in lumine. Similiter una est gratia, a qua omnes virtutes animæ dicuntur esse gratuitæ. Concedendum est igitur, sicut rationes plures ostendunt, quod habitus gratiæ gratum facientis, et virtutum habitus, sunt diversi.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Magistro, qui dicit quod gratia est fides cum dilectione, dicendum quod illa prædicatio non est per essentiam, sed per quamdam concomitantiam et significantiam. Et aliquo modo posset reduci ad prædicationem per causam.

2. Ad illud quod objicitur, quod diffinitio gratiæ convenit virtuti, dicendum quod illa notificatio vel non est propria, vel si est propria, non eo modo convenit virtuti, quo dicitur de gratia: gratia enim est sicut donum primum et excellentissimum inter dona creata, et sicut donum quod complectitur totam bonitatem donantis: sic autem intellecta hac notificatione, non competit virtuti.

3. Ad illud quod objicitur, quod gratia cooperans est virtus; dicendum quod ille actus non assignatur gratiæ secundum se, sed secundum quod est ordinativa virtutis: et sic dicitur libero arbitrio cooperari. Nec ex hoc sequitur, quod idem sit quod virtus: immo si sic argueretur, esset consequens, sicut si ita argueretur: « Color movet visum, et lux movet visum: ergo color non differt a luce. » Et per hoc patet responsio ad sequens, quoniam vivificare, et acceptum reddere, et opus meritorium facere, aliter competit virtuti, aliter gratiæ: gratiæ enim competit primo; virtuti vero ex consequenti, videlicet quia ab influentia gratiæ formatur et ordinatur.

4. Ad illud quod objicitur, quod si habitus sunt diversi, unus non denominat alterum; dicendum quod est denominatio per inhærentiam, sicut albedo per album denominat corpus; et denominatio per circumincessionem quamdam, in qua aliqua duo sic se habent, quod unum habet ordinare alterum, secundum quod dicitur voluntas deliberans, et justitia prudens: et per hunc modum virtus dicitur esse gratuita.

5. Ad illud quod objicitur, quod circumscripto omni habitu, etc.; dicendum quod a charitate non potest circumscribi gratia, quia semper nominat charitas virtutem formatam. Si quis autem vocaret charitatem habitum amoris, quo natus est homo diligere Deum propter se et super omnia, sic et quamvis modo non possit absque gratia reperiri, potest tamen intelligi sicut in Adam, et in primo angelo ante lapsum fuit, ut supra [1] patuit. Et sic patet quod gratia est aliud quam virtus; patet etiam quod est aliud quam potentiarum rectificatio: nam in

[1] Dist. III.

homine, quantum ad statum innocentiæ, erat potentiarum rectitudo, antequam esset gratiæ gratum facientis infusio : et hoc melius videbitur infra [1], cum agetur de necessitate gratiæ secundum statum innocentiæ.

## QUÆSTIO III.

*An gratia gratum faciens et gloria essentialiter differant* [2].

Ad opp. De gratia in comparatione ad gloriam; et est quæstio, utrum differant per essentiam : et quod sic, videtur. Gratia gratum faciens, etsi non sit fides, tamen nunquam est sine fide, quia [3] *sine fide impossibile est placere Deo* : gloria autem nullo modo compatitur secum fidem : ergo necesse est gratiam et gloriam per essentiam differre.

2. Item gratia gratum faciens se habet ad gloriam, sicut via ad terminum, et sicut id quod est ad finem : si igitur terminus necessario distinguitur a via, et finis ab eo quod est ad finem distinctione essentiali, pari ratione videtur quod gratia, et gloria.

3. Item, sicut se habet culpa ad supplicium, ita se habet gratia ad præmium : sed culpa, et pœna æterna, differunt essentialiter : ergo pari ratione gratia, et gloria.

4. Item corruptibile, et incorruptibile, differunt per essentiam : sed gratia est corruptibilis et amissibilis, sicut supra ostensum fuit; gloria vero omnino est incorruptibilis : ergo, etc.

5. Item quod est cognoscibile ab habente, differt per essentiam ab eo quod non est cognoscibile : sed gloria ab omni eo, qui habet eam, cognoscitur; nullus enim est gloriosus, qui nesciat se esse gloriosum : gratia non : ergo differt per essentiam a gloria.

Fundam. Sed contra : Sicut se habet charitas viæ ad charitatem patriæ, sic se habet gratia ad gloriam : sed charitas viæ non differt per essentiam a charitate patriæ; sicut enim dicitur [4], *charitas numquam excidit* : ergo pari ratione gratia a gloria.

Item Christus ab instanti suæ conceptionis habuit gloriam, et habuit gratiam : sed gratia illa, quam habuit, fuit ad cognoscendum et amandum Deum; statim enim cum conceptus fuit, cognovit et amavit cognitione et delectatione comprehensionis : igitur in ipso gratia non differebat a gloria.

Item perfectum, et imperfectum, non variant rem secundum essentiam : sed gratia dicit assimilationem animæ ad Deum secundum statum imperfectionis, gloria vero secundum statum perfectionis : ergo, etc.

Item aut gloria reddit acceptum Deo, aut non : si non, ergo non tantum placet Deo gloria, quantum gratia : ergo nec status patriæ, quantum status viæ : quod est inconveniens. Si sic, ergo cum iste sit proprius actus gratiæ, necesse est gloriam esse gratiam.

Item, quando aliquis de gratia transit ad gloriam, aut perdit gratiam, aut non : si perdit gratiam, ergo videtur quod desinat esse gratus Deo, et quod gloria et gratia habeant ad invicem repugnantiam : quorum utrumque falsum est. Si non perdit, cum gratia sit vita animæ, sicut ostensum est supra, et in una anima tantum sit una vita, aut gloria non erit vita, aut gratia et gloria erunt idem per essentiam : sed constat quod gloria est vita : ergo, etc. Quæstio est igitur, qualiter se habeat gratia ad gloriam : si enim sunt idem, qualiter transit ab una ad aliam, et quare sortiuntur diversa nomina? si vero diversa sunt, ut quid gloria appellatur gratia? Unde est etiam ista diversitas, cum divina gratia omni statui conveniat, sive statui viæ, sive statui patriæ? utrosque enim Deus acceptat.

[1] Dist. XXIX. — [2] *Cf.* Alexandre Alensis, p. III, q. II, memb. 2 et 3; Richard., II *Sent.*, dist. XXVII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVII, q. II. — [3] *Hebr.*, XI, 6. — [4] I *Cor.*, XIII, 8.

## CONCLUSIO.

*Gratia et gloria secundum essentiam non differunt; sed distinguuntur secundum diversam comparationem, et secundum diversum statum, quia gratia primo inchoatur, deinde consummatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod tam gratia gratum faciens, quam gloria, nominat divinam influentiam, per quam anima habet Deum, et Deus habitat in anima. Habere autem contingit dupliciter : vel perfecte, et sic habet homo Deum in ratione quiescentis; vel semiplene, et sic habet homo Deum in ratione tendentis. Primum, scilicet quies, competit statui patriæ; secundum, scilicet tendentia, competit statui viæ : et ideo primum est gloriæ, secundum est gratiæ. Et quia primum est præmii, secundum est meriti; ideo gratiæ attribuitur actus merendi, gloriæ vero actus regnandi. Quoniam igitur idem potest esse per essentiam magis perfectum, et minus perfectum, hinc est quod gratia et gloria, secundum quod distinguuntur secundum modum habendi Deum, differunt solum secundum statum. Et quoniam nos habere Deum non est aliud, quam Deum habitare in nobis; ideo gratia et gloria non solummodo distinguuntur secundum modum habendi Deum, sed etiam secundum rationem habitandi Deum in nobis. Cum tamen dico Deum habitare in homine, duo ex hoc dico, scilicet divinam dignationem, qua hominem acceptat et sibi confœderat, et per consequens humanam exaltationem, ex qua homo ea, quæ Dei sunt, excellenter participat. Et ideo illa influentia, per quam Deus in nobis habitat, dicitur esse gratia secundum primam comparationem, videlicet in quantum Deus homini condescendit; et dicitur esse gloria quantum ad secundam comparationem, secundum hoc videlicet quod homo per illam inhabitationem sublimatur, et ad magna conscendit : secundum istam considerationem, et secundum istum modum, gratia et gloria non differunt nisi sola comparatione. Unde vita æterna nominatur gloria, et nominatur etiam gratia : *Gratia autem Dei vita æterna*[1]. Et sic patet responsio ad quæstionem propositam : concedendum est enim, quod gratia gratum faciens, et gloria, non differunt per essentiam; sed si differunt aliquo modo, hoc est secundum comparationem aliam, et aliam : et sic simul sunt in eodem, sicut in beatis et in Christo, qui dicuntur habere gratiam et gloriam; vel secundum statum alium, et alium, secundum quod successive eidem insunt, quia primo inest gratia in statu viæ, et postmodum inest gloria in statu patriæ : primo enim gratia inchoatur, et postmodum consummatur.

Gratia et gloria quomodo differant.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod gratia simul est cum fide; dicendum quod hoc est ratione status : fides enim, quæ dicit ænigmaticam visionem, simul potest stare cum gratia secundum statum imperfectionis; non autem potest stare cum gratia secundum statum plenitudinis, qui excludit omne quod est ex parte. Unde ex illa ratione non potest concludi quod gratia et gloria differant per essentiam, sive secundum habitum, sed solum secundum statum.

2. Ad illud quod objicitur, quod gratia se habet ad gloriam sicut via ad terminum, dicendum quod hoc dicitur ratione status, et additionis ejus quod gloria superaddit gratiæ, sicut perfectum additur imperfecto, cum ipsum perducit ad complementum : et quantum ad statum bene concedendum est, quod diversitas esse potest inter gratiam, et gloriam.

3. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet culpa ad supplicium, etc.; dicendum quod non est simile, quia culpa principaliter inest ex parte animæ, supplicium vero aliquod ex parte corporis : gratia autem, et gloria insunt animæ ab eodem, et secundum idem et ad idem, videlicet in comparatione ad Deum. Posset tamen dici, quod aliqua

[1] *Rom.*, VI, 23.

culpa pœna est, sicut videbitur infra[1], et ita aliqua pœna non differt a culpa, et aliqua differt et est diversa a culpa : sic etiam in gloria : illa enim, in qua consistit præmium substantiale, eadem est cum gratia ; sed gloria, quæ consistit in stola corporis, erit ab ea diversa.

4. Ad illud quod objicitur, quod corruptibile et incorruptibile variant essentiam, dicendum quod illud non habet locum, nisi ubi corruptibilitas et incorruptibilitas venit ex natura principiorum componentium : hoc autem non est in proposito, quia immutabilitas gloriæ venit desursum, corruptibilitas gratiæ deorsum, videlicet a liberi arbitrii vertibilitate.

5. Ad illud quod objicitur de cognoscibilitate, dicendum quod illud non concludit differentiam secundum essentiam : sola enim differentia secundum statum potest facere ut videatur, quod prius videri non poterat : sicut aliquis non cognoscit affectionem suam, quando non est intensa ; sed quando postmodum intenditur, tunc de facili deprehenditur et cognoscitur. Item color in tenebris non est visibilis, et in lumine est visibilis, et tamen color non differt essentialiter : sic nec diversitas modi cognoscendi respectu gratiæ, et gloriæ, habet eas diversificare essentialiter. Et sic patet responsio ad omnia quæsita.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de gratia in comparatione ad meriti exercitium : et circa hoc tria quæruntur : primo quæritur utrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiæ donum : secundo quæritur utrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiæ augmentum; tertio quæritur utrum per gratiam contingat mereri ipsius gratiæ complementum, videlicet gloriæ præmium.

### QUÆSTIO I.

*An per gratiam contingat mereri ipsum gratiæ donum jam habitum*[2].

Utrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiæ donum jam habitum ; et quod sic, videtur primo per simile in corporibus : bonus enim miles, et strenue militando, meretur equum a domino suo, sibi gratis datum, per usum ipsius equi : ergo si tantæ est efficaciæ usus rei spiritualis in merendo rem spiritualem, sicut rei corporalis in merendo rem corporalem, videtur quod per gratiæ bonum usum mereatur quis donum gratiæ jam acceptum. Ad opp.

2. Item, quod potest in majus, potest in minus : sed per usum gratiæ contingit mereri gloriam habendam : ergo multo fortius contingit mereri gratiam jam habitam.

3. Item unusquisque magis est efficax ad merendum sibi, quam alii : sed viri justi, in quibus est gratia, orando merentur aliis primam gratiam, sicut dicit Augustinus, *de Prædestinatione Sanctorum :* ergo multo fortius homo, bene utendo dono gratiæ, efficitur dignus habitu gratiæ quem accepit. Quod autem unusquisque magis sit efficax ad merendum sibi, quam alii, probatur per illud quod dicitur super illud[3] : *Videns Jesus fidem illorum ;* ibi Glossa : « Quantum valet unicuique fides propria, si tantum profuit aliena ? » quasi dicat : multo plus.

4. Item, quantum placet Deo petitio et oratio pro habendo, tantum placet ei gratiarum actio pro jam habito : sed aliquis ex charitate orans meretur obtinere quod petit, si petit pie, et pro se, perseveranter, et ad salutem : ergo pari ratione, qui gratias agit et pie, et perseveranter, ex charitate, dignus efficitur eo quod jam accepit.

5. Item sicut se habet charitas ad amandum, sic se habet gratia ad merendum : sed per charitatem non solummodo contingit amare alia, sed etiam ipsam charitatem, sicut vult Augustinus[4], et in primo libro ha-

[1] Dist. xxxvi, art. 1, q. 1. — [2] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. xxvii, art. 2, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xxvii, q. iv. — [3] *Matth.*, ix, 2. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. VIII, c. vii et viii, n. 10 et 12.

bitum est[1] : ergo pari ratione per gratiam contingit mereri ipsum gratiæ donum.

6. Item tunc est perfectio in actibus et habitibus animæ, quando agens reflectitur super seipsum ; tunc enim quis perfecte intelligit, quando intelligit se intelligere : ergo non videtur esse perfectum meritum, nisi quis mereatur etiam illud per quod meretur.

Sed contra : Meritum et præmium relative dicuntur, sicut pater dicitur relative ad filium : ergo sicut idem non potest esse pater sui ipsius, sic unum et idem non potest esse meritum sui ipsius : ergo per gratiam non contingit mereri ipsius gratiæ donum habitum.

Item meritum et præmium habent ordinem, sicut via et terminus, et sicut dispositio respectu ejus ad quod disponit : ergo necesse est quod meritum præcedat præmium vel tempore, vel natura : ergo impossibile est per gratiam mereri ipsum donum gratiæ.

Item gratuitum et debitum opponuntur : sed quando aliquid magis cadit sub merito, tanto magis habet rationem debiti : si igitur usus gratiæ non aufert ipsi gratiæ esse donum gratuitum, immo potius addit, videtur quod per ipsum usum gratiæ nullo modo contingat mereri gratiæ donum.

Item, quantum unumquodque placet Deo, tantum est meritorium : sed usus gratiæ non placet Deo nisi propter ipsam gratiam : ergo non plus meretur usus gratiæ cum gratia, quam gratia per seipsam : sed donum gratiæ, eo ipso quod habetur, non meretur se : ergo pari ratione nec usu gratiæ contingit mereri jam habitum gratiæ donum.

## CONCLUSIO.

*Gratiam jam habitam per gratiæ usum non contingit hominem mereri, nec quantum ad meritum congrui, nec quantum ad meritum condigni*[2].

Resp. ad Arg. Dicendum quod per usum gratiæ consequentem non contingit mereri habitum gratiæ præcedentem, nec quantum ad meritum congrui, nec quantum ad meritum condigni. Quantum ad meritum congrui, non ; pro eo quod usus gratiæ ad ipsum habitum non comparatur, sicut meritum ad præmium : tum quia non ordinatur ad ipsum habitum promerendum, sed ad aliud ; tum etiam, quia non habet ordinari ad illud, nisi sicut ad suum fundamentum et originem. Meritum autem omne, sive congrui, sive condigni, ordinatur ad præmium, tamquam quædam via et dispositio præambula. Multo minus vero, quantum ad meritum condigni, per usum gratiæ contingit mereri ipsum donum gratiæ, quod est ipsius usus principium : tum quia ipsa gratia, quantum est de sua prima ratione et primaria infusione, sic habet rationem gratuiti, ut nullo modo compatiatur rationem debiti; si enim esset ex meritis, jam non esset gratia ; tum etiam, quia si usus gratiæ quisque ipsam gratiam mereretur, quanto magis ipsa bene uteretur, tanto minus pro ipsa teneretur esse Deo gratus : quod si hoc repugnat perfectioni meriti, planum est quod gratiam non contingit mereri : nec merito condigni, quia tunc tolleretur perfectio gratiæ, et perfectio meriti; nec merito congrui, quia non salvatur ibi ordo qui inter meritum et præmium debet attendi. Unde rationes quæ hoc ostendunt concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de similitudine meriti in corporalibus, dicendum quod non est simile, quia equus, quantum est de sui ratione, non dicit rationem gratuiti : ideo, salva sua ratione, potest quis eum jam habitum mereri. Primum autem gratiæ donum, eo ipso quod tale est, dicit quid simpliciter gratuitum : ideo quidquid homo faciat, nunquam illud meretur, non solum quia sit jam habitum, sed quia gratuitum. Unde, etsi aliqui dixerunt quod contingat mereri gloriam jam habitam, sicut in angelis ; non credo tamen aliquos recte intelligentes sensisse quod contingat mereri gratiam jam habitam.

[1] Thom., I, p. 286. — [2] S. Tom, I-II, q. CXIV, art. 5.

2. Ad illud quod objicitur, quod si aliquid potest in majus, potest iu minus; dicendum quod illud non habet veritatem, nisi quando aliquid ordinatur ad majus et ad minus consimili ordinatione : sic autem non est in proposito. Nam usus gratiæ ordinatur ad merendum gloriam, non ad merendum gratiam, pro eo quod ipsam præsupponit tanquam fundamentum.

3. Ad illud quod objicitur, quod aliquis meretur alii primam gratiam; dicendum quod non est simile : primum quia gratia in viro justo præcessit gratiam infundendam viro peccatori : usus enim gratiæ in eodem homine sequi habet ipsum donum gratuitum. Præterea, cum quis meretur alii gratiam, donum gratiæ non perdit ex hoc rationem gratuiti, quoniam ratio gratuiti attenditur in habitu gratiæ in comparatione ad eum cui datur : quantumcumque autem vir justus oret pro peccatore, quod peccatori detur habitus gratum faciens, non potest esse sine gratuita liberalitate divinæ misericordiæ. Et ideo non sequitur quod, si unus alii potest mereri gratiam habendam, quod ipse possit sibi mereri gratiam jam habitam. Quod autem dicitur, quod plus valet unicuique fides propria, quam aliena, hoc intelligitur respectu meriti propriæ gratiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod gratiarum actio ita est efficax pro habito, sicut oratio pro habendo; dicendum quod, etsi gratiarum actio ita sit Deo accepta pro præterito, sicut oratio pro futuro, ex hoc tamen non sequitur quod gratiarum actio sit ordinata ad merendum jam habitum, pro eo quod ipsa gratiarum actio et laus pro beneficiis acceptis plus tenet rationem præmii, quam rationem meriti. Sed si tenet rationem meriti, ordinatur ex divina liberalitate potius ad donum in posterum (*a*) promerendum, quam promerendum jam habitum.

5. Ad illud quod objicitur de comparatione charitatis ad amorem, et gratiæ ad meritum, dicendum quod non est simile : meritum enim de sua ratione importat ordinem et relationem; amor vero importat actum potentiæ non alligatæ materiæ : et quia idem non habet ad se referri et ordinari, sed actus potentiæ non alligatæ materiæ habet supra se reflecti, hinc est quod amorem contingit amare, sed meritum non contingit mereri.

6. Et per hoc patet responsio ad illud, quod ultimo objiciebatur : illud enim veritatem in eis actibus non habet, qui quidem important relationem et ordinem, et simul cum hoc aliquam imperfectionem : actus autem merendi respectu actus gloriosi imperfectionem aliquam dicit, et ordinem, et relationem, sicut prius ostensum est : et ideo illud non valet.

## QUÆSTIO II.

*An per gratiam contingat hominem mereri gratiæ augmentum* [1].

Utrum per gratiam contingat mereri gratiæ augmentum; et quod sic, videtur primo per Augustinum [2], *ad Bonifacium :* « Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » Fundam

Item hoc videtur ratione. Omnis habens gratiam, habet unde possit proficere in merito : sed profectus in merito non est nisi per augmentum gratiæ : ergo gratia sui ipsius augmentum mereri potest.

Item peccans uno genere peccati meretur incidere in aliud genus peccati, unde efficitur pejor, sicut peccans peccato superbiæ meretur incidere in peccatum luxuriæ : ergo pari ratione, qui bene utitur gratia per bonorum operum exercitium, videtur mereri ut fiat sibi gratiæ augmentum.

Item laudabilior est qui se extendit ad opus perfectionis cum minori adjutorio, quam qui se extendit cum majori : ergo si habens minorem gratiam se elevat ad opera æqualis

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CXIV, art. 8; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVII, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XXVII, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVII, q. V. — [2] August., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, c. III, n. 10.— (*a*) *Al. deest* in posterum.

perfectionis cum eo qui habet majorem, videtur quod tantumdem vel amplius apud Deum mereri habeat : ergo si nulli fit retributio, nisi secundum quantitatem gratiæ, videtur quod talis mereatur augmentum in gratia.

Item qui petit pie et perseveranter pro se et ad salutem, meretur exaudiri : sed qui petit gratiæ augmentum continue, hoc modo petit : ergo videtur gratiæ augmentum mereri.

Ad opp. Sed contra : 1. Meritum non est respectu ejus, quod omnino est impossibile : sed gratiam, cum sit forma simplex, augeri est impossibile : ergo impossibile est mereri gratiæ augmentum.

2. Item meritum non est respectu ejus quod est in nobis, sed quod est ab alio : sed habens gratiam, per virtutem ejus quod habebat, potest in majus bonum proficere : non solum enim habet, unde possit stare, sicut dicit Augustinus [1], sed etiam unde possit proficere. Si igitur profectus gratiæ consistit in ejus augmento; sicut profectus gratiæ est in ejus potestate, ita videtur quod et augmentum gratiæ : ergo non videtur ad hoc concurrere meritum.

3. Item nihil augetur nisi per rem ejusdem generis et naturæ : sed gratia quæ in primo datur, quantum est de natura sui, est ita gratuita quod non cadit sub merito, sicut supra ostensum est, et Augustinus dicit, IV *de Trinitate* [2] : « Quod meritis redditur, non est gratia. » Si igitur non contingit mereri ipsum gratiæ donum, non contingit mereri ipsius gratiæ augmentum.

4. Item Deus remunerat opus secundum suantitatem radicis : ergo tantum meretur quis per opus gratuitum, quantum ex illa gratia ex qua exit opus : si igitur gratia augmentata excedit illam, videtur quod minor gratia per suum opus non possit mereri sui ipsius augmentum.

5. Item, si aliquis meretur augmentum, tunc si Deus non augeret ei gratiam, esset injustus : et cum auget, opus illud est remuneratum : ergo videtur quod opus illud non esset dignum remuneratione gloriæ. Si igitur hoc est falsum, et impossibile ut per augmentum gratiæ auferatur efficacia merendi gloriam, impossibile est ponere quod augmentum gratiæ mereri contingat.

## CONCLUSIO.

*Gratiæ augmentum contingit hominem mereri.*

Resp. ad argum. Dicendum quod, sicut dicit Augustinus, absque dubio tenendum est quod gratia meretur augeri : quis autem sit modus augendi, et modus merendi, difficile est assignare. Cum enim multi sint modi augendi, quis eorum competat gratiæ, non est facile discernere. Contingit enim aliquid augeri per impermixtionem cum contrario, sicut dicitur quod albius est quod est nigro impermixtius. Contingit nihilominus aliquid augeri propter hoc, quod minori succedit majus, sicut dies augeri dicuntur. Contingit etiam aliquid augeri propter aggregationem multorum, sicut lumen augetur in aere propter multitudinem candelarum, ex quarum concursu fit aggregatio luminum. Contingit etiam aliquid augeri per additionem, sicut augetur corpus per alimentum. Contingit etiam aliquid augeri per magnificationem rei in seipsa, sicut augmentata fuit costa [3], cum de ea facta fuit Eva, et sicut augmentati fuerunt quinque panes [4], cum de eis quinque millia hominum pasti sunt. Contingit etiam sexto modo aliquid augeri per accessum ad suum summum, sicut aliquid dicitur magis pulchrum, et magis luminosum, quod magis accedat ad perfectionem pulchritudinis, et lucis. Omnibus his sex modis dixerunt aliqui gratiam augeri. Sed primi tres modi improbari possunt de facili, et in primo libro [5] improbati sunt aliquo modo cum agitur de charitatis augmento : eodem enim modo tam charitas,

Augeri quid quot modis contingat.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. VII; *de Corrept et Grat.*, c. XI. — [2] Id., *de Trin.*, lib. IV, c. I. — [3] *Gen.*, II, 22. — [4] *Joan.*, VI, 13. — [5] Dist. XVII, art. 1, q. I et II.

quam gratia, habent augeri. Tres autem modi sequentes sunt satis convenientes, nec improbari de facili possunt. Primus tamen eorum famosior est, pro eo quod magis consonat sanctorum auctoritatibus, quæ videntur dicere in augmento gratiæ infundi novam gratiam, cum loquuntur de diversa sacramentorum efficacia. Qualiter autem hic modus valeat sustineri, in primo libro [1] dictum fuit. Ultimus autem modus non est minus intelligibilis, quam aliquis prædictorum : imo secundum hunc modum dicendi, objectiones quæ fiunt contra gratiæ augmentum, facilius declinari possunt. Quamvis enim augmentum per oppositionem videatur repugnare simplicibus, maxime cum in spiritualibus quanto aliquid est simplicius, tanto sit virtute majus, augmentum tamen per accessum ad summum valde videtur eis consonum. Quocumque autem horum modorum trium sequentium dicatur, non est magna vis facienda ; sed pro certo habentes gratiam Dei in nobis augeri posse, laborare debemus taliter, quod in nobis augeatur per bona opera. Per illa enim, ut dicit Augustinus [2], meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Modum autem merendi gratiæ augmentum sic videre possumus. Contingit enim aliquid mereri ex congruo, et contingit aliquid mereri ex condigno. Tunc est meritum ex condigno, quando ratio meriti reperitur ibi perfecte et plene : et tunc est ibi quædam commensuratio et adæquatio meriti ad præmium. Et quia hoc non potest esse cum gratia augetur, hinc est quod non potest quis mereri gratiæ augmentum merito condigni : si igitur contingit ipsum augmentum gratiæ mereri, hoc est merito congrui. Meritum autem congrui dicitur in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur, quæ tamen deficit a ratione condignitatis. Et hoc potest esse tripliciter : aut enim est congruitas sine dignitate : et sic peccator per bona opera in genere, facta extra charitatem, meretur de congruo primam gratiam : ibi est enim quædam congruitas, quia facit quod in se est : non est tamen condignitas, quia inimicus Dei est, et indignus pane quo vescitur. Aut est ibi dignitas cum indignitate, sicut est quando vir justus meretur peccatori primam gratiam : dignitas enim est ex parte viri justi, qui est amicus Dei, et dignus a Deo exaudiri ; sed indignitas est ex parte peccatoris : et ideo non est ibi plena ratio meriti. Aut est ibi dignitas cum gradus inferioritate, et sic habens gratiam minorem, meretur per bonum usum pervenire ad gratiæ cumulum : et hic modus merendi, etsi deficiat a merito condigni et contineatur sub merito congrui, maxime tamen inter cæteros modos prædictos merendi accedit ad perfectionem meriti : et ideo quasi medium tenet inter meritum congrui, et meritum condigni. Ex prædictis igitur haberi potest qualiter gratia augetur, et etiam qualiter augeri meretur. Unde auctoritates et rationes ostendentes quod gratia meretur augeri, concedendæ sunt.

1. Ad illud autem quod objicitur in contrarium, quod cum sit simplex, non potest augeri ; dicendum quod gratia non est omnino simplex, sed solum per privationes partium quantitativarum quantitate molis, non autem per privationem partium quantitativarum quantitate virtutis : et quantum ad tale genus partium est ibi augmentum, non quantum ad primum. Vel potest dici secundum ultimum modum dicendi, quod augmentum quod attenditur per accessum ad summum, non ponit compositionem, sed quamdam majoris simplicitatis et unitatis perfectionem : et ideo non repugnat gratiæ ratione simplicitatis essentiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod profectus est in potestate gratiæ ; dicendum quod quidam est profectus accidentalis, utpote qui attenditur in fervoris intensione, vel habitus radicatione, vel operum multiplicatione : et hic profectus est in potestate gratiæ : et se-

[1] Dist. XVII. — [2] August., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI, c. III, n. 10.

cundum hunc profectum gratia non dicitur augeri proprie, quia non efficitur homo dignus majori præmio substantiali per illum. Alius vero est profectus, qui respicit præmium substantiale, secundum quod dicitur homo dignus majori præmio : et hic non est in potestate gratiæ, sed in sola illius potestate, cujus est gratiam infundere : et ideo hunc gratia non facere, sed mereri, dicitur : et penes hunc effectum attenditur gratiæ augmentum.

3. Ad illud quod objicitur, quod augmentum gratiæ est ejusdem generis cum gratia primo data; dicendum quod, etsi sit ejusdem naturæ quantum ad rationem habitus, differentia tamen est quantum ad statum, pro eo quod supponit gratiæ initium. Et quia ejusdem generis est gratia primo data, ideo non potest mereri merito condigni; quia gratiam præsupponit, majori congruitate meretur quis gratiæ augmentum, quam gratiæ initium, sicut supra dictum fuit.

4 et 5. Ad illud quod objicitur, quod remuneratio attenditur secundum quantitatem radicis, respondendum est quod illud intelligitur in merito condigni; in merito autem congrui locum non habet. Et per hunc etiam modum respondendum est ad illud quod ultimo opponitur.

## QUÆSTIO III.

*An per gratiam contingat mereri gratiæ complementum* [1].

Fundam. Utrum contingat per gratiam mereri ipsius gratiæ complementum, hoc est ipsum præmium gloriæ, et hoc quantum ad meritum condigni, quia de merito congrui non est dubium. Et quod sic, videtur [2] : *De reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Si ergo quod redditur secundum justitiam, meritis debetur, et respectu ejus præcessit meritum; ergo si talis corona, quam expectabat Apostolus, est gloriæ præmium, videtur quod illud contingat mereri per gratiæ donum.

Item [3] : *Adæquabit* (a) *gratiam gratiæ.* Et exponunt sancti et doctores, quod adæquabit gratiam patriæ gratiæ viæ. Et hoc expressius habetur in *Matthæo* [4] : *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Si igitur ubi est adæquatio meriti et præmii, ibi contingit reperiri meritum condigni, videtur, etc.

Item, sicut se habet culpa ad pœnam, sic se habet gratia ad gloriam : sed per culpam ex condigno meretur quis æternam damnationem : ergo per gratiam e contra ex condigno meretur quis æternam beatitudinem.

Item æque dignus est, qui vincit adversarium, honore et gloria, sicut qui vincitur est dignus ignominia : si ergo ille qui permittit se a diabolo separari, dignus est æterno improperio, videtur quod qui vincat, ex condigno mereatur regnum supernum.

Item aut per servitium quod homo facit Deo meretur aliquid, aut nihil : si nihil, ergo stultus est, qui Deo servit; si aliquid, cum præmium sit majoris dignitatis, quam meritum, et nihil sit excellentius gratia nisi gloria, et per nihil potest opus meritorium sufficienter remunerari, nisi per gloriam : ergo loquendo de merito condigni, contingit per gratiam gloriam mereri.

Sed contra [5] : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis :* ergo per eas non contingit futuram gloriam mereri merito condigni. Ad opp.

2. Item [6] : *Stipendia peccati mors; gratia Dei vita æterna.* Glossa : « Maluit dicere, *gratia Dei vita æterna,* ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua misera-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CXIV, art. 3 ; et II *Sent.*, dist. XXVII, q. I, art. 3 ; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XXVII, p. II, q. II, art. 4 ; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVII, art. 2, q. II ; Durandus, II *Sent.*, dist. XXVII, q. II ; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXVII, q. I, art. 4 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVII, q. VI. — [2] II *Tim.*, IV, 8. — [3] *Zach.*, IV, 7. — [4] *Matth.*, VII, 2. — [5] *Rom.*, VIII, 18. — [6] *Rom.*, VI, 23.

(a) Vulg. *Exæquabit.*

tione nos perducere, non meritis nostris. » Ergo, si non perducit nos nostris meritis, videtur, etc.

3. Item videtur per rationem : Nullum servitium quod debetur, dum redditur, obligat eum cui fit, in aliquo. Unde Dominus in *Luca*[1] *: Quis vestrum habens servum,* etc. Sed homo totum quod facit, et quod potest facere, totum debet Deo : ergo videtur quod non obliget Deum ad reddendum sibi aliquid : ergo nihil meremur apud Deum merito condigni.

4. Item nullum servitium quod gratis fit, obligat eum cui fit, in aliquo : sed opera facta ex gratia fiunt gratis : ergo non obligant eum, cui fiunt, ad retribuendum ex debito, sed solum de congruo : ergo idem quod prius.

5. Item ubi est meritum ex condigno, ibi est ratio dati et accepti : sed Deus nihil potest a nobis accipere, quia[2] *bonorum nostrorum non indiget :* ergo præmium gloriæ, quod est excellentissimum, non possumus ex condigno mereri apud Deum.

## CONCLUSIO.

*Gratiæ complementum, et præmium æternum, non solum merito congrui, sed merito condigni promereri possumus.*

Opin. 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod circa istam quæstionem aliqui doctores senserunt diversimode. Quidam enim dicere voluerunt, quod quia meritum condigni dicit quamdam obligationem in retribuente, et quamdam commensurationem in servitio et retributione, et Deus non potest alicui obligari, et præmio gloriæ nihil aliud potest commensurari; ideo dixerunt quod nullus potest cœlestem gloriam mereri ex condigno, sed si meretur, hoc est tantum ex congruo. Et ad istam suam positionem astruendam multis fulciuntur auctoritatibus sacræ Scripturæ, et etiam expositorum, qui hoc sentire videntur. Sed quoniam in Scriptura etiam sæpe reperitur, quod Deus unicuique retribuet secundum opera sua, et in parabola, qua exprimitur meritum et retributio, dicitur : *Tolle quod tuum est*[3], etc., et plura consimilia reperiuntur; ideo aliorum positio est, Opin. 2. quod gloriam non tantum contingit mereri merito congrui, tale enim meritum reperiri potest in gratia gratis data; sed etiam contingit mereri merito condigni, pro eo quod gratiæ, et gloriæ, quædam est commensuratio, et in Deo quædam cadit obligatio : non ex necessitate, sed sua mera benignitate, qua voluit promittere, et pactum firmare cum iis qui eum diligunt, quod seipsum mercedem eis retribueret, sicut in Abraham apparet[4]. Si autem velimus considerare quis istorum duorum modorum dicendi sit verior, inveniemus quod, secundum diversas comparationes operis meritorii, reperitur in eo et meritum congrui, et meritum condigni. Opus enim meritorium comparationem habet ad principium a quo exit, et ad finem pro quo fit, et ad statum in quo fit. Si loquamur de ipso per comparationem ad principium, sic opus et ortum habet a voluntate libera, et ortum habet a gratia : et in quantum ortum habet a voluntate libera, est meritorium merito congrui : sic enim quodam modo nostrum est, et quasi alterius generis est, quam sit ipsum præmium quod debet ei retribui. In quantum autem ortum habet a gratia; sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo, et sit quid divinum, et ad hoc sit ordinata, ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni. Si autem comparemus opus meritorium ad eum pro quo fit, hoc potest esse dupliciter : vel ad largitatem dispensantis, vel ad veritatem pollicentis : si comparetur ad largitatem dispensantis, sic est meritorium merito congrui : nam pro suæ liberalitatis immensitate decet ipsam pro modico obsequio retribuere magnum præmium. Si vero comparetur ad veritatem pollicentis, ex quo promisit, et quodam modo se volun-

(Right margin beside "tur. Sed quoniam in Scriptura etiam sæpe": Improb.)

[1] *Luc.*, XVII, 7. — [2] *Ps.* XV, 2. — [3] *Matth.*, XX, 14. — [4] *Gen.*, XV, 1.

tarie obligavit quod tanto operi tantum reddet (a) præmium, sic opus illud meritorium est merito condigni. Si autem tertio modo comparemus opus meritorium ad statum, hoc potest esse dupliciter : aut quantum ad temporis opportunitatem; aut quantum ad operis difficultatem. Si quantum ad temporis opportunitatem; quia nunc est tempus seminandi, sicut dicit Apostolus [1], et qui facit opera meritoria semen projicit in terram bonam [2], congruum est ut ex hac terra fructum magnum suscipiat, et ideo recte Deus ei, qui in præsenti dimittit modicum, promittit reddere centuplum [3]. Si autem consideretur operis arduitas; quia opus tale sic est in voluntate facientis, ut sit supra vires, et homo elevetur, in faciendo ipsum, supra se, et bono proprio præponat bonum æternum : hinc est quod tale genus operis æterna remuneratione est dignum, et sic per ipsum mereri contingit merito condigni. Patet igitur quod opus meritorium consideratum in comparatione ad voluntatis libertatem, et dispensatoris liberalitatem, et temporis opportunitatem, est meritorium merito congrui; comparatum vero ad gratiæ dignitatem, ad illius pollicentis veritatem, et ad sui ipsius difficultatem, est meritorium merito condigni. Et per hoc solvi possunt rationes et auctoritates ad utramque partem inductæ, pro eo quod secundum diversas vias procedunt. Nam rationes quæ probant quod per gratiam contingit mereri præmium æternum merito condigni, procedunt secundum alteram istarum considerationum.

1. Illa tamen ratio, quæ fit de simili comparatione culpæ ad pœnam, et gratiæ ad gloriam, non cogit : tum quia gloria multo plus excellit in bono, quam pœna in malo; tum etiam, quia facilius est descendere, quam ascendere. Rationes vero ad oppositum procedunt secundum aliam viam, videlicet prout opus habet comparari ad voluntatem nostram : sic enim non est de se sufficiens ad merendum : quam [4] *omnes justitiæ nostræ sunt sicut pannus menstruatæ.* Prout etiam habet comparari ad liberalitatem divinam, quæ nulli potest obligari, sed quidquid facit, ex mera liberalitate facit; hoc modo concludunt verum, quod non sit ibi meritum condigni : aliter enim rationes illæ non cogerent. Nam quod dicitur quod passiones hujus temporis non sunt condignæ, etc., hoc verum est in quantum sunt tantum passiones : sunt tamen condignæ in quantum fiunt ex charitate, quæ actionibus et passionibus dat efficaciam et valorem.

2. Ad illud quod objicitur, quod Deus non perducit nos ad gloriam nostris meritis ; exponendum est quod hoc intelligitur secundum quod merita mere comparantur ad voluntatem nostram, non secundum quod habent ortum a gratia.

3. Ad illud quod objicitur, quod totum quod homo facit, debet homo ipsi Deo ; dicendum quod etsi opus illud sit debitum in quantum est creaturæ, est tamen gratuitum in quantum fit ex gratia a charitate. Et ideo, sicut ratio debiti non tollit rationem gratuiti, sic etiam nec tollit rationem meriti. Et si objicitur quod nec opus gratuitum, nec debitum potest obligare Deum ; dicendum quod, etsi non possit Deus nobis obligari in ratione dati et accepti, sicut etiam ostendit ratio ultima ; obligari tamen dicitur quodam modo ex sua mera benignitate, qua voluit promittere seipsum diligentibus se. Præterea meritum condigni non necessario ponit obligationem in retribuente, sed ponit sufficientem ordinationem ejus, qui remuneratur, ad ipsam remunerationem, mediante aliqua laudabili operatione : gratia autem sufficientem ordinationem ponit in viatore ad obtinendam gloriam, tum ratione suæ dignitatis, ex qua totum hominem reddit Deo et acceptum et charum, tum etiam ratione divinæ pactionis, tum ratione arduæ operationis, sicut prius tactum est.

4 et 5. Et sic patet responsio ad duas rationes sequentes. Nam quod objicitur : Quod

[1] *Galat.*, VI, 8. — [2] *Marc.*, IV, 20; *Luc.*, VIII, 15. — [3] *Matth.*, XIX, 29. — [4] *Isa*, LXIV, 6. — (a) *Al.* reddit.

gratis fit, non obligat; dicendum : Esto quod non obliget; propter hoc tamen non tollitur a merito, quin possit esse condignum. Præterea etsi non obliget eum, cujus est retribuere et remunerare servitium sibi factum, pensata propria utilitate; obligat tamen eum quodam modo, qui retribuit, pensata servitutis fidelitate. Unde magis meretur apud Deum, qui servit ei ex amore filiali et liberali, quam qui servit ex amore mercenario, expectans mercedem et retributionem. Si autem aliquis objiciat quod non potest ibi esse meritum condigni, quia non est ibi commensuratio; dicendum quod, etsi non sit commensuratio ibi per omnimodam æqualitatem, est tamen commensuratio per quamdam convenientem proportionabilitatem, sicut fructus recte dicitur commensurari semini, quando tantum excedit, sicut conveniebat fœcunditati seminis, et terræ germinanti. Unde sicut aliquis non esset contentus, si de semine non reciperet decuplum; sic nullus posset esse contentus ex operibus meritoriis factis, nisi pro eis reciperet præmium perfectum, quod complet et terminat totum desiderium.

# DISTINCTIO XXVIII

DE POTESTATE LIBERI ARBITRII HOMINIS LAPSI, QUAM HABET, GRATIA CIRCUMSCRIPTA.

Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad salutem et justitiam obtinendam; nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit. Nam, ut ait Augustinus, libro I *Retractationum* [1], « novi hæretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quam secundum merita nostra dari asserunt [2]. Pelagianorum hæresis omnium recentissima a Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiæ, qua prædestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei ad ejus mandata facienda, non eam libero arbitrio præponebat, sed infideli calliditate supponebat, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique : *Facilius possint*, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere, et quæ sperare debeamus; non autem ad hoc ut per donum Spiritus sancti (*a*), quæ didicerimus esse facienda, faciamus. Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur, ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine charitate *inflat* [3]; et non sit donum Dei ipsa charitas, quæ ut scientia non inflet, ædificat. Destruunt etiam orationes, quas facit Ecclesia sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secun-

Quod sine gratia præveniente, liberum arbitrium non sufficit ad salutem : et plura quæ a Pelagio opponuntur, determinantur.

[1] Aug., *Retr.* lib. I, c. IX, n. 3.— [2] Id., *de Hæres.*, c. LXXXVIII. — [3] I *Cor.*, VIII, 1.—(*a*) *Al.* ad hoc per...,ut quæ.

dum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci. »

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

Quod vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse, Augustine, in libro *de Libero Arbitrio* asseris [1] : « Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest? peccatur autem : caveri ergo potest. » Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est disputans adversus eum, imo adversus gratiam, sicut Augustinus in libro *Retractationum* illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens [2] : « In iis atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam : sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis egimus ; sed ipsa nisi Dei gratia liberetur, et ut vitia superet adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. » Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aliud testimonium Augustini ponitur, quo Pelagius pro se utebatur.

Similiter et innitebatur Pelagius Augustini verbis contra gratiam, qui in libro *de Duabus Animabus dicit* [3] : « Peccati, inquit, reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insaniæ est. » His auditis exiliit Pelagius dicens : Cur ergo parvuli, et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur? Hoc autem qua occasione dixerit, in libro *Retractationum* Pelagio respondens aperit. Id enim contra Manichæos dixit, qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ numquam bona fuit, nec bonum velle potest : quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si bonum non faceret.

Aliud, quod videtur contradicere gratiæ Dei, additur.

Alibi etiam Augustinus dicit, quod huic gratiæ contradicere videtur qua justificamur. Ait enim in libro contra Adamantum Manichæi discipulum [4] : « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest : quod in nostra potestate esse positum Dominus docet, ubi ait [5] : *Aut facite arborem bonam, et fructus ejus bonos*, etc. Quod Augustinus in *Retractationum* libro [6], « non esse contra gratiam Dei, quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem : sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est [7] : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus, facimus, nihil tam in potestate, quam ipsa voluntas est : sed præparatur a Domino voluntas : eo ergo modo dat potestatem. »

Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.

Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur : quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem : quæ cum præparetur a Domino, facile fit opus pietatis etiam illud, quod impossibile et difficile fuit.

Aliud testimonium

In expositione quoque quarumdam propositionum *Epistolæ ad Romanos* quædam Augustinus interserit, quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari. Ait enim [8] : « Quod

[1] August., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII, n. 50 ; id., *de Nat. et Grat.*, c. VI. — [2] Id., *Retract.* lib. II, c. IX, n. 3 et 4. — [3] Id., *de Duab. Animab.*, c. XII, n. 17. Vid. *Retract.* lib. I, c. XV, n. 2. — [4] Id., *Cont. Adimantum*, c. XXVI. — [5] *Matth.*, XII, 33. — [6] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXII, n. 4. — [7] *Joan.*, I, 12. — [8] August., *de Prædestin. Sanct.*, c. III, n. 7.

credimus, nostrum est : quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. » Et paulo post : « Nostrum est credere et velle ; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. » Quæ qualiter intelligi debeant, Augustinus in libro *Retractationum* aperit dicens [1] : « Verum est quidem a Deo esse quod operamur bonum : sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet, et faciendi : et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis. Illa itaque profecto non dixissem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri. »

Illud etiam diligenter est inspiciendum, quod Augustinus in libro *de Prædestinatione Sanctorum* ait [2], scilicet quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, sicut habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Quod non ita dictum est tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides, vel charitas; sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum, vel diligendum, quæ Dei gratia præventa credit et diligit : quod sine gratia non valet. Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.

Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus, quod Hieronymus in *Explanatione* [3] *fidei Catholicæ ad Damasum Papam*, Joviniani, et Manichæi, et Pelagii errores collidens docet. « Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio, et tam illos errare, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper, et peccare, et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides quam in Catholica Ecclesia didicimus, et quam semper tenuimus. » Testimonio Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio : ubi triplex hæreis inducitur, scilicet Joviniani, Manichæi, et Pelagiani.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Id vero inconcusse et incunctanter, etc.

Supra determinavit Magister quantum potest liberum arbitrium cum gratia ; in hac vero parte determinat quantum potest liberum arbitrium sine gratia. Et dividitur hæc pars in duas : in prima determinat de potestate liberi arbibrii hominis lapsi, quam habet gratia circumscripta; secundo vero determinat liberum arbitrium primi hominis, utrum gratia operante et cooperante eguerit, infra, distinctione xxix : *Post hæc considerandum est utrum,* etc. Dividitur autem pars ista in tres partes : in prima, quia Pelagiani errabant circa potestatem liberi arbitrii, ponit illius hæresis improbationem ; in secunda vero respondet ad Pelagianorum argumentationes, ibi : *Quod vero dicunt sine gratia,* etc.; in tertia vero subjungit catholicæ veritatis expressionem, ibi : *Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus*, etc. Divisio.

Media pars dividitur in tres partes, secundum tria media a quibus sumuntur tres rationes, quibus Magister respondet. Primo enim respondet ad illud quod Pelagius dicebat, nullum esse culpandum, si non vitat vel non facit illud, quod est sibi impossibile : ex quo sumuntur duæ rationes, ad quas Magister respondet duabus. Secundo vero respondet ad illud quod Pelagius dicebat, quod nihil est tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas, quod etiam ab ipso Augustino Pelagius assumpserat, ibi : *Alibi etiam Augustinus dicit, quod huic gratiæ,* etc. Tertio vero respondet ad illud quod Pelagius dicebat : *Quod credimus, nostrum*

[1] Aug., *Retract.* lib. I, c. XXIII, n. 2 et 3. — [2] Id., *de Prædestin. Sanct.*, c. V, n. 10. — [3] Hieron., *Explanat. fidei cathol.* cujus initium : *Credimus in Deum Patrem.*

*est; quod autem bonum operamur, illius est*, etc. Quod etiam extraxerat de verbis Augustini ex duobus locis : et ideo Magister respondet in duobus capitulis. Et incipit illa pars ibi : *In expositione quoque quarumdam propositionum*, etc.

DUB. I.

Denique Pelagius a fratribus, etc.

Redarguit Magister verbum Pelagii dicentis, quod gratiam liberi arbitrii infideli calliditate supponebat, etc. Contra : Videtur quod verum dixerit Pelagius. Si enim gratia habitus est, et omnis habitus reddit potentiam facilem, videtur quod ad hoc detur gratia liberi arbitrii, ut facilius possit exire in bona opera. Si tu dicas quod in hoc non reprehendit eum, sed in hoc quod asserebat, scilicet quod nullum posse arbitrio libero conferebat; videtur quod in hoc etiam verum dicebat, quoniam si solius potentiæ est posse, et gratia non est potentia, ergo non dat novum posse. Item : Nullus alius habitus aufert potentiam ei, in quo est : ergo videtur, quod nec gratia; aut si in gratia hoc est, quæro quare magis in ipsa, quam in aliis.

Resp. Dicendum quod quidam est habitus, qui ortum habet a potentia, sicut ille, qui per assuefactionem acquiritur ab eo, in quo est : et de tali habitu verum est, quod non dat novam potentiam, sed priorem potentiam habilitat. Est et alius habitus, qui desursum descendit, et non solum dependet ab eo in quo, sed magis ab eo a quo : et talis habitus habet potentiam nobilitare, et potest etiam illud, in quo est, movere et supra se elevare, ratione illius a quo procedit : et talis habitus est ipsa gratia. Et quoniam Pelagius non attribuebat plus habitui gratiæ quam aliis habitibus, hinc est quod Augustinus et Magister arguunt eum tanquam hæreticum. Et per hoc patent ea, quæ objecta sunt.

[1] Concordat S. Thom., I-II, q. CXIV, art. 5. — [2] *Rom.*, XI, 6. — [3] S. Thom., I-II, q. CXIII, art. 5, negat etiam meritum congrui.

DUB. II.

Gratiam Dei qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari.

Videtur quod verum dixerit, per illud quod dicit Hieronymus de prodigo filio : « Nulla major justitia est quam ignoscere pœnitenti, et ad misericordiam revertenti misericordiæ sinum aperire. » Si ergo justitia retribuit unicuique secundum merita, videtur quod homo, revertendo ad divinam misericordiam, mereatur sibi gratiam Dei. Item nos videmus quod homo potest mereri gratiam hominis per obsequia sibi impensa : ergo pari ratione videtur, et multo fortius, quod mereri possit gratiam Dei.

Resp. Dicendum quod gratiam primam non contingit mereri [1] : tum quia est fundamentum omnis meriti, et principium, tum etiam quia est donum pure gratuitum : nisi enim quis habeat gratiam Dei, nihil apud Deum mereri potest merito condigni, quia sine illa nihil acceptat Deus in operibus nostris. Rursus ipsa est ita donum gratuitum, quod non redditur meritis. Sicut enim dicit Apostolus [2] : *Si gratia est ex meritis, jam gratia non est gratia.* Ex hoc patet quantum Pelagius adversabatur divinæ gratiæ, qui dicebat aliquem eam posse mereri. Auferebat enim ipsi gratiæ suam dignitatem et excellentiam, dum eam meritis liberi arbitrii supponebat. Auferebat etiam suam efficaciam, dum potestatem merendi alii quam gratiæ attribuebat. Ad illud verbum Hieronymi, dicendum quod justitia ibi dicitur divinæ bonitatis condecentia, non prout respicit meritorum exigentiam. Ad illud quod objicitur de gratia hominis, dicendum quod non est simile : tum quia acceptatio hominis non est ita mere gratuita, sicut divina; tum etiam quia non est ita æque ponderatrix, sicut illa. Si autem quæratur, utrum aliquis in statu gratiæ existens possit sibi mereri primam gratiam post recidivum, et hoc orando, et petendo, ut, si caderet, Deus illum relevaret, dicendum quod non potest ex merito condigni [3], sed solum ex merito

congrui : nam meritum condigni implicat in se perseverantiam, pro eo quod peccatum subsequens mortificat, et in oblivionem ducit bona opera prius facta.

DUB. III.

Si, inquiunt, non potest ea facere homo, quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem.

Videtur quod verum dicat Pelagius, quamvis Magister contradicat. Nam Hieronymus dixit : « Anathema sit, qui dicit Deum præcepisse impossibile. » Ergo, si præcepit homini habenti liberum arbitrium, videtur quod Pelagius verum dicat. Item Augustinus in quodam sermone : « Servum pigrum non damnaret, si ea, quæ fieri non poterant, imperaret. » Ergo redit idem quod prius. Quæritur ergo pro quanto verbum illud habeat veritatem, quod nullus peccat in eo, quod non potest facere, vel vitare.

Resp. Dicendum quod posse quid facere, vel vitare, dupliciter alicui potest attribui. Uno modo dicitur aliquis aliquid posse, quia per seipsum sine aliquo alieno suffragio potest illud, sicut aliquis potest comedere, quando est sanus et habet cibum. Alio modo dicitur aliquis aliquid posse non solum quia potest illud per se et in se, sed quia potest cum alio, quod sibi præsto est : et hoc modo accipiendo posse, omne, quod Deus præcipit, in nostra potestate est, quia ipse, qui præcipit, præsto est præbere gratiam adjuvantem, per quam possumus perficere. Primo modo accipiendo posse, non omne, quod præcipit, est in nostra potestate; non tamen ex hoc excusatur aliquis. Sicut si præciperet dominus servo quod daret sibi ad bibendum, et ipse non haberet aquam, si posset eam acquirere, non excusaretur; sic et in proposito intelligendum est. Accipiendo autem posse, sive aliquis possit in se, sive per divinum auxilium, intelligit Augustinus, et hoc insinuat ejus verbum [1] : « Numquid quis peccat in eo, quod nullo modo evitare potest ? » Et sic intellexit etiam Hieronymus, cum dixit illum esse anathema, qui dicit Deum præcepisse impossibile. Pelagius autem accepit primo modo : et ideo erravit, et plus attribuit libero arbitrio, quam possit. Aliter etiam consuevit responderi, quod prædicta verba intelligantur de impotentia naturali, non de illa impotentia in quam ex culpa sua homo seipsum intrusit : sicut ponit Anselmus [2] exemplum de servo, qui debuit ire ad nundinas, et præcipitavit seipsum in foveam. Primus modus exponendi, errorem Pelagii magis excludit.

DUB. IV.

Nihil tam est in potestate nostra, quam ipsa voluntas.

Hoc videtur esse falsum per experientiam : facilius enim est homini jejunare, et magnos labores sustinere, quam inimicum diligere suum : facilius est etiam omnia bona sua dispergere, quam voluntatem suam subjugare. Item, si hoc verum esset, ergo videtur, quod cum bonitas hominis consistat in voluntate, quod homo posset se facere talem, qualem vellet.

Resp. Ad hoc dici potest, quod illud intelligitur de auxilio gratiæ Dei, pro eo quod bona voluntas, quantum ad actum volendi, non recipit impedimentum, si habeat auxilium gratiæ, sed quantum ad opus exterius impedimentum recipit : unde omnia bona possumus velle, non tamen omnia facere. Et sic videtur Augustinus intelligere, includendo auxilium gratiæ, non excludendo, sicut excludebat Pelagius. Aliter potest responderi, quod velle in nobis dupliciter accipitur : uno modo, ut nominat actum potentiæ affectivæ, ut est quædam potentia naturalis; alio modo, ut nominat actum liberi arbitrii. Primo modo velle aliquid, idem est quod affici circa illud; alio modo velle, idem est quod eligere. Unde secundum hos duos actus distinguitur in nobis voluntas appetitus, et voluntas eligentiæ : non quia sint in nobis istæ duæ voluntates essentialiter differentes, sed quia modus volendi est

[1] Aug., *de Lib. Arbit.*, Lib. III, c. XVIII; *Retract.* lib I, c. IX. — [2] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. I, c. XXIV.

aliter et aliter. Dico igitur quod verbum Augustini non intelligitur de voluntate appetitus, quæ aliquando adeo adhæret alicui rei, ut vix, vel nunquam possit ab ea separari; sed hoc intelligitur de voluntate eligentiæ, qua aliquis vult se velle, quod vult, vel nolle. Et hoc semper in nostra potestate est : non tamen sequitur ex hoc, quod justitia sit in nostra voluntate, quia non est efficax, nisi in quantum prævalet voluntati appetitus, et illi non prævalet nisi per gratiam. Unde multi sunt peccatores qui vellent esse justi, et vellent quod nunquam affectarent mala : nihilominus tamen in sua remanent injustitia, quia non adjuvantur a gratia divina.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de potestate liberi arbitrii, circumscripta gratia. Circa hoc quæruntur duo : primo quæritur quantum possit liberum arbitrium absque gratia gratum faciente; secundo vero quæritur quantum possit per se absque gratia gratis data. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit a culpa resurgere; secundo, utrum possit absque gratia gratum faciente adversarium vincere; tertio quæritur utrum possit Dei mandata implere.

### QUÆSTIO I.

*An liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit a culpa resurgere*[1].

Fundam. Utrum liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit a culpa resurgere; et quod non, videtur primo per illud, quod dicitur[2] : *Justificati gratis per gratiam ipsius*; et paulo ante[3] *: Ex operibus legis non justificatur omnis caro.* Expressius *ad Titum*[4] *: Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam,* etc. Igitur, gratia gratum faciente circumscripta, non potest liberum arbitrium per se resurgere a culpa.

Item[5] : *Non abjicio gratiam Dei : si enim per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est.* Si ergo virtute liberi arbitrii posset homo ad justitiam redire, videtur quod Christus : frustra mortuus esset quod si hoc est impium dicere, patet, etc.

Item nemo petit ab alio, quod habet in sua potestate : sed vir sanctus petit in Psalmo[6] : *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Docet etiam nos ipse Salvator petere in oratione dominica[7] : *Et dimitte nobis debita nostra.* Ergo, etc.

Item hoc ostenditur ratione, quam facit Bernardus[8] : « Cum aliquis de impio fit pius, de malo fit bonus : et cum de malo fit bonus, melioratur. » Nullus tamen habet posse super se : ergo nullus potest seipsum meliorare propria virtute : ergo nec absque gratia Dei a culpa resurgere.

Item omni peccato offenditur Deus, qui est ipsa justitia, et omne peccatum fit contra mandatum Dei : sed tanta est offensa, quantus est ille, qui offenditur : cum igitur ipse sit infinitus, offensa habet aliquo modo rationem infiniti : si igitur liberum arbitrium potentiæ finitæ est, impossibile est quod in pristinum statum redeat, nisi per divinam misericordiam, quæ sua gratuita bonitate condonet culpam, sive remittat offensam : hoc autem non fit sine gratia : ergo, etc.

Item peccatum est privatio vitæ spiritualis, et privatio lucis : sed vita spiritualis non potest redire ad animam, nisi a fonte vitæ, nec lux, nisi a fonte lucis : ergo impossibile est quod anima resurgat a culpa, nisi Deus, qui est fons vitæ et lux perennis, sua benignitate eam vivificet et illuminet : hoc

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CIX, art. 7; et q. CXIII, art. 2; et III *Contra Gent.*, c. CLVII, et *de Verit.*, q. XXVIII, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVIII, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I. — [2] *Rom.*, III, 24. — [3] *Ibid.*, 20. — [4] *Tit.*, III, 5. — [5] *Galat.*, II, 21. — [6] *Ps.* XL, 5. — [7] *Matth.*, VI, 12. — [8] Bern., *de Lib. Arbit.*, circa med.

autem non est nisi per donum gratiæ : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra per Damascenum [1] : « Peccatum est ab eo, quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam aversio : » sed facilius est unicuique rei moveri secundum naturam, quam præter naturam : ergo si liberum arbitrium virtute propria peccando potest moveri præter naturam, virtute propria redire poterit ad naturam : ergo sicut potuit cadere, ita et resurgere.

2. Item major est virtus liberi arbitrii quam naturæ : sed natura cum infirmatur, sanari potest absque auxilio medicinæ : ergo multo fortius, cum liberum arbitrium infirmatur per culpam, sanari potest absque omni gratia.

3. Item absque gratia gratum faciente de ignorante potest fieri homo sciens, non solum in his quæ subsunt naturæ, sed etiam in his quæ sunt supra naturam : ergo pari ratione absque gratia gratum faciente poterit homo fieri justus de peccatore.

4. Item peccator in mortali peccato existens potest desiderare et velle justitiam : sed nihil aliud est esse justum, quam velle justitiam, quia justitia est rectitudo voluntatis : tunc enim voluntas recta est, cum vult justitiam : ergo peccator in mortali peccato absque gratia gratum faciente justificari potest.

5. Item per eamdem vim, per quam quis movetur ad aliquid, quiescit ibidem : ergo si aliquis non movetur ad culpam nisi voluntate, non quiescit ibi, nisi per voluntatem, et quandiu vult : ergo si non vult in culpa persistere absque gratia gratum faciente, videtur quod possit a culpa resurgere. Si tu dicas quod non potest velle, contra : Potestates rationales sunt ad opposita, sicut dicit Philosophus [2]; et voluntas, quandiu est in via, vertibilis est : ergo sicut voluntarie potuit culpam admittere (*a*), sic potest voluntarie a culpa resurgere.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXX. — [2] Arist., *Metaphys.* lib. IX, cont. 3.

6. Item inter culpam et gratiam media est innocentia, sicut melius patebit infra : ergo cum possit ab aliquo haberi innocentia sine gratia, sicut habita fuit ab Adam in primordio, et innocentia habita deleatur culpa, videtur quod sine gratia gratum faciente aliquis possit a culpa resurgere.

## CONCLUSIO.

*Homo per liberum arbitrium, sine auxilio gratiæ Dei quæ sit habitus animi, non potest a culpa resurgere.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod in hujus quæstionis determinatione aliter senserunt philosophi, aliter senserunt hæretici, aliter senserunt tractatores catholici. Philosophi enim ignorantes qualiter peccato offendatur divina majestas, et qualiter per ipsum adimatur potentiarum habilitas, dixerunt quod homo per exercitationem justus poterat effici, sicut per inordinationem a recta ratione factus erat injustus. Unde et Philosophus dicit quod pravus ad meliores exercitationes deductus, ad multum proficiet, aut perfecte in contrarium habitum restituitur. Hæretici vero, aliquod lumen fidei habentes, cognoverunt quod per peccatum offenditur majestas divina, et quodam modo damnificatur voluntas vel liberum arbitrium ; excæcati tamen non consideraverunt qualiter ex culpa natura infirmatur : et ideo dixerunt quod ad hoc, quod liberum arbitrium a culpa resurgat, non est sibi necessaria aliqua gratia curans, sed sufficit sola gratuita Dei misericordia, quæ inclinatur ad remittendum peccata nostra propter satisfactionem, quam Christus sibi facere voluit, dum se in cruce pro nobis obtulit. Sed hæc positio non tantum a veritate deficit, sed etiam, dum contraria implicat, seipsam destruit. Dicit enim quod (*b*) ad hoc quod liberum arbitrium a culpa resurgat, necesse est quod Deus sibi culpam remittat, et tamen non est necesse quod aliquid sibi tribuat, vel

Posit. 1. Posit. 2. Improb.

(*a*) *Cæt. edit.* aperte. — (*b*) *Cæt. edit. deest* quod.

circa ipsum faciat. Si enim Deus non mutatur, et iterum ipse justus judex est, ut nihil acceptet, nisi tantum quantum valet, ad hoc quod culpa remittatur, et peccator Deo reconcilietur, necesse est quod aliquid ipsi peccatori tribuatur, per quod morbus peccati
Posit. 3. sanetur. Catholici vero tractatores, et luce fidei, et auctoritate Scripturæ cognoverunt, quod peccatum et Dei est offensivum, et quodam modo damnificativum, dum homo se transfert de servitio Dei ad servitutem diaboli ; et etiam imaginis deformativum [1]. Et ideo dixerunt quod ad hoc quod liberum arbitrium resurgat a culpa, necessaria est gratia, non solum secundum quod gratia dicitur gratuita voluntas Dei, nec etiam secundum quod dicitur liberalis passio Christi, sed etiam secundum quod dicitur habitus animi. Gratuita enim voluntas Dei concurrit ad hoc quod fiat offensæ remissio : voluntarie enim nobis condonat offensam. Liberalis autem passio Christi concurrit ad hoc quod fiat morbi curatio, et gratia ut fiat imaginis reformatio : et ideo ad hoc quod homo resurgat a culpa, multum per omnem modum necessaria est sibi gratia. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod homo absque gratia gratum faciente non potest a culpa resurgere.

1 et 2. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod motus in id quod est secundum naturam, facilior est quam ipse qui est in id quod est præter naturam ; dicendum quod illud verum est de illo motu, qui est secundum naturam, ita quod subjacet potestati naturæ, et de illo etiam motu, qui est præter naturam : ita tamen quod non corrumpitur, nec diminuitur ibi naturæ potestas, sicut est in motu lapidis sursum : facilius enim regreditur deorsum, quam ascenderit sursum : tum quia moveri deorsum est in ejus potestate ; tum etiam quia per motum sursum nihil diminuebatur vel adimebatur de ejus gravitate. Non sic autem est in proposito, tum quia moveri ad justitiam est per virtutem supra naturam, tum etiam quia motus ad culpam diminuit habilitatem liberi arbitrii. Per peccatum enim non solum homo expoliatur gratuitis, sed etiam vulneratur in naturalibus. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicitur de similitudine sanitatis naturæ ad sanitatem voluntatis : non enim est simile. Nam sanitas corporalis est in potestate naturæ ; sanitas spiritualis vero est per aliquid, quod est supra naturam. Cum autem aliquid infirmatur corporaliter, non omnino naturæ perimitur virtus, quæ est principium sanitatis : et ideo a tali infirmitate ad sanitatem naturaliter potest fieri regressus. In peccato vero perditur ipsa gratia Dei, et justitia, per quam erat spiritualis sanitas : et pro tanto dicitur grave peccatum esse *mortale*, quia aufert homini principium vitæ. Et propterea sicut de mortuo non potest fieri vivus, nisi virtute mirabili, et supra naturam ; sic nec de peccatore potest fieri justus naturaliter, vel voluntarie, sed mirabiliter.

3. Ad illud quod objicitur de ignorante, quod potest fieri sciens sine gratia gratum faciente, dicendum quod non est simile : ignorantia enim in quantum hujusmodi, potius dicit defectum pœnæ quam culpæ. Unde ignorans, secundum quod ignorans, non displicet Deo ; peccans autem, secundum quod peccans, displicet Deo ; et ideo culpæ recte opponitur gratia, quæ reddit Deo acceptum, sicut ignorantia opponitur scientiæ. Et quoniam oppositum expelli habet per suum oppositum, ideo non sequitur, quod si ignorantia habet expelli sine gratia, quod similiter culpa.

4. Ad illud quod objicitur, quod peccator manens in mortali potest velle justitiam ; dicendum quod aliquid velle est dupliciter : vel exiliter, et semiplene, sicut dicitur : *Vult, et non vult piger* [2] ; vel plene, et sufficienter, sicut dicit Apostolus [3] : *Deus operatur in nobis velle, et perficere*. Primo modo po-

[1] S. Thom., I-II, q. CVI, art. 7. — [2] *Prov.*, XIII, 4.— [3] *Philip.*, II, 13.

test esse in peccatore, et talis voluntas non facit aliquem justum; secundo modo non potest esse sine gratia præveniente et adjuvante voluntatem : hoc autem secundo modo tantum potest voluntas justitiæ reddere animam justam.

5. Ad illud quod objicitur, quod per eamdem vim, per quam aliquid movetur, quiescit; dicendum quod verum est in eo motu, qui est ad aliquod complementum : hoc autem non oportet esse in motu corruptionis et destructionis : aliquis enim interficitur per violentiam; non tamen oportet quod per illam eamdem vim in morte persistat. Et quia peccatum corruptio dicitur, non oportet quod quis persistat in peccato ex solo actu voluntatis, sicut per actum voluntatis se in peccato præcipitavit, sicut patet in eo, qui se voluntarie interficit, vel voluntarie se demergit.

6. Ad illud quod objicitur, quod Deus possit restituere innocentiam, et ita delere culpam absque gratia, dicendum quod hoc verum est : sed largitas divinæ misericordiæ sic decrevit auferre malum, per quod homo displicet, ut simul daretur bonum, per quod homo Deo placeret : nec unquam expellit culpam, quin sanctificet ipsam animam, ut in ea habitet per gratiam. Unde nihil est medium secundum tempus inter justum et impium : ex quo enim homo nascitur, necesse est animam ejus vel esse perversam per culpam, vel erectam per gratiam.

## QUÆSTIO II.

*An liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit suum adversarium suum vincere* [1].

Ad opp. Utrum liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit adversarium suum vincere; et quod sic, videtur. *Genesi* [2], dictum est Cain (*a*) : *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Sed constat quod Cain jam erat in mortali peccato : ergo in statu illo poterat dominari appetitui suo proprio : sed nullam victoriam habet in nobis adversarius, nisi per nostrum appetitum : si igitur absque gratia gratum faciente Cain superare poterat proprium appetitum, videtur quod posset etiam vincere adversarium.

2. Item Bernardus in libro *de Libero Arbitrio* : « Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo. » Et ibidem dicit quod « liberum arbitrium sui omnino defectum non patitur; quare potissime in ipso æternæ et incommutabilis imago deitatis videtur. Nam etsi habeat initium, nescit tamen occasum : nec de justitia, vel de gratia, accipit augmentum, nec de peccati miseria detrimentum. » Ergo si liberum arbitrium adjutum gratia et justitia possit superare adversarium, pari ratione videtur quod possit etiam per seipsum.

3. Item spiritus luxuriæ dejicitur vel vincitur per continentiam, et spiritus iracundiæ per patientiam, et sic de aliis : sed continentia et patientia possunt haberi absque gratia gratum faciente, per gratiam gratis datam : ergo, etc.

4. Item difficilius est vincere seipsum, quam vincere diabolum : sicut enim habitum fuit [3], et Magister dicit supra, « Fortior est tentatio carnis, quam tentatio hostis : » sed homo absque gratia gratum faciente potest seipsum vincere, et morti exponere, sicut patet in hæreticis : ergo multo fortius videtur quod absque gratia gratum faciente possit de diabolo triumphare.

5. Item adversarius noster, in quo nulla est gratia gratum faciens, frequenter potest nos devincere, et sibi subjugare : si ergo non est pejoris conditionis homo quam sit diabolus, videtur quod absque aliquo dono gratiæ possit quis adversarium suum vincere.

Sed contra [4] : *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum Dominum nostrum.* Igitur sine auxilio Christi nemo potest de inimico habere victoriam : si ergo Christus auxiliatur nobis per gratiam suam, Fundam.

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 2, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. II. — [2] *Gen.*, IV, 7. — [3] Dist. XXI. — [4] I *Cor.*, XV, 57.

(*a*) *Al.* Caim, *et sic deinceps.*

per quam nos justificat, videtur, etc.

Item [1] : *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Et respondet : *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Si ergo nullus vincit adversarium, nisi qui liberatur a lege peccati et mortis, videtur quod absque gratia Dei per Jesum Christum, quæ quidem est gratia gratum faciens, non possit adversarium vincere.

Item super illud Psalmi [2], *Infirmati sunt*, etc., Glossa : « Non potentes resistere vitiis per se. Deo enim desistente ab auxilio, laborare potest homo, sed non vincere. » Ergo videtur, quod absque auxilio gratiæ gratum facientis non contingat vincere tentationem. Quod si tu dicas hoc intelligendum esse de gratia gratis data, non gratum faciente solum ; Contra : Dicitur per aliam Glossam super illud Psalmi [3], *Immissiones per angelos malos*, etc.: « Diabolus potestatem habet in peccatore, sicut in pecore proprio. » Ergo cum non possit a peccato erui, nisi per gratiam gratum facientem, non potest nisi per illam erui a potestate diaboli : ergo sine illa non potest ipsum devincere.

Item vincenti debetur corona, secundum quod dicitur in *Apocalypsi* [4] : sed nulli pugnanti contra adversarium debetur corona gloriæ, nisi ei, qui habet gratiam gratum facientem : ergo nullus absque gratia potest diabolum devincere.

Item, quidquid homo faciat, et quidquid etiam caveat, quandiu est sine gratia gratum faciente, manet in culpa, sicut prius ostensum est : sed cum manet in culpa, servus est diaboli, servus est etiam peccati : et qui servus est diaboli, victus est a diabolo, secundum quod dicitur ab apostolorum Principe (*a*) [5] : igitur absque gratia gratum faciente impossibile est de diabolo triumphare.

[1] *Rom.*, VII, 24, 25. — [2] *Ps.* XXVI, 2. — [3] *Ps.* LXXVII, 49. — [4] *Apoc.*, II; 10, III, 11. — [5] II *Petr.*, II, 19.

(*a*) *Cæt. edit. non habent* ab apostolorum Principe.

CONCLUSIO.

*Homo, quamvis per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit dæmoni resistere, ut non consentiat suggerenti, non tamen potest adversarium vincere, ut proficiat dignitate meriti.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod differt dicere, aliquem resistere diabolo adversario, et aliquem diabolum vincere adversarium. Plus enim importat victoria quam resistentia. Resistentia namque consistit in hoc, quod quis non consentiat suggestioni diabolicæ; sed victoria consistit in assequendo oppositum ejus, quod diabolus intendebat. Intendebat autem diabolus hominem reddere inimicum Deo, et facere dignum æterno supplicio. Tunc igitur vincit homo adversarium, quando sic resistit tentationi, ut efficiatur major Dei amicus, et mereatur regnum æternum : et quoniam hoc absque gratia gratum faciente esse non potest; ideo concedendum est, quod etsi quis per gratiam gratis datam possit diabolo resistere, ut ei non consentiat suggerenti, tamen absque dono, quod reddat hominem acceptum Deo, ipsum vincere non potest, ut contra ejus intentionem proficiat dignitate meriti, vel in merito condigni. Et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod objicitur de eo quod dictum est Cain : *Subter te erit appetitus tuus*, etc.; dicendum quod, etsi in potestate ejus esset appetitum refrænare, ut in actum peccati non procederet, etiam absque gratia gratum faciente; non tamen ex hoc sequitur quod possit adversarium devincere : quia etsi sine gratia hoc faceret, esset ibi resistentia per quam vitaret pœnam, non tamen esset ibi victoria per quam mereretur palmam.

2. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium dicitur esse potentissimum sub Deo, et quod non augetur, nec minuitur; dicendum quod, quemadmodum fuit supra

expositum, hoc intelligitur quantum ad privationem coactionis, non quantum ad potentiam servandæ rectitudinis.

3. Ad illud quod objicitur quod spiritus luxuriæ vincitur per continentiam, dicendum quod, etsi per continentiam, quæ est absque gratia gratum faciente, possit quis resistere spiritui luxuriæ; illa tamen resistentia triumphus dici non potest, pro eo quod ex hoc nullam assequitur palmam.

4. Ad illud quod objicitur, quod potest quis vincere seipsum sine gratia gratum faciente, dicendum quod falsum est : quamvis enim hæreticus, qui exponit se morti, videatur seipsum vincere, non tamen est ibi victoria, sed dejectio : superatur enim ab erroris improbitate, et conscientiæ perversitate, et obstinationis profunditate : et propter hoc magis meretur confusionem et ignominiam ex illa mortis perpessione, quam gloriam.

5. Ad illud quod objicitur, quod diabolus potest vincere hominem absque gratia, dicendum quod victoria diaboli consistit in subjugando sibi hominem per peccatum; victoria vero hominis consistit in promerendo illud quod diabolus amisit : et ideo sicut facilius est peccare, quam in bono proficere, sic facilius est diabolum superare hominem, quam hominem adversarium vincere. Præterea diabolus non vincit hominem, nisi volentem et consentientem; diabolus autem nunquam vincitur volens : et ideo non sequitur, quod si diabolus potest reportare victoriam de homine absque gratia, quod similiter possit esse e converso : imo non est simile, sicut ostensum est.

## QUÆSTIO III.

*An liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit omnia mandata adimplere* [1].

Ad opp. Utrum absque gratia gratum faciente liberum arbitrium possit omnia mandata implere; et quod sic, videtur [2] : *Mandatum, quod ego præcipio tibi hodie, non est supra te, neque procul positum*, etc. Et post : *Sed juxta est sermo valde in ore tuo, et in corde tuo ut facias illud.* Hoc autem non esset, si observantia mandatorum esset supra posse liberi arbitrii : ergo videtur quod absque gratia gratum faciente, quæ est supra posse liberi arbitrii, contingat mandata Dei servari, et impleri.

2. Item hoc videtur auctoritate Novi Testamenti [3] : *Jugum meum suave est, et onus meum leve.* Hoc autem non esset, si mandatum Dei esset supra posse liberi arbitrii : ergo, etc.

3. Item hoc videtur ratione. Multo benignior est Deus servis suis, quam sit homo : sed homo potest mandata hominis servare absque gratia gratum faciente, quæ sunt gravia et multa : ergo videtur quod multo fortius possit servare mandata divina.

4. Item in mandatis Dei aut præcipiuntur ipsa genera operum, aut præcipiuntur formata opera. Si præcipiuntur opera formata, ergo qui honorat patrem naturali pietate, non faciens illud ex charitate, videtur illud mandatum omittere, quo præcipitur [4] : *Honora patrem et matrem*, et peccare mortaliter : quod absurdum est dicere. Si igitur ipsa genera operum sunt in præcepto, et hoc constans est quod possumus facere absque gratia gratum faciente, videtur quod divina mandata absque dono gratiæ gratum facientis contingat implere.

5. Item nihil difficilius est quam animam suam ponere pro alio [5] : *Majorem enim charitatem* (a) *nemo habet*, etc., sicut dicitur in *Joanne* : sed absque gratia gratum faciente potest quis mortem pro alio subire : ergo multo fortius omnia genera aliorum mandatorum.

Ad oppositum arguitur sic per *Hiere-* Fundam

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CIX, art. 4; et II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 3; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 14; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXVIII, q. I, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 1; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 3. — [2] *Deuter.*, XXX, 11-14. — [3] *Matth.*, XI, 30. — [4] *Exod.*, XX, 12; *Deuter.*, V, 16; *Matth.*, XV, 4; *Marc.*, VII, 10; *Ephes.*, VI, 1. — [5] *Joan.*, XV, 13.

(a) *Vulg.* dilectionem. — (b) *Ab.* dicit Joannes.

*miam*[1]*: Scio, Domine, quia non est hominis via ejus, neque viri, ut ambulet, et dirigat gressus suos.* Sed quicumque implet divina mandata, dirigit gressus suos : ergo non est in potestate hominis divina mandata implere.

Item[2] : *Hoc est jugum quod neque nos, neque patres nostri portare potuerunt; sed per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus salvari*; et loquitur ibidem de mandatis legis : ergo divina mandata observare non contingit absque divina gratia.

Item observatio mandatorum Dei facit hominem Dei amicum; unde in *Joanne* (a)[3] *: Vos amici mei estis,* etc. Sed nullus potest effici Dei amicus absque dono charitatis, et gratiæ gratum facientis : ergo impossibile est absque hujusmodi dono mandata Dei servari.

Item observantia mandatorum Dei facit hominem dignum vita æterna. Unde in *Matthæo* (b)[4] *: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Sed nullus potest vitam mereri æternam absque dono gratiæ Dei, ut dicitur ab Apostolo (c)[5] : *Gratia Dei vita æterna :* ergo absque illa nemo potest divina observare mandata.

Item, sicut fundamentum legis veteris est timor, ita fundamentum evangelii est amor, sicut insinuat Apostolus *ad Romanos*[6], et expresse dicit Augustinus[7] : ergo sicut mandata legis veteris observari non poterant absque Dei timore, sic mandata evangelica impleri non possunt absque charitatis amore : sed donum amoris non est absque dono gratiæ gratum facientis : ergo absque hujusmodi dono non contingit divina mandata impleri.

## CONCLUSIO.

*Homo per liberum arbitrium potest sine gratia gratum faciente præcepta Dei implere quoad substantiam operis, non tamen quantum ad intentionem mandantis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod mandata Dei dupliciter contingit impleri : uno modo, quantum ad genus operis; alio modo, quantum ad intentionem mandantis. Si loquamur de impletione mandatorum quantum ad genus operis, sic per gratias gratis datas contingit ea impleri, sicut per fidem mandatum de adoratione, et per quamdam naturalem pietatem et devotionem mandatum de parentum honoratione, et sic de aliis. Alio modo est loqui de impletione mandatorum quantum ad intentionem mandantis : et sic, quia Deus præcipit mandata ad hoc, quod voluntas nostra conformetur voluntati suæ, et hæc non potest esse absque charitate, et charitas esse non potest absque dono gratiæ gratum facientis; mandata Dei secundum intentionem mandantis absque hujusmodi dono non possunt observari. Et hoc est quod dicit Apostolus[8] : *Qui diligit proximum, legem implevit.* Et iterum : *Plenitudo legis est dilectio.* Et[9] : *Finis præcepti est charitas de corde puro,* etc. Hoc ipsum etiam insinuatur, ubi post enumerationem mandatorum Decalogi subditur mandatum charitatis, quo dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* etc. Patet igitur ex prædictis quanta sit necessitas gratiæ gratum facientis, quia non solum est necessaria ad remissionem peccatorum, verum etiam ad victoriam tentationum, et ad observantiam mandatorum divinorum. Multipliciter enim erravit Pelagius, qui dixit liberum arbitrium tantum posse habere, ut non indigeret gratia gratum faciente. Hac igitur positione tanquam hæretica repudiata, imploranda est gratia Dei, per quam deleantur peccata, et vincantur diabolica tentamenta, et impleantur divina mandata non solum secundum genus operis, sed etiam secundum intentionem mandantis; non solum ad vitationem pœnæ, verum etiam ad meritum gloriæ. Nam etsi primus modus observandi possit esse per gratiam gratis datam, secundus tamen mo-

[1] *Jerem.*, X, 23. — [2] *Act.*, XV, 10, 11. — [3] *Joan.*, XV, 14. — [4] *Matth.*, XIX, 17. — [5] *Rom.*, VI, 23. — [6] *Rom.*, VIII, 15. — [7] August., *de Morib. Eccl.*, c. XXVIII, 56. — [8] *Rom.*, XIII, 8, 10. — [9] I *Tim.*, I, 5.

(a) *Al.* unde Joannes. — (b) *Al.* unde Matthæus. — (c) *Cæt. edit. non habent* ab Apostolo.

dus non potest esse absque gratia gratum faciente, sicut prius ostensum est. Et secundum hanc viam procedunt rationes, quæ ostendunt absque gratia gratum faciente mandata divina impleri non posse : unde et concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur de *Deuteronomio*, quod mandatum non est supra hominem, sed prope; dicendum quod hoc intelligitur de observantia quantum ad genus operis. Si autem intelligatur de observantia quantum ad intentionem mandantis, tunc dicitur esse prope non quia liberum arbitrium possit in illud per se sine dono gratiæ, sed quia gratia Dei præsto est unicuique; nec aliquis caret gratia quia gratia desit sibi, sed quia ipse deest gratiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod mandata levia sunt et suavia, dicendum quod hoc intelligitur in respectu habentis charitatem : homini enim habenti charitatem est facile diligere inimicum; sed non habenti est valde difficile, et quasi impossibile. Et est exemplum in avibus, quæ leves sunt ad volandum, quando habent pennarum abundantiam; quando vero pennis privantur, graves sunt, et volare non possunt. Ideo Dominus dicit mandata sua esse levia, quoniam volentibus illa servare, et converti ad se, dat charitatem et pennas virtutum, per quas possunt volare, et se super seipsos faciliter elevare.

Exemplum.

3. Ad illud quod objicitur, quod homo potest implere mandata hominis, etc.; dicendum quod non est simile, quia homo indiget obsequio hominis, et plus considerat actum exteriorem, quam intentionem interiorem. Deus autem, qui *bonorum nostrorum non indiget*[1], et magis intuetur corda, quam facies, opus hominis non acceptat, nisi prius acceptabilis sit ei hominis voluntas, per quam fiunt illa opera.

4 et 5. Ad quartum et ultimum argumentum satis plana est responsio ex prædictis : probant enim quod mandata Dei servari possunt absque gratia gratum faciente, quantum ad genus operis. Et hoc quidem verum est, nam potest homo mandatum illud : *Honora patrem tuum;* etc.; absque gratia implere, ut sic vitet pœnam. Posset etiam facere et alia mandata, adjutus aliqua gratia gratis data, et non solum facere aliqua quæ videntur ardua, sed etiam pati terribilia. In his tamen omnibus non implerentur mandata secundum intentionem et acceptationem divinam, secundum quod expresse dicit Apostolus, enumerans multiplex genus operis primo, post quod subjungit[2]: *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* Et hoc fuit quod Pelagius non consideravit : propter quod in errorem cecidit, et credidit aliquem ex simplici mandatorum observantia, quantum ad exteriora opera, dignum esse vita æterna : quod est contra fidem piam et sanam, sicut Apostolus explicat in auctoritate præmissa.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de potestate liberi arbitrii, quantum se extendit absque gratia gratis data; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum liberum arbitrium absque gratia gratis data possit se ad gratiam gratum facientem sufficienter disponere; secundo quæritur utrum omni gratia destitutus possit alicui tentationi resistere; tertio quæritur utrum possit per se, absque omni gratia, in bonum aliquod in genere.

### QUÆSTIO I.

*An liberum arbitrium, gratia gratis data destitutum, possit ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere*[3].

Utrum liberum arbitrium, destitutum gratia gratis data, possit ad gratiam gratum Ad opp.

[1] *Ps.* xv, 2. — [2] I *Cor.*, xiii, 3. — [3] *Cf.* S. Thom., I-II, q. cix, art. 6; et II *Sent.*, dist. xxvii, art. 4; et *de Ver.*, q. xxiv, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, d. xxviii, q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. xxviii, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. xxviii, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. xxviii, q. I, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xxviii, q. iv.

facientem sufficienter se disponere; et quod sic, videtur[1]: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, dicit Dominus.* Si igitur Deum converti ad nos non est aliud, quam gratiam impartiri; antequam aliqua gratia conferatur libero arbitrio, potest ad eum converti: sed se convertendo ad Deum, disposuit se ad gratiam: ergo, etc.

2. Item Boetius[2]: « Naturaliter est nobis inserta veri bonique cupiditas: » igitur omni gratia gratis data circumscripta, salva animæ rationalis natura, potest liberum arbitrium verum bonum desiderare: sed desiderando verum bonum, disponitur ad donum gratuitum: ergo, etc.

3. Item omnis potestas naturalis naturaliter appetit suam perfectionem, eo ipso quod illa indiget, et ab ea nata est compleri. Si igitur liberum arbitrium aptum natum est compleri per donum gratiæ et gloriæ, omni gratia privatum perfectionem gratiæ desiderabit et quæret: si igitur hoc est ad gratiam gratum facientem se disponere, videtur, etc.

4. Item sufficienter se ad gratiam disponit, qui facit quod in se est: facere autem quod in se est dicitur homo, quando facit illud, quod est in sua potestate: sed liberum arbitrium omni gratia destitutum potest facere quod in se est (nullus enim dubitat, quin possit facere quod potest): ergo absque omni gratia potest se disponere ad gratiam gratum facientem.

5. Item liberum arbitrium, destitutum gratia gratis data, aut potest aliquid, aut nihil: si nihil potest, ergo nemo esset inculpandus ex hoc, quod non se præparat ad gratiam; si aliquid potest, vocetur illud quod potest A, tunc verum est dicere quod liberum arbitrium potest in A: sed faciendo A, toto suo posse se præparat ad gratiam: et quicumque sic se præparat, sufficienter se disponit: ergo, etc.

6. Item omne peccatum non tantum est expulsivum gratiæ, sed etiam nocivum naturæ: sed omnis natura refugit sibi contrarium et nocivum: ergo liberum arbitrium omni gratia destitutum, et sibi relictum, per naturam habet detestari peccatum: et refugiendo culpam, se disponit homo ad gratiam: ergo, etc.

Fundam. Sed contra: Augustinus[3] in libro *de Ecclesiasticis dogmatibus*: « Manet ad quærendam salutem libertas arbitrii, sed admonente prius Deo, invitante ad salutem, ut vel eligat, aut sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei. » Ergo videtur quod nunquam liberum arbitrium nostrum potest se ad viam salutis præparare, nisi adjuvetur per aliquam gratiam gratis datam.

Item timor servilis est illud, quo mediante declinatur a malo, sicut dicitur[4]: *In timore declinat omnis a malo.* Sed timere serviliter est donum Dei, et nullus potest se disponere ad gratiam, nisi declinet a malo: ergo nullus potest ad gratiam se disponere sine aliquo dono gratiæ.

Item dispositio est ejusdem generis cum eo ad quod disponit: ergo ad bonum gratuitum non potest quis se disponere, nisi per aliquid gratis datum: ergo impossibile est quod ad illud se disponat liberum arbitrium omni gratia destitutum.

Item dispositio prævenit illud ad quod disponit: si ergo liberum arbitrium posset se ad gratiam gratum facientem per seipsum disponere, ergo posset gratiam prævenire: si ergo hoc est contra naturam gratiæ prævenientis, videtur, etc.

## CONCLUSIO.

*Hominis liberum arbitrium, si excitetur per gratiam gratis datam, potest ad gratiam gratum facientem se de congruo disponere; sed sine omni dono, nequaquam.*

Resp. ad Argum. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod vix aut nun-

[1] *Zach.*, I, 3. — [2] Boet., *de Consolat.*, lib. III, pros. I, circa init. — [3] Imo Gennad., *de Eccles. Dogmat.*, c. XII, inter opera S. Aug., Append. tom. VIII, edit. Bened. — [4] *Prov.*, XV, 27.

quam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data; quoniam nomine gratiæ gratis datæ non solummodo intelligimus illa, quæ numerat Apostolus [1] : *Alii datur per Spiritum,* etc.; sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adjuvans aliquo modo, et præparans voluntatem ad habitum vel usum gratiæ, sive illud gratis datum sit habitus, sicut timor servilis, vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio, vel locutio, qua Deus excitat animam hominis, ut se præparet. Sine hac quidem gratia gratis data, vix aut numquam aliquis, habens usum liberi arbitrii, reperitur : et sine hac concedendum est liberum arbitrium numquam sufficienter disponi, nec posse se disponere ad gratiam gratum facientem, sicut dicit Bernardus expresse in libro *de Libero Arbitrio*, capite XVII : « Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adjuvantur; et nulli, si non excitantur. » Et postmodum dicit : « Gratia excitat liberum arbitrium, dum seminat cogitatum. » Si igitur prima dispositio, quæ fit ad gratiam gratum facientem, est cogitatio, et hæc non est absque dono gratiæ gratis datæ, impossibile est quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat seipsum. Ratio autem hujus est hæc : non quia gratis gratum faciens necessario præexigat dispositionem gratiæ gratis datæ, sed quia ipsa est quid divinum, et res existens super liberum arbitrium, et etiam super naturale judicium : ideo liberum arbitrium nunquam assurgit, nec ad cognoscendam gratiam, nec ad petendam, nisi aliquo modo a sursum excitetur, et per adjutorium gratiæ gratis datæ, quod tenet quasi medium inter donum gratiæ gratum facientis, et naturalem libertatem voluntatis. Tenendum est igitur, quod liberum arbitrium, si excitetur per aliquod donum gratiæ gratis datæ, potest ad gratiam gratum facientem se de congruo disponere; si autem omni tali munere contingat ipsum destitui, nunquam posset ad illam disponi. Unde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium, quod liberi arbitrii est converti ad Deum, dicendum quod liberum arbitrium lapsum nunquam ad Deum converteretur, nisi aliquo munere gratiæ excitaretur : quod quia præsto est, ideo dicit Dominus : *Convertimini ad me.* Hoc enim ipso, quod invitat et vocat, exhibet homini aliquod donum gratuitum, per quod excitetur, excitatusque aliqualiter ad ipsum convertatur, et conversus per gratiam gratum facientem a Deo acceptetur : ex hoc dicitur Deus converti ad ipsum. Unde si quis velit attendere ordinem liberi arbitrii et gratiæ divinæ, expresse insinuat Augustinus [2] in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*, ponens quatuor gradus, inter quos gratia prævenit liberum arbitrium. Ait enim sic : « Initium salutis nostræ Deo miserante habemus : ut acquiescamus salutari inspirationi, nostræ potestatis est : ut adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris : ut non privemur jam adeptæ salutis munere, sollicitudinis nostræ est, et cœlestis pariter adjutorii. » In hoc ergo verbo, si quis diligenter inspiciat, insinuatur valde clare quantum possit liberum arbitrium respectu gratiæ. Nam cum sint in salutis opere ista quatuor, videlicet invitare, acquiescere, adjuvare et permanere, primum est inspirationis Dei, secundum libertatis arbitrii, tertium muneris divini, quartum sollicitudinis nostræ, et divini pariter adjutorii. Et per hoc satis aperitur via ad dissolvendum rationes sequentes.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod inserta est nobis veri bonique cupiditas, dicendum quod verum est generaliter : ut autem cognoscatur in speciali, quod sit illud bonum, et desideretur, et requiratur, hoc non est absque Dei dono. Et illa etiam generalis

[1] I *Cor.*, XII. 8. — [2] Imo Gennad., *de Eccles. Dogmat.*, c. XXI.

cupiditas non sufficit ad disponendum ad gratiam, sicut patet in philosophis, qui beatitudinem multum desideraverunt, nunquam tamen gratiam Dei adepti sunt.

3. Ad illud quod objicitur, quod natura appetit suam perfectionem, etc.; dicendum quod verum est de perfectione illa, quæ est intra (a) terminos naturæ : non autem oportet de illa, quæ super naturam est. Aut si de illa intelligatur, eo modo appetit, quo cognoscit : per se autem non cognoscit in speciali, sed tantum in generali : sic autem cognoscendo et appetendo, non de se disponit sufficienter ad donum gratiæ, sicut prius ostensum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod sufficienter se disponit, qui facit quod in se est; dicendum quod facere quod in se est, potest dupliciter intelligi : uno modo positive, quia facit aliquid ordinatum ad gratiam, et tantum facit quantum potest : et hoc modo veritatem habet sermo prædictus. Alio modo potest intelligi privative, ut dicatur facere quod in se est, quia facit quod potest, quamvis illud non sit ordinatum ad gratiæ susceptionem : et hoc modo liberum arbitrium gratia destitutum potest facere quod in se est : et sic prædictus sermo non habet veritatem.

5. Et per hoc patet responsio ad sequens. Quod enim quæritur, « Aut potest aliquid, aut nihil, » dicendum quod aliquid potest; sed illud aliquid nihil est respectu gratiæ suscipiendæ : sicut posse comedere, aliquid posse est; nihil tamen facit ad hoc quod aliquis suscipiat donum gratiæ.

6. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium potest detestari culpam virtute propriæ naturæ; dicendum quod dupliciter contingit detestari culpam : aut quia est offensiva majestatis et æquitatis divinæ, aut quia est læsiva propriæ naturæ. Primus modus detestandi disponit ad gratiam gratum facientem, nec unquam est absque dono gratiæ gratis datæ in statu naturæ lapsæ : cognoscere enim quod per culpam offenditur Deus, donum Dei est. Alio modo est detestari peccatum in quantum est læsivum naturæ, sicut aliquis (b) detestatur fornicationem, quia per ipsam amisit usum, vel incurrit alium morbum, et talis detestatio potest esse a virtute naturæ : sed hoc non disponit ad gratiam gratum facientem. Et sic patent quæsita. Patet etiam qualiter erraverit Pelagius, qui liberum arbitrium non solum dixit habere potentiam disponendi se ad gratiam gratum facientem, sed etiam merendi eam propria virtute. Dupliciter enim mendax fuit, et in hoc quod dixit primam gratiam sub merito cadere, et in hoc quod dixit etiam liberum arbitrium propriis viribus ad gratiam posse se disponere.

## QUÆSTIO II.

*An liberum arbitrium omni gratia destitutum possit alicui tentationi resistere* [1].

Utrum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit alicui tentationi resistere; **Ad opp.**
et [1] quod sic, videtur per Gregorium in *Moralibus :* « Debilis est hostis, qui non vincit nisi volentem. » Sed quod aliquis voluntarie facit, potest non facere : ergo si voluntarie quis consentit adversario, potest etiam gratia destitutus non consentire, ac per hoc tentationi resistere.

2. Item liberum arbitrium omni gratia destitutum adhuc liberum est : si liberum est, ergo non potest cogi : ergo potest repugnare suggestioni diabolicæ : et si hoc, igitur et resistere non solum uni, sed etiam omni tentationi.

3. Item bonum potentius est quam quodlibet malum : sed liberum arbitrium omni gratia destitutum adhuc habet naturale judicatorium, quod inest ei per naturam : ergo

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CIX, art. 8; et *de Ver.*, q. XXII, art. 5; et II *Sent.*, dist. XXVIII; q. 1, art. 2; Scot., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXVIII, p. II, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. III; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. V; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I.

(a) *Al.* infra. — (b) *Al.* aliquid.

cum illud sit bonum, potentius est peccato, et concupiscentia, et tentatione diabolica inclinante ad malum : et si hoc, ergo potest non solum uni, sed etiam cuilibet tentationi resistere.

4. Item, cum sit triplex posse, videlicet gratiæ, naturæ et vitii, secundum quod dicitur in Glossa [1] : « Posse gratiæ addit supra posse naturæ; sed posse vitii diminuit : » ergo posse naturæ est supra posse vitii : ergo circumscripta omni gratia, manente sola naturali potentia, videtur quod liberum arbitrium resistere possit vitio impellenti.

5. Item, sicut liberum arbitrium vertibile est ad malum, ita quælibet creatura vertibilis est in non esse : sed multæ creaturæ conservantur in esse sine aliqua gratia gratis data, per naturalia principia et divinam potentiam : ergo pari ratione videtur quod per liberum arbitrium gratia destitutum, propria virtute, absque aliquo dono gratiæ supra apposito, possit aliquis casum in peccatum effugere.

6. Item dæmones habent sibi data integra naturalia, et splendidissima : ergo multo fortius liberum arbitrium hominis lapsi : sed liberum arbitrium non lapsum per se poterat tentationi resistere : ergo pari ratione videtur quod liberum arbitrium lapsum hoc possit, etiamsi sit omni gratia destitutum. Si forte tu dicas, quod etsi sit integrum quantum ad naturam potentiarum, infirmatum tamen est et diminutum quantum ad habilitatem consequentem, adeo ut non possit resistere; tunc ego quæro : Aut potest, aut non potest : si potest, habeo propositum; si non potest, et nullus est inculpandus in eo quod vitare non potest, ergo aut liberum arbitrium, non resistendo tentationi, non peccaret, aut in peccando non esset vituperabile : sed utrumque horum est impossibile : ergo restat alterum, scilicet quod possit tentationi resistere.

Fundam. Sed contra [2] : 7. *Et ne nos inducas in tentationem,* dicitur in Oratione dominica : sed nullus ab altero postulat, quod potest per se ipsum : si ergo homo sapienter petit a Deo, videtur quod hoc non possit homo per liberum arbitrium absque aliquo dono gratiæ gratuito.

8. Item Augustinus diffiniens liberum arbitrium, sicut habitum est supra [3], dicit quod « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum gratia desistente. » Si igitur hæc ratio recta est, nisi adsit divina gratia, semper liberum arbitrium malum eliget : ergo nulli tentationi resistet.

9. Item super illud [4], *Velle adjacet mihi,* Glossa : « Naturale est quodam modo velle bonum per rationem; sed tale est hoc velle, quod semper vi carnis superatur. » Ergo videtur quod absque adjutorio gratiæ semper, cum tentatur, consentiat homo culpæ.

10. Item liberum arbitrium in præeligendo semper sequitur affectum prædominantem, et hoc expresse determinat Anselmus in libro *de Libero Arbitrio* [5], et per experientiam est manifestum : sed absque gratia saltem gratis data, libero arbitrio corrupto, regnat amor proprii boni : ergo videtur quod semper illud præeligat, quantum est de se, nisi gratia divina assistat : ergo idem quod prius.

11. Item mors non inest nobis, nisi per peccatum : ergo ubi est necessitas moriendi, videtur quod, nisi adsit gratia Dei, est simpliciter necessitas peccandi : sed ubi est necessitas peccandi, non est potestas resistendi tentationi : si igitur hanc habet liberum arbitrium, prout est gratia destitutum, patet, etc.

12. Item habens pedem claudum, cum ambulat, necesse habet claudicare : ergo si pes spiritualis est habens affectum deordinatum et obliquum, necessario claudicat in suo actu : ergo necessario liberum arbitrium gratia destitutum cum sit lapsum et obliquatum, præcipitabitur in peccatum : quod si

[1] Gloss. super *Epist. ad Rom.,* c. VII. — [2] *Matth.,* VI, 13. — [3] Dist. XXIV. — [4] *Rom.,* VII, 18. — [5] Anselm., *de lib. Arbit.,* c. IX.

hoc, impossibile est quod absque dono gratiæ tentationi resistat.

CONCLUSIO.

*Hominis liberum arbitrium omni gratia destitutum non potest cuilibet tentationi resistere, licet necesse non sit quod cuilibet succumbat.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui senserunt, liberum arbitrium, secundum statum in quo nunc est, absque munere gratiæ omni posse tentationi resistere propria virtute, quia, si hoc non esset, peccatum ei imputari non deberet. Sed hæc positio plane falsa est, et contra sacram Scripturam, et contra Sanctorum testimonia. Si enim nemo potest resistere tentationi de luxuria, nisi per continentiam; nemo tentationi de infidelitate, nisi per fidem; continentiam autem et fidem non contingit habere absque dono gratiæ divinæ, juxta quod dicitur [1] : *Non possum esse continens*, etc., et [2] : *Alii datur fides in eodem Spiritu* : planum est, quod ipsa sacra Scriptura dicit, quod liberum arbitrium absque munere gratiæ non posset omni tentationi resistere. Hoc etiam multipliciter probat Augustinus in libro *de Perfectione justitiæ hominis*, et *de Natura et Gratia* ; et in libro *de Vera Religione* [3] dicit expresse, quod qui non vult ab alio superari, necesse habet alii invidere, et ita vir superbus necesse habet peccare aliquando peccato invidiæ : similiter et in aliis generibus peccatorum intelligendum est esse. Et propterea illa positio Pelagii tanquam erronea repudianda est. Hoc autem fuit quod decepit Pelagium, quod liberum arbitrium nunquam destituitur omni gratia gratis data, et ipse posse gratiæ attribuit ipsi naturæ. Superbia enim excæcatus nescivit distinguere inter dona naturalia, et gratuita.

Opinio hæretica Pelagii.

13. Aliorum vero positio fuit quod liberum arbitrium lapsum omni gratia destitutum nulli posset tentationi resistere, pro eo quod lapsum est, et in lapsu suo adeo est infirmatum et obliquatum, quod, nisi adsit divinæ misericordiæ donum, incurvatur ad omne malum quod sibi suggeritur et offertur. Et innuitur per illam Glossam quæ dicit super illud Psalmi [4], *Immissiones per angelos malos* : « Diabolus potestatem habet in peccatore sicut in proprio pecore. » Et ex hoc arguunt, quod, nisi adsit divinum auxilium, faciet illum pro voluntate sua ruere de peccato in peccatum. Item alia Glossa, super illud [5] : *Nesciebam eum tantam potestatem accepisse, ut viribus ejus nemo possit resistere* : « Hoc intelligendum est esse dictum per se absque auxilio divinæ gratiæ. » Et si tu objicias quod tunc homo culpandus non esset, respondent per illud, quod dicitur in Glossa super illud (a) [6] : *Non ego operor, sed quod habitat in me peccatum* ; ibi Glossa : « Numquid quia invitum hominem dicit peccare, immunis videri debet a crimine? Non utique : ipsius enim vitio et desiderio hæc cœpta sunt : quia enim mancipavit se per assensum peccato, jure dominatur illius. »

Opinio aliorum.

Sed quia illud valde durum videtur dicere, quod liberum arbitrium in statu tali nulli possit tentationi resistere, cum naturale habeat judicatorium, et quemdam instinctum naturalem remurmurantem contra malum, cum non sit etiam in malo confirmatum ; ideo est tertia via medium tenens inter hæc duo extrema, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum nec omni possit tentationi resistere, nec necesse habeat omni tentationi succumbere. Non possit, inquam, omni resistere propter suam instabilitatem et infirmitatem, juxta illud *Threnorum* [7] : *Peccatum peccavit Hierusalem, propterea instabilis facta est* ; et Glossa super illud [8] : *Misericordiæ Domini*, etc.: « Non potest homo diu stare contra insultus diaboli, nisi misericordia Domini adjuvetur. » Unde si contingeret hominem resistere uni tentationi, tantum possent multiplicari, quod nisi divinum

Improb.

Opinio propria.

[1] *Sap.*, VIII, 21. — [2] I *Cor.*, XI, — [3] Aug., *de vera Relig.*, c. XLV. — [4] *Psal.* LXXVII, 49. — [5] *Habac.*, I. — [6] *Rom.*, VII, 17. — [7] *Thren.*, I, 8. — [8] *Ibid.*, III, 22.

(a) *Cæt. edit. non habent* super illud.

auxilium adesset, necesse haberet homo dejici, sicut ponitur exemplum in foraminibus navis, per quæ ingreditur aqua. Potest etiam exemplum poni in pugile, qui cum se cooperit ex una parte contra ictum, et ex altera discooperit, a magis experto pugnatore læditur. Sic et diabolus frequenter facit pluribus, quibus prætendit tentationem de luxuria : et ex hoc quod non consentiunt, facit ipsos prosilire in superbiam : nec unquam potest evitare homo, quin in aliquam tentationem incidat : et hoc propter suam instabilitatem. Propter suam etiam infirmitatem necesse haberet in aliquam tentationem incidere : cum enim sit obtenebratus ignorantia, et alligatus carnis concupiscentia, tentationem carnis et infidelitatis non posset evadere, quin etiam aliquando consentiret, nisi adjuvaretur aliquo munere divinæ gratiæ. Per jam dicta patet responsio ad quæstionem propositam ; patet etiam pro parte responsio ad objecta. Illæ enim rationes, quæ primo probant quod contingat tentationi resistere, si concluderent de tentatione in particulari, concedendæ essent ; quia vero concludunt quod contingat absque gratia omni tentationi resistere, ideo oportet eas dissolvere.

Exemplum duplex.

1. Ad illud ergo quod objicitur primo, quod diabolus non vincit nisi volentem, dicendum quod verum est : aliqua tamen sunt quæ sic volumus, quod ad illa voluntas nostra necessario inclinatur propter corruptionem originalis culpæ, nisi adsit aliquod munus gratiæ, per quod relevetur et dirigatur : et ideo quamvis vincat volentem, non tamen sequitur quod homo absque gratia possit resistere.

2. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium non potest cogi, jam patet responsio. Non enim est ibi coactio ; sed tanta est ad malum inclinatio, et voluntatis pronitas, quod nisi esset aliud sustentans, necesse haberet motu voluntatis aliquando in malum incidere.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod bonum est potentius malo, dicendum quod verum est per se loquendo : sed quando bonum subjicit se malo, malum tunc operatur per virtutem boni, et subjicit sibi bonum : et per hunc modum in homine habet regnare peccatum, sicut dicit Apostolus[1] : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Et per hoc patet responsio ad sequens, quod objicitur de velle naturæ, et de velle vitii. Velle enim vitii præsupponit posse naturæ ; et ipsam naturam deordinando, efficitur ipso velle naturæ potentius, sicut videmus in aliquo morbo, qui adhæret virtuti naturali.

5. Ad illud quod objicitur, quod vertibilitas naturæ stabilitur absque munere gratiæ superadditæ, dicendum quod non est simile : quia etsi natura propter defectum sit vertibilis in non esse ; tamen totum quod in ipsa est, naturaliter et determinate appetit esse. Et quia Deus conservat rem secundum quod appetit, ideo sola divina præsentia per propriam naturam conservat creaturas. Liberum autem arbitrium lapsum indifferenter appetit licita et illicita, et prohibita et concessa, et cum magno impetu ad malum tendit : ideo ad hoc, quod stabiliatur, necessarium est ei aliquod donum gratiæ.

6. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium integrum est, respondendum est sicut dicebatur in opponendo, quod hoc intelligitur quantum ad essentiam potentiarum, non quantum ad perfectionem habilitatum consequentium. Et si quæratur ulterius, utrum possit resistere, vel non, dicendum quod de aliqua tentatione per se non potest : si tamen consentiat, non est a culpa immune, propter hoc quod adjutorium gratiæ sibi præsto est, si vellet suscipere ; propter hoc etiam, quia ex propria sua culpa devenit in illam necessitatem. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod[2] quia homo noluit vitare peccatum dum potuit, inflictum est ei, ut non possit, cum velit. Hoc etiam dicit

[1] *Rom.*, VI, 12. — [2] August., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XV.

Magister supra[1], quod « post peccatum ante reparationem gratiæ liberum arbitrium premitur a concupiscentia, et vincitur : et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. » Et sic patet quod rationes concludentes liberum arbitrium per se posse resistere tentationi, non cogunt de necessitate.

Ad rationes vero ad oppositum, quibus ostenditur quod non possit tentationi resistere, facile est respondere.

7. Si enim concludant quod necesse haberet aliquando cadere, de plano sunt concedendæ; si autem aliquis per eas velit arguere de libero arbitrio, quod omni tentationi succumberet, responderi potest ad primum de Oratione, quod illud petitur non quia non possit alicui tentationi resistere, sed quia non potest omni resistere per se.

8. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium eligit malum, gratia desistente; dicendum quod illud non intelligitur semper, sed aliquando.

9. Ad illud quod objicitur, quod velle naturæ semper superatur, dicendum quod illud non intelligitur quod in omni tentatione discedat homo a naturali rectitudine voluntatis; sed quia illa rectitudo non est tantæ virtutis, quod possit absque gratia Dei eripere hominem a servitute peccati.

10. (a) Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium sequitur affectum prædominantem, dicendum quod affectus non prædominatur in homine respectu cujuslibet mali quod suggeritur, sicut patet in avaro, cui suggeritur bonorum suorum dissipatio, vel prodigo bonorum suorum retentio : et ideo non sequitur quod consentiat omni peccato. Præterea, qui afficitur circa aliquid in habitu, potest in aliqua consideratione magis affici circa ejus oppositum in actu, sicut homo frequenter irascitur circa rem, quam multum diligit.

11. Ad illud quod objicitur de necessitate moriendi, dicendum quod necessitas moriendi non inest homini propter peccatum quod inest, sed propter peccatum quod infuit. Unde illud non concludit quod necessarium sit hominem peccare, sed quod necessarium sit hominem peccare, vel peccasse.

12. Ad illud quod objicitur de claudicatione pedis, dicendum quod non est simile, quia actus ambulationis nunquam separari potest a dispositione claudicationis in pede claudo : non sic autem est de actu affectionis respectu deordinationis, quæ est in libero arbitrio, propter multitudinem motuum et affectuum qui consurgunt in nobis ex diversitate considerationum, sicut prætactum est, ob quam modo movetur homo ad unum, modo ad ejus oppositum : et ideo aliquando motu recto, aliquando obliquo. Per hæc autem quæ dicta sunt, patet responsio ad objecta, et ad consimilia quæ objici possunt in hac materia.

13. Ad illas autem duas Glossas, quæ in solvendo adductæ sunt, quibus videtur innui quod liberum arbitrium absque omni gratia tentationi non possit resistere; intelligendæ sunt, non quia diabolus plenum posse habeat super hominem quantum ad actum tentandi, et quod homo nullo modo possit ei resistere : sed hoc intelligitur quantum ad hoc, quod posse habet in ejus morte ad infernalia supplicia, nullo impediente, pertrahere, ita quod homo viribus ejus non potest resistere.

## QUÆSTIO III.

*An liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod bonum*[2].

Utrum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod bonum in genere; et quod sic, videtur. Virtus consuetudinalis non dat novam potentiam voluntati, Fundam.

[1] Dist. XXV. — [2] *Cf.* S. Thom., I-II, q. CIX, art. 2 et 6; et *de Verit.*, q. XXIV, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXVIII, q. II, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXVIII, p. II q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXVIII, q. II; Greg. Arimin., II *Sent.*, dist. XXVII, q. I; Joan. de Bassol., II *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXVIII, q. VI.— (*a*) Ibi interversus est ordo arg. in cæt. edit.

sed solum reddit eam facilem : si igitur voluntas habens virtutem consuetudinalem potest in bonum in genere, et bonum ex circumstantia, videtur quod idem (*a*) possit carens virtute, licet cum difficultate.

Item brutum bruto per naturam potest compati : ergo et homo homini per naturam potest compati, circumscripto omni bono gratiæ : et si potest compati et misereri, potest et eleemosynam largiri : et hoc est bonum in genere, dare eleemosynam indigenti : ergo, etc.

Item vitium non fortificat naturam : sed homo vane gloriosus potest prædicare evangelium, vel facere aliquod opus bonum in se : ergo si hoc potest homo depravatus vitio inanis gloriæ, multo fortius potest hoc ex potestate naturæ.

Item difficilius est avaro dare omnia quæ habet, quam dare partem eorum quæ habet : sed avarus absque omni dono gratiæ potest fieri prodigus, et dissipare omnia bona sua : ergo multo fortius absque omni dono gratiæ potest dare unam eleemosynam, cum illud sit multum facilius.

Item aut liberum arbitrium omni gratia destitutum potest in aliquod bonum, aut non : si non, ergo nullius est potentiæ ; si potes in aliquod, cum principium quod est voluntas distinguatur a principio quod est natura, illud non tantum erit bonum naturale, sed etiam bonum morale : sed minimum inter omnia bona moralia est bonum in genere : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : Dominus ait [1] : *Sine me nihil potestis facere;* Glossa : « Nec parum boni. » Igitur absque auxilio gratiæ Dei liberum arbitrium non potest perficere aliquid boni.

Item [2] : *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis.* Si igitur bonum cogitare, hoc est initium omnis boni, et hoc non possumus per nos, ergo nullum bonum per se potest liberum arbitrium divina gratia destitutum.

Item Augustinus *ad Bonifacium Papam* [3] : « Non potest homo aliquid boni velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle. »

Item Isidorus [4] : « Sciant defensores liberi arbitrii, nihil boni liberum arbitrium posse, nisi divinæ gratiæ juvamine sustentetur. » Ergo redit idem, sicut prius.

Item Bernardus *super Cantica* [5] : « Sciant, inquit, hostes gratiæ, nec ad bonum cogitandum sufficere cor humanum. » Et expressius in libro *de Libero Arbitrio* [6] : « Tria in nobis Deus operatur, cogitare, velle, et perficere. Primum sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos. »

Item, in eodem libro, cap. VIII : « Velle siquidem in nobis est ex libero arbitrio; non autem posse quod volumus : non dico velle bonum, aut velle malum, sed velle tantum. » Ex his omnibus auctoritatibus concluditur, quod liberum arbitrium gratia destitutum non possit in aliquod bonum, quantumcumque parvum.

## CONCLUSIO.

*Hominis liberum arbitrium in puris naturalibus constitutum, cum generali Dei influxu, tametsi difficulter, potest tamen facere opus bonum morale, quod non disponit ad gratiam, nec ad gloriam.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod opus aliquod tripliciter potest dici bonum. Uno modo dicitur aliquid bonum simpliciter, et hoc est bonum quod est ordinatum in finem ; et tale est bonum quod est meritorium : et in hujusmodi bonum non potest liberum arbitrium lapsum absque auxilio gratiæ gratum facientis. Secundo modo aliquid dicitur bonum ex hoc quod aliquo modo de congruo disponit ad bonum : et tale est bonum, quod fit extra charitatem, nihilominus tamen cum recta intentione : et in tali non potest liberum arbitrium absque munere gratiæ gratis datæ, per quod

[1] *Joan.*, XV, 5. — [2] II *Cor.*, III, 6. — [3] Aug., *Epist.* CVI, al. CLXXXVI. — [4] Isid., *de Summo Bono*, lib. II, c. V, § 4. — [5] Bern., *in Cant.* Serm. XXXII. — [6] Id., *de lib. Arbit.*, in fine. — (*a*) *Al.* tunc.

illuminetur, et dirigatur, et excitetur, ut velit facere aliquid quod sit Deo placitum. Et quod ad hoc sit munus gratiæ necessarium, expresse innuitur in *Sapientia*, ubi dicitur[1] : *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det : et hoc ipsum erat sapientiæ,*(a) *scire cujus donum hoc esset.* Unde non est parvum donum gratiæ cognoscere ipsum munus gratiæ, et cognoscere quod sine gratia homo salvari non potest. Tertio modo dicitur aliquid bonum, quia in finem est ordinabile, et habet aliquam ordinationem intra se, sive ex transitu super materiam debitam, sicut pascere esurientem, sive ex debita circumstantia superaddita, videlicet cum hoc faciat cum exigit tempus, et locus, et opportunitas. Ad istud autem genus boni complendum, etsi gratia gratis data sit necessaria ad hoc, quod fiat faciliter; circumscripto tamen omni munere gratiæ, et libero arbitrio relicto in puris naturalibus, per naturale judicatorium et instinctum posset in tale bonum, Deo sibi cooperante, sicut cooperatur aliis creaturis. Nam sine primo agente nullum agens potest agere, sicut suo loco infra manifestabitur, cum agetur utrum omnis actio sit a Deo. Ad præsens autem tantum dixisse sufficiat, quod liberum arbitrium sola Dei cooperatione, absque aliquo munere gratiæ, licet difficiliter, potest exire in aliquod bonum morale; per illud tamen nec disponitur ad gratiam, nec ad gloriam, quia non est in finem ultimum ordinatum, sed tantum ordinabile : et istud concludunt rationes ad primam partem inductæ : et ideo concedendæ sunt. In bonum autem quod ducit ad bonum perfectum, sive merito congrui, sive merito condigni, non potest absque auxilio Dei, sicut expresse dicunt auctoritates Sanctorum ad contrarium adductæ, et sic omnes intelligendæ sunt. Et quod isto modo debeant intelligi, planum est : nam si liberum arbitrium in solis naturalibus suis relinquatur, adhuc remanebit ei rationis judicium, per quod cognoscit parentes esse honorandos : et constat quod, si habet hoc naturale judicatorium (b), per quod potest nosse parentes esse honorandos, per illud potest cogitare : et cum habeat naturalem instinctum, potest etiam id velle : et cum habeat exteriora organa sibi subservientia, potest opere implere : sed prout illud facit judicium rationis rectæ absque munere gratiæ, non dirigit ad obtinendum finem, qui Deus est, et mercedem æternæ beatitudinis, quam nosse non potest, nisi Deus revelet. Et propterea dicunt Sancti, quod nec cogitare, nec velle, nec facere potest bonum absque juvamine divinæ gratiæ, quia loquuntur de bono secundum quod est ordinatum ad assequendam beatitudinem. Si autem intelligantur auctoritates de alio bono, tunc nomine gratiæ non est intelligendus aliquis habitus superadditus naturalibus; sed intelligitur gratuita Dei influentia per quam cætera conservat, et adjuvat, ut compleant operationes suas. Et sic intelligitur illud verbum Joannis[2] : *Sine me nihil potestis facere;* et illud Isaiæ[3] : *Omnia opera nostra in nobis operatus es, Domine;* et consimilia. Et sic intelligendum est illud quod dicitur in libro *de Magistro*[4], quod « nullus potest aliquid addiscere, nisi Deus doceat. » Hoc enim non dicitur, quia omnis cognitio sit infusa; sed quia lumen creatum non potest perficere operationem suam absque cooperatione luminis increati, per quod illuminatur omnis homo qui venit in hunc mundum. Et hoc modo intelligenda sunt verba Dionysii[5], et aliorum Sanctorum, qui dicunt quod omnis essentia est a prima essentia, et omnis vita a prima vita, et omnis intelligentia a prima intelligentia, et omnis bonitas a prima bonitate. Hæc enim dicta sunt, non quia Deus sit tota causa, sed quia sine ipso non potest agere aliqua virtus creata. Patet igitur ex prædictis, quantum sit necessaria libero arbitrio gratia gratum faciens, quia

[1] *Sap.*, VIII, 21. — [2] *Joan.*, XV, 5. — [3] *Isa.*, XXVI, 12. — [4] Aug., *de Magist.*, c. XIV, n. 46, quoad sensum. — [5] Dionys. Areop., *de Div. Nomin.*, c. IV, § 2.

(a) Edit. Ven. *sapientia*.— (b) *Il. add.* per illud.

sine ea non potest a peccato resurgere, nec potest adversarium vincere, nec potest mandata Dei implere. Patet nihilominus, quantum sit necessaria gratia gratis data, quia sine ea non potest liberum arbitrium ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere : non potest etiam omni tentationi resistere : non potest etiam in aliquod bonum quantumcumque modicum, quod sit ordinatum ad salutem. Et licet possit in aliquod bonum morale, vix aut nunquam tamen faceret nisi malum, propter peccati originalis corruptionem. Et ex his manifeste convincitur error Pelagii, et superbia, qua se contra divinam gratiam erigebat, et ingratus gratiæ Dei, sibi quod erat gratiæ usurpabat : et dum hoc agebat, seipsum a munere divinæ gratiæ elongabat : et propterea error iste cavendus est non modicum. Unde Bernardus, in libro *de Libero Arbitrio* [1] : « Cavendum est, ne cum hoc bonum propositum invisibiliter intra nos, aut nobiscum, excitari sentimus, aut voluntati nostræ attribuamus, quæ infirma est, aut Dei necessitati, quæ nulla est; sed soli gratiæ, qua plenus est. Hæc liberum arbitrium excitat, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. Sic autem cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præveniat in cæteris comitetur : ad hoc itaque præveniens, ut sibi deinceps cooperetur : ita tamen, quod a sola gratia cœptum, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non sigillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur : non partim gratia, partim liberum arbitrium; sed totum singula opere individuo peragunt : totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in hoc, sit totum ex illa. »

# DISTINCTIO XXIX

DE POTESTATE LIBERI ARBITRII PRIMI HOMINIS; UTRUM EGUERIT GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE SECUNDUM STATUM NATURÆ INSTITUTÆ.

*Quod homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante, habuerit que virtutes. Reditque ad expositionem litteræ Genesis, quam cœpit supra, Distinct. XII.*

Post hæc considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat : non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiæ : operatur enim liberando, et præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat; sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in *Enchiridio* evidenter tradit : « Illam, inquit [2], immortalitatem, in qua poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc vero, in qua non poterit mori, acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum : quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset : quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ, vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adjutorium. » Ecce his verbis satis ostenditur, quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio : habuit tamen quo poterat stare.

*Utrum homo ante lap-*

Præterea quæri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur quod non habuerit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit,

[1] Bern., *de Lib. Arbit.*, c. XVIII. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. CVI, n. 28.

sum virtutes habuerit. quia præceptum Dei contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; nec temperantiam, quia aliena appetiit; nec fortitudinem, quia pravæ suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante; et tunc amisisse. Quod multis Sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam Homilia : « Adam, perdita charitate, malus inventus est. » Item : « Princeps vitiorum, dum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. » De hoc eodem Ambrosius, *ad Sabinum*, ait [1] : « Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. » Super *Psalmum* quoque dicit [2], quod « homo ante peccatum beatissimus auram carpebat æthercam. » Sed quo modo sine virtute beatissimus erat, Augustinus quoque, *super Genesim*, dicit [3] « Adam ante peccatum spiritali mente præditum fuisse. » Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

De ejectione hominis de Paradiso. In illius quoque peccati pœnam ejectus est de Paradiso in istum miseriarum locum, sicut in *Genesi* legitur [4] : *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* His verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

Quo modo intelligendum sit illud Ne sumat de ligno vitæ, et comedat et vivat in æternum. Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus, modo irati loquens, de homine superbo ait : *Videte ne forte mittat manum suam*, etc., id est, cavete vos, angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est : de quo, si perstitisset, comederet, et viveret in æternum; sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum : sicut plerumque malus, cum inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus [5].

De flammeo gladio ante Paradisum posito. Ne vero ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradisum cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quod [6] juxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per cœlestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quædam ignea custodia : non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. *Cherubim* enim interpretatur plenitudo scientiæ : hæc est charitas, quia [7] *plenitudo legis est dilectio; gladius* autem *flammeus* pœnæ temporales sunt, quæ versatiles sunt, quia tempora volubilia sunt. Illa ergo [8] ad custodiam ligni vitæ ideo posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per *cherubim*, scilicet plenitudinem scientiæ, id est, charitatem, et per *gladium versalitatem*, id est tolerantiam passionum temporalium.

An homo ante peccatum Potest autem quæri utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus, in libro *de Baptismo Parvulorum*, sic ait [9] : « Recte profecto intelliguntur

[1] Ambros., *Epist.* XLI. — [2] Id., *in Ps.* forte CXVIII. — [3] August., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, et lib. VI, c. XXVII et XXVIII. — [4] *Gen.*, III, 22, 23. — [5] *Cf.* Aug., *de Gen. cont. Manich.*, lib. II, c. XX. — [6] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XL, quoad sensum. — [7] *Rom.*, XIII, 10. — [8] Aug., *de Gen. cont. Manich.* lib. II, c. XXIII, quoad sensum. — [9] Aug., *de Bapt. parvul.*, seu *de Peccat. merit. et remiss.*, c. XI I.

primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque usos fuisse concessis; ac per hoc et cæteris, et præcipue ligno vitæ. » His verbis ostenditur, quod de ligno vitæ ante peccatum sumpserint : quibus præceptum erat, ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiæ boni et mali. comederit de ligno vitæ.

Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel ætate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi sæpe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non sæpius; qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit. Quare non sunt facti immortales si comederunt de ligno vitæ.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc considerandum, etc.

Supra ostendit Magister quantum liberum arbitrium indigeat auxilio gratiæ secundum statum naturæ lapsæ ; in hac parte inquirit utrum eguerit gratia operante et cooperante secundum statum naturæ institutæ. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima determinat de auxilio gratiæ, quod collatum fuit homini ante peccatum; in secunda per oppositum determinat de supplicio pœnæ, quod inflictum fuit homini post peccatum, ibi : *In illius quoque peccati pœnam*, etc. Prima pars habet duas : in prima inquirit Magister utrum liberum arbitrium hominis ante lapsum gratia eguerit; secundo vero, utrum in statu illo gratiam et virtutes habuerit, ibi : *Præterea quæri solet utrum homo ante lapsum*, etc. Similiter secunda pars principalis duas habet : in prima determinat cujusmodi pœna homo fuerit punitus propter peccatum, videlicet pœna expulsionis de paradiso : ubi etiam explanat verba Scripturæ circa hanc materiam. In secunda removet dubitationem, quæ ex dictis habet originem, ibi : *Potest autem quæri utrum de ligno vitæ*, etc. Et sic terminatur illa totalis pars, in qua agit Magister de primi hominis lapsu, et quantum ad peccatum per quod cecidit, et quantum ad adjutorium per quod stare potuit.

DUB. I.

Dicimus Adam quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccavit, etc.

Contra : Videtur dicere falsum, quia si non habuit eas quando peccavit, ergo ante amisit eas, quam peccaret : sed virtutes non possunt amitti sine peccato : ergo ante peccavit, quam peccavit. Juxta hoc quæritur utrum homo, quando peccavit, erat sapiens, vel stultus : si sapiens, ergo non peccabat; si stultus, ergo non videtur stultitia esse pœna peccati.

Resp. Dicendum quod tempus commissionis peccati Adæ potest dupliciter determinari : aut secundum inchoationem, aut secundum consummationem : utroque istorum modorum sermo Magistri habet veritatem, secundum intellectum differentem. Si enim intelligatur de initio, ut sit sensus : « non habuit virtutes, quando peccavit, id est quando peccare inchoavit, » dicendum quod sermo iste intelligitur, quod non habuit virtutes quantum ad usum, licet haberet virtutes quantum ad habitum. Unde in peccati sui inchoatione quodam modo virtutes habuit, quodam modo virtute caruit : habuit secundum habitum, sed caruit secundum usum. Si autem intelligatur de tempore consummationis peccati, sic cum consummatio peccati fuerit in instanti, et simul fuerit (a) peccatum consummari, et esse, sic etiam prædictus sermo veritatem habet, non solum propter hoc, quod Adam tunc non habuit

(a) Edit. Ven., sunt.

virtutes quantum ad usum, verum etiam quantum ad habitum. Si enim habuit tunc peccatum, constat quod non habuit virtutis habitum. Sicut enim in peccato simul est consummari, et consummatum esse, sic et in habitu virtutis simul est amitti, et amissum esse ; et si amissus est, non habetur. Planum est igitur quod, quando peccavit, virtutes non habuit. Nec tamen ex hoc sequitur, quod non amisit : amittere enim in his, quæ subito amittuntur, non ponit habere in actu, sed habuisse de præterito, et non habere de præsenti : hoc autem melius manifestatur in quarto, in tractatu *de Justificatione impii*. Et per hoc patent illa duo quæ objecta sunt.

DUB. II.

Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, etc.

Contra : si hoc verum esset, sequeretur quod Adam ex primo peccato non incidisset in necessitatem moriendi, quod est contra textum [1] : *In quacumque die comederis, morte morieris*. Item lignum vitæ signum erat illius ligni vitæ, quod Christus est, quod est in medio paradisi Ecclesiæ : sed istud lignum potius obest, quam prosit illis, qui indigne sumunt : ergo videtur quod, si Adam comedisset de illo ligno, potius sibi nocuisset quam profuisset : ergo non viveret in æternum.

Resp. Dicendum quod verbum illud est verbum Domini loquentis ad angelos; unde littera supplenda est sic : « Nunc ergo (*supple* videte) ne mittat manum suam, » etc. Hoc autem dixit Dominus, non quod Adam in æternum viveret, si post peccatum de illo ligno comederet, sed quia longiori vixisset tempore. Unde verbum illud potest intelligi fuisse verbum misericordiæ, quia Dominus nolebat ipsum diu vivere in calamitate præsentis vitæ, in quam retrusus erat merito culpæ suæ. Vel potest esse verbum rigoris justitiæ : et quia Adam, gustando cibum ligni vetiti, se indignum reddiderat ad percipiendum effectum ligni vitæ, ideo Dominus in verbo præmisso, in quo fert sententiam contra eum, indicat (*a*) Adam duplici bono privari, videlicet ligni esu, et ligni effectu : non quia post peccatum posset ad illum effectum pervenire, sed quia merito peccati utrumque meruit amittere. Et sic patent illa quæ objecta sunt. Verumtamen illud quod objicit de sacramento altaris, non est simile, quia istius sacramenti est efficacia specialis, et ei debetur reverentia singularis ratione suæ dignitatis et excellentiæ : nullum autem horum reperitur in eo, qui manducat et bibit indigne : non sic autem erat in illo ligno vitæ,

[1] *Gen.*, II, 17.

DUB. III.

Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis.

Videtur quod hoc non debuit Deus facere : cum enim Deus sit majoris misericordiæ, quam sit homo, et nos videamus peccatores sustineri intra Ecclesiam, quæ est paradisus quædam, non videtur quod Deus debuisset eum ejicere, sed potius longanimiter ad pœnitentiam expectare. Item quæro quare dicit mundum istum fuisse sibi locum congruum. Aut enim erat deterioratus, aut non : si non erat deterioratus, non videtur quod esset habitatio sibi congrua post concupiscentiam; si deterioratus erat, videtur quod magis debuisset deteriorari locus ille in quo peccaverat, quam ille in quo non peccaverat. Juxta hoc quæritur de quo serviat ille locus homini ; quia modo non servit, nec post diem judicii serviet : ergo videtur quod frustra factus sit locus ille.

Resp. Dicendum quod Deus de paradiso hominem ejecit æquo judicio, ita quod simul fuit ibi misericordia, et veritas. Veritas namque fuit ibi, quia sicut angelus de paradiso cœlesti ejectus est, quia ibi peccaverat, et se indignum illo loco reddiderat, sic et homo de amœnitate paradisi terrestris ejici debuit. Misericordia etiam ibi fuit, ut homo

(*a*) *Cæt. edit. add.* se.

in loco majoris calamitatis existens, et sciens se extra paradisum terrestrem esse, quasi exulem in mundo seipsum reputaret, et præsentem vitam contemnendo, ad bona invisibilia assurgeret, et illa desideraret, et sic ad illa perveniret. Si enim temporalia amaret, impediretur ne spiritualia apprehenderet, et si nunc amat corruptus concupiscentia, quando est in valle miseriæ, quanto magis tunc amaret, si esset in illius paradisi amœnitate, postquam morbo concupiscentiæ corruptus esset! Tanta enim ex tunc adhærentia quieti temporali inhæreret, ut nunquam æternam requireret : et ideo cum eo est actum misericorditer et juste. Et per hoc patent dubitationes præmissæ : patet enim quod non est simile de paradiso Ecclesiæ : patet etiam quod locus iste magis est congruus statui miseriæ, etiamsi uterque deterioratus esset. Postremo patet quod locus ille frustra non est : multum enim facit ad nostram eruditionem, et occasionem nobis præbet requirendæ salutis, in qua consistit summa etiam perfectio totius utilitatis humanæ.

DUB. IV.

Sed forte hoc non conferebat, etc.

Innuit Magister quod lignum illud non conferebat immortalitatem, nisi sæpe de illo sumeretur. Hoc videtur esse falsum; quia immortalitas perfecta ponit hominem extra statum animalitatis : sed frequens comestio ponit hominem in statu animalitatis : ergo per frequentem usum ligni non perduceretur ad perfectam immortalitatem. Item frequentatio alicujus rei non variat effectum secundum speciem, sed solum confirmat, vel intendit : ergo si unica comestio non poterat facere immortalitatem, videtur pari ratione quod nec frequentatio.

Resp. Dicendum quod Magister dubiose loquitur, nec sine causa : utraque enim pars potest sustineri satis probabiliter, scilicet quod lignum vitæ unica comestione conferret immortalitatem. Nec huic obviat quod Dominus præceperat Adæ, quod de omni ligno paradisi comederet : præceptum enim affirmativum non obligat ad semper, sed pro loco, et tempore. Potest etiam intelligi quod non conferret illum effectum unica comestione, sed pluribus : et hoc, quia lignum illud non conferebat immortalitatem sicut causa immortalitatis principalis et effectiva, sed sicut dispositiva. Et quemadmodum videmus in medicina, quod frequentata disponit ad sanitatem, ad quam non sufficienter disponeret semel sumpta, sic et in proposito intelligendum est. Et per hoc patent quæ objecta sunt : procedunt enim ac si lignum vitæ esset principale effectivum immortalitatis. De effectu autem istius ligni planius habitum est supra : hæc autem dicta sufficiant.

Præceptum affirmativum quomodo obliget.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua agitur de gratiæ adjutorio secundum statum naturæ institutæ, incidit hic quæstio circa tria : primo quæritur utrum homo ante peccatum gratia eguerit; secundo quæritur utrum ante peccatum gratiam habuerit; tertio quæritur de quantitate gratiæ, quam in illo statu habuit. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum homo in statu innocentiæ, circumscripto dono gratiæ, esset Deo acceptus; secundo quæritur utrum absque gratia posset exire in opus meritorium.

### QUÆSTIO I.

*An absque dono gratiæ homo esset Deo acceptus in statu innocentiæ*[1].

Utrum absque dono gratiæ homo esset Deo acceptus in statu innocentiæ; et quod sic, videtur[2] : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona :* sed summo bono non potest non complacere illud quod est valde bonum : si ergo homo inter cæteras creaturas

Ad opp.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. I, memb. I; Richard., II *Sent.*, dist. XXIX, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. I. — [2] *Gen.*, I, 31.

inferiores principatum obtinebat, videtur quod ipse valde bonus erat : et si hoc, ergo Deus illum acceptabat.

2. Item [1]: *Diligis omnia, Domine, et nihil odisti eorum, quæ fecisti;* sed homo in statu innocentiæ nihil habebat quod esset dignum odio, et totum quod habebat a Deo factum erat : ergo Deus ipsum totaliter diligebat : sed quod sic a Deo diligitur, ab eo acceptatur : ergo, etc.

3. Item [2]: *Ego diligentes me diligo :* sed homo secundum statum naturæ institutæ diligebat Deum propter se et super omnia, quia rectus erat : ergo videtur quod etiam præter omnem gratiam Deus eum amabat : et si hoc, ergo Deo acceptus erat.

4. Item artifex creatus complacet tibi in opere suo, et illud acceptat, quando ipsum fabricat secundum voluntatem suam : sed Deus, qui est summus artifex, hominem formaverat ad imaginem suam, et optima ratione eum condiderat : ergo videtur quod ex naturalibus sibi datis homo Deo placebat.

5. Item nihil est quod plus faciat animam charam Deo et acceptam, quam quod sit tota pulchra, et nulla sit in ea macula : sed anima Adæ in statu innocentiæ tota erat pulchra, nulla erat in ea macula, quantum erat ex naturali conditione : ergo absque omni gratia superaddita Deo erat accepta.

6. Item, aut Deus poterat facere aliquam creaturam ita bonam quod ex puris naturalibus sibi placeret, aut non : si non, videtur quod non esset omnipotens; si sic, ergo non videtur quod ad hoc quod natura placeat Deo, necessarium sit superaddi donum gratiæ : si igitur homo perfecte conditus fuit secundum exigentiam status naturæ, videtur quod Deo placebat absque omni dono gratiæ superadditæ.

Fundam. Sed contra [3] : *Sine fide impossibile est placere Deo :* sed fides est donum superadditum naturæ, secundum quod dicitur *Corinthiis* [4] : ergo sine dono gratiæ naturæ superadditæ nullus potest placere Deo,

Item [5] : *Neminem diligit Deus nisi illum, qui cum sapientia inhabitat.* Sed sapientia est donum Dei, naturæ superadditum, secundum quod infra subjungitur [6] : *Mitte illam de cœlis sanctis tuis,* etc. Ergo absque dono gratiæ, naturæ superadditæ, impossibile est Dei amicum esse.

Item Dionysius, in libro *De angelica hierarchia* [7] : « Lex Divinitatis est inferiora per media, et media per superiora reducere. » Sed media bona sunt potentiæ naturales, bona maxima sunt gratia et virtutes, quibus non contingit male uti : ergo, secundum rectum ordinem, anima non potest ad Deum redire, nec Deo placere, nisi perficiatur per dona virtutum et gratiæ.

Item nihil excellentius est secundum naturam in homine, quam ipsa imago : sed imago indifferens est ad acceptandum, et non acceptandum : ergo ad hoc, quod aliqua anima a Deo acceptetur, necesse est ultra naturalia esse aliquod donum naturæ superadditum.

Item, quotiescumque Deus animam acceptat, eam in conjugium sibi desponsat; unde et animam dicit *sponsam* suam in *Cantico* [8] : sed quantumcumque aliqua creatura sit excellens, semper in infinitum est Deo inferior : ergo nunquam digna est in conjugium assumi, nisi Deus ex mera liberalitate condescendat : et hoc est præstare gratiam : ergo, etc.

Item, cum Deus hominem acceptat, filium suum reputat, secundum quod dicitur [9] : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Sed creatura, quantumcumque sit nobilis, semper est Dei serva : sed servus non potest adoptari in filium, quin fiat ei gratia : ergo impossibile est quod aliqua creatura acceptetur a Deo sine munere gratiæ superadditæ.

[1] *Sap.*, XI, 25. — [2] *Prov.*, VIII, 17. — [3] *Hebr.*, XI, 6. — [4] I *Cor.*, XII, 9. — [5] *Sap.*, VII, 28. — [6] *Sap.*, IX, 10. — [7] Dion., *de Cœl. Hierarch.*, c. III, § 1. — [8] *Cant.*, IV, 8, etc. — [9] *Joan.*, I, 12.

## CONCLUSIO.

*Homo in statu innocentiæ sine gratia non esset speciali acceptatione acceptus Deo; sed tantum generali, qua omnis creatura Deo accepta est.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter contingit dicere aliquid acceptari a Deo : uno modo, quadam acceptatione generali, ut idem sit acceptare aliquid, quod reputare bonum, et in bono conservare : et hac acceptatione non tantum acceptatur creatura rationalis, sed etiam omne opus Dei. Est etiam alia acceptatio specialis, qua dicitur Deus acceptare illud, quod dignum reputatur æterna beatitudine : et tali acceptatione non acceptat Deus nisi creaturam rationalem : illa enim sola est, quæ ejus capax et particeps esse potest. Hanc autem creaturam rationalem tunc acceptat, cum consecrat in templum et adoptat in filium ,et assumit in conjugium. Nam animæ sanctæ, quæ Deo placent, et dicuntur templum Dei, et dicuntur filii Dei, et dicuntur sponsæ Dei, secundum quod colligitur ex Novo et Veteri Testamento. Primum genus acceptationis non requirit superaddi donum gratiæ ultra ea quæ sunt de conditione naturæ; secundum vero genus acceptationis non potest non esse gratuitum, tum propter gratuitam Dei condescensionem, tum propter creaturæ exaltationem ultra terminos, sive status naturæ. Gratuita namque Dei condescensio in hujusmodi acceptatione necessario requiritur. Quod enim Deus immensus habitare velit in anima, ut in templo; quod iterum velit servum reputare pro filio; quod ancillam suam assumere velit in conjugium : hoc nemo dubitat esse meræ gratiæ, et condescensionis liberalissimæ. Creaturæ etiam sublimatio in tali acceptatione ultra statum naturæ reperitur : quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur in filium, assumatur in conjugium, hoc est supra naturale complementum omnis creaturæ : et ideo nec consecratio, nec adoptatio, nec unio animæ ad Deum fit per aliquam proprietatem naturæ, sed per aliquod donum gratiæ superadditum, quod animam consecret, ut sit templum; assimilet, ut sit Dei filia; quod faciem decoret animæ, ut apta sit esse Dei sponsa : hæc autem omnia facit gratia gratum faciens, cui est adeo juncta Dei conformitas, ut nullo modo possit Deo dissimilis fieri; adeo juncta spiritualis venustas, ut nullo modo possit deformari : et ideo reddit animam Deo acceptam. Et est ratio acceptandi secundum illas tres proprietates prædictas, quæ quidem conveniunt ei non secundum tropum aut transsumptionem, sed secundum veritatem, aut secundum proprietatem. Et sic patet quod homo, in statu innocentiæ, gratia gratum faciente indiguit ad hoc, ut Deo placeret. Et hæc necessitas sumpta est ex parte modi acceptandi. Posset nihilominus et alia ratio sumi ex parte acceptantis : Deus enim, qui omnia fecit in gloriam suam, et nullius indiget laude, potissime requirit a creatura rationali honorem : et quia honorem Deo exhibemus, quando in ipsum omnia referimus tanquam in omnium auctorem et finem, non decrevit Deus hominem perducere ad perfectionem gloriæ per aliquid quod ortum haberet ex naturæ principiis, sed per munus additum naturalibus : ut ex hoc homo Deo magis gratus existeret, et totum salutis suæ opus Deo attribueret. Et sic patet quod nemo potest acceptari a Deo absque munere gratiæ superadditæ naturæ; et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1 et 2. Ad rationes vero ad oppositum, planum est respondere ex his, quæ dicta sunt. Nam duæ primæ auctoritates intelliguntur de acceptatione et dilectione secundum generalem modum : nos autem loquimur hic de acceptatione secundum modum specialem, quo Deus acceptat ipsam animam, ut reputet eam dignam æterna gloria.

3. Ad illud quod objicitur : *Ego diligentes me diligo*, etc.; dicendum quod illud intelligitur de dilectione charitatis, quæ non

est absque gratia : et hoc plurimum differt a dilectione naturali, qua homo diligebat Deum propter se, et super omnia, sicut ostensum est supra [1].

4. Ad illud quod objicitur, quod artifex creatus complacet sibi in opere suo; dicendum quod istud est verum de illa generali acceptatione et complacentia, qua aliquis reputat aliquid esse bonum : sed de illa acceptatione, qua aliquis sic acceptat aliquid, ut reputet se illi obligatum ad retribuendum aliquid magnum, veritatem non habet : hanc enim solum contingit reperire circa opus divinum quod habet liberum arbitrium, et circa quod nata est esse laus et vituperium.

5. Ad illud quod objicitur, quod natura instituta absque omni gratia esset tota pulchra et sine macula; dicendum quod, etsi esset sine macula, non tamen esset tota pulchra ea pulchritudine, quæ est a gratia. Pulchritudo enim gratiæ est sancti amoris conciliativa, secundum quod dicit Glossa super illud Psalmi [2] : *Ut exhilaret faciem in oleo;* Glossa [3] : « Gratia est quidam nitor animæ ad conciliandum sanctum amorem. »

6. Ad illud quod objicitur, utrum Deus posset talem naturam facere, quæ esset ei accepta absque munere gratiæ; dicendum quod, etsi ipse posset omnia tanquam omnipotens, natura tamen non esset capax : unde impossibilitas illa venit ex parte creaturæ. Si enim hoc faceret, nihil aliud esset facere, quam quod facere donum gratiæ donum esse naturæ, et gratiam esse naturam : hoc autem impossibile est, cum donum gratiæ sit ultra terminos naturæ. Unde, sicut impossibile est quod homo fiat a Deo beatus per naturam, quamvis possit creari beatus, quia beatitudo consistit in bono quod est supra omnem naturam, sic etiam intelligendum est in gratia. Præterea, esto quod posset facere, non tamen decrevit, quia non decuit. Et ratio hujus dicta est, videlicet ut ex hoc divina servetur gloria, in cujus præjudicium Deus neminem acceptat; conservetur etiam nihilominus ipsa gratia, quæ nullo modo potest nec debet esse ingrata, et ideo sic debet dari, ut reputetur esse gratis data.

## QUÆSTIO II.

*An homo in statu innocentiæ in opus meritorium exire posset absque dono gratiæ* [4].

Utrum homo in statu naturæ institutæ posset in opus meritorium exire absque dono gratiæ; et quod sic, videtur. Augustinus, in libro *de Natura et Gratia* [5] : « Quis nesciat ita factum hominem, ut in eo liberum arbitrium ad juste vivendum pro possibilitate et capacitate sua constitueretur ? » Ergo videtur quod ex libertate arbitrii naturali posset juste vivere : ergo et opera meritoria facere. Ad opp.

2. Item Damascenus [6] : « Manentes in eo quod est secundum naturam, in virtute sumus. » Sed opera virtuosa sunt meritoria : ergo liberum arbitrium, in integritate naturæ suæ manens, absque omni gratia poterat facere opera meritoria.

3. Item [7] : *Dei perfecta sunt opera :* et perfectum est aliquid, ut vult Philosophus [8], cum attingit proprio fini, seu propriæ virtuti : ergo, si homo perfectus conditus est, poterat exire in operationem propter quam factus est : hæc autem est operatio, per quam pervenitur ad gloriam : ergo, etc.

4. Item (*a*) omnibus creaturis distantibus a suo termino, ad quem ordinantur, data est virtus per quam possint ad illum finem pervenire, sicut patet in igne, qui cum deorsum est, sua levitate potest sursum ferri : ergo aut liberum arbitrium miserabilius fuit inter ceteras creaturas, aut si aliæ creaturæ per naturam habent potentiam perveniendi ad suum finem, videtur quod multo fortius

[1] Dist. III. — [2] *Ps.* CIII, 13. — [3] August., *Enarr. in Ps.* CIII. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCI, memb. 1, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXIX, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. II. — [5] Aug., *Nat. et de Grat.*, c. XLIII, n. 50, quoad sensum. — [6] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXX. — [7] *Deuter.*, XXXII, 4. — [8] Arist., *Physic.* lib. III, cont. 64; lib. VII, cont. 18; *de Interpret.*, cont. 71 et seq.— (*a*) *Al. add.* in.

homo posset per virtutem naturæ ante statum miseriæ.

5. Item natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis [1] : sed nihil est magis (a) necessarium homini, quam illud sine quo non potest beatificari : ergo cum potestas merendi hujusmodi sit, videtur quod hæc inesset ei per naturam, omni gratia circumscripta.

6. Item, circumscripta gratia, intelligamus hominem in statu naturæ servare divina mandata; aut igitur meretur aliquid, aut nihil : si nihil, ergo frustra operatur : sed frustra operari, non potest esse sine aliqua pœna : hoc autem non poterat esse in natura instituta. Si aliquid meretur, cum opus rectum sit ad beatitudinem ordinatum, videtur quod ex puris naturalibus mereri possit præmium æternum.

Fundam. Contra [2] : *Gratia Dei vita æterna*; et Glossa : « Nihil aliud in nobis Deus coronat, quam sua munera. » Tam ex textu, quam ex Glossa colligitur quod vitam æternam non contingit mereri absque gratia.

Item Deus nullo modo [3] *indiget bonis nostris :* ergo si acceptat bona nostra, hoc non est propter aliquam suam utilitatem; sed si est, hoc est per meram benignitatem : igitur nisi divina justitia condescendat per gratiam, impossibile videtur quod reputet aliquem dignum gloria propter aliqua opera, quæ faciat.

Item meritum et præmium debent esse proportionabilia : sed natura, quantumcumque eminens, improportionabilis est, et alterius generis, quam sit beatitudo gloriæ : igitur impossibile est mereri gloriam per pura naturalia.

Item nobilior est substantia, quam operatio : sed Deus nunquam acceptat hominem absque munere gratiæ : ergo nec operationem hominis reputat meritoriam, nisi procedat a libero arbitrio et a gratia.

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 41.— [2] *Rom.*, VI, 23. — [3] *Ps.* XV, 2, quoad sensum. — [4] *Ibid.* — [5] I *Tim.*, VI, 16.

(a) *Edit. Ven.* majus. — (b) *Cæt. edit. deest* retributionis.

## CONCLUSIO.

*Homo in statu naturæ institutæ non poterat sine gratia operari opus meritorium de condigno propter conditionem retribuentis et retributionis (b), licet nunc illius sit magis indigens propter conditionem operantis et operis meritorii.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod non solummodo gratia necessaria est ad merendum secundum statum naturæ lapsæ, sed etiam secundum statum naturæ institutæ, licet secundum statum naturæ lapsæ magis indigeat liberum arbitrium dono gratiæ. In statu namque naturæ institutæ necessaria erat gratia, tum propter conditionem retribuentis, tum etiam propter conditionem retributionis. Propter conditionem retribuentis, quoniam ipse Deus *bonorum nostrorum non indiget* [4] *:* ideo nec acceptat hominem propter opera, nec aliquod meritum obligare potest ipsum secundum rationem dati et accepti : ideo ad hoc quod aliquod bonum opus creaturæ ad remunerandum Deo complaceat, necesse est quod ipsius gratuitæ bonitatis influentia in operante præcedat, per quam creatura ipsi Creatori grata existat. Similiter propter conditionem retributionis impossibile erat liberum arbitrium mereri sine auxilio gratiæ gratum facientis, pro eo quod illud præmium, quod meremur, est beatitudo æterna : beatitudo autem æterna consistit in habendo eum, qui est omne et summum bonum, et qui est super omnem naturam exaltatus, et *lucem habitat inaccessibilem* [5] *:* et ideo impossibile est quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat et perveniat, nisi per aliquod adjutorium quod sit ultra naturam : sic igitur homo in statu naturæ institutæ absque dono gratiæ mereri non potuit, tum propter conditionem retribuentis, tum propter conditionem retributionis. In statu vero naturæ lapsæ non solummodo indiget gratia ad merendum propter has conditiones, sed etiam propter conditionem operantis, et operationis meritoriæ. Operans enim in statu naturæ lapsæ

semper est in peccato, et Dei adversarius et inimicus, nisi a peccato relevetur per gratiæ donum : et ideo, quidquid faciat, nisi voluntas ejus præveniatur a gratia, quæ Deo reconciliet, nihil meretur merito condigni, pro eo quod Dei est adversarius et inimicus : Deus autem opera non acceptat, nisi prius acceptet personam, sicut innuitur[1] : *Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus;* prius dicit *ad Abel,* et postea dicit *ad munera.* Propter conditionem etiam operationis necessaria est gratia, quia nulla est operatio meritoria nisi recta; et nulla est recta, nisi fiat ex recta intentione; et nulla potest esse recta intentio, nisi quæ summum bonum omni bono præponat : nulla autem intentio potest hoc facere in statu lapsæ naturæ sine dono gratiæ : et propterea, qualemcumque, vel quantumcumque faciat homo operationem absque gratia, non meretur, quia non pensat Deus quantum, sed ex quanto hoc faciat. Patet igitur quod multiplex est necessitas gratiæ ad merendum, scilicet propter conditiones retribuentis, et retributionis, operantis, et bonæ operationis : ita quod hæc quadruplex necessitas concurrit ad statum naturæ lapsæ, et duplex ad statum naturæ institutæ : et hoc est quod Magister dicit in littera, quod homo indigebat gratia operante et cooperante secundum statum naturæ institutæ, licet non secundum omnem modum gratiæ operantis.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de auctoritate Augustini, et Damasceni, dicendum quod illud dictum est non quia potestas liberi arbitrii et naturæ sit sufficiens in opus meritorium, sed quia natura bene ordinata concordat cum gratia, et discordat a culpa.

3. Ad illud quod objicitur, quod Dei perfecta sunt opera, dicendum quod est perfectio quantum ad esse primum, et est perfectio quantum ad esse secundum. Et perfectio quantum ad esse secundum duplex est : quædam enim est, quæ habet ortum a perfectione secundum esse primum, sicut illa perfectio quæ attenditur in accidentibus, quæ oriuntur ex principiis subjecti ; est alia perfectio quantum ad esse secundum, quæ non causatur a perfectione secundum esse primum, sed potius est supra illud, sicut est perfectio in esse gratuito, vel glorioso, quæ quidem est in nobis, non ex nobis, sed ex Deo. Cum ergo dicitur quod Dei perfecta sunt opera, hoc intelligitur quantum ad esse primum, et quantum ad esse secundum quod causatur ab illo : quantum autem ad illud esse secundum, quod non causatur a perfectione secundum esse primum, veritatem non habet : non enim fecit Deus omnes beatos et gloriosos, sed illos solos beatificavit, quos *prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*[2] *:* hoc enim disponit dare propter (*a*) merita tanquam bonum laudabile. Et ratio hujus assignata fuit supra[3].

4. Ad illud quod objicitur, quod aliæ creaturæ possunt pervenire in finem, ad quem ordinatæ sunt (*b*) per virtutem naturæ; dicendum quod non est simile, quia finis creaturæ rationalis est summum bonum, quod est supra omnem naturam ; finis vero aliarum creaturarum est bonum creatum, quod est infra terminos naturæ: ideo creatura rationa- diget dono gratiæ, ut possit pervenire ad suum finem, quam aliæ creaturæ.

5. Ad illud quod objicitur, quod natura non deficit in necessariis, jam patet responsio ex prædictis : hoc enim intelligitur de necessariis, quæ quidem attenduntur quantum ad esse primum, vel quantum ad esse secundum quod causatur ex principiis naturæ ; quantum vero ad illud esse secundum, quod est supra naturam, necesse est naturam deficere : et tale est esse gratuitum et gloriosum. Nullum tamen ex hoc fit naturæ præjudicium, quia Deus defectum naturæ supplet, et semper præsto est, cum se offert tempus et locus, complere et dare quod natura non poterat.

6. Ad illud quod objicitur ultimo, utrum

[1] *Gen.,* IV, 4. — [2] *Rom.,* VIII, 29. — [3] Dist. XXIV.

(*a*) *Al.* per. — (*b*) *Al. deest* ordinatæ.

homo mereretur aliquid, vel nihil, si faceret mandata Dei, etc.; dicendum quod non mereretur aliquid de condigno, sed de congruo; et sic merendo disponeret se ad gratiam; et ideo non operaretur frustra. Ex prædictis patet quantum humana natura in statu innocentiæ eguerit gratia.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur utrum homo in statu innocentiæ habuerit gratiam gratum facientem; et circa hoc quæruntur duo: primo quæritur utrum habuerit gratiam ante lapsum; secundo quæritur utrum simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus.

### QUÆSTIO I.

*An homo ante lapsum gratiam habuerit* [1].

Fundam. Utrum homo ante lapsum habuerit gratiam; et quod sic, videtur [2]: *Qui etiam expoliaverunt eum, et plagis impositis*, etc. Et exponunt Sancti et Glossa quod expoliaverunt eum gratuitis, et vulneraverunt in naturalibus: ergo si hoc intelligitur in primo homine, primus homo non tantum habuit naturalia, sed etiam gratuita ante peccatum.

Item Bernardus: « Cum videret patrem nostrum omnium hominum æmulus charitate circumdatum, et omni virtute vestitum, et hoc accepisse terrenum hominem, quod ipse per superbiam amisit, invidit insatiabilis homicida. » Ex hoc igitur patet quod primus homo et charitatem habebat, et omnem virtutem.

Item Adam post soporem prophetavit, sicut innuitur in textu Genesis [3], et in Glossa: hoc autem non fuit, nisi quia introductus fuit in illo sopore in secretum cœlestis curiæ, sicut plures dicunt auctoritates: sed nullum decebat illuc introduci, qui non haberet gratiam gratum facientem: ergo, etc.

Item a Deo recepit mandatum disciplinæ [4]; sed si illud mandatum servasset absque gratia, nihil meruisset: si igitur illud mandatum est sibi in meritum obedientiæ, videtur quod Deus non dederit sibi præceptum præter gratiæ adjutorium; alioquin dedisset in malum: quod nullo modo decet facere Deum.

Item peccatum Adæ arguitur fuisse maximæ ingratitudinis: sed nullum donum in via est majus gratia gratum faciente: ergo si major ingratitudo fuit in peccato Adæ quam in peccato aliorum posterorum, et posteri ejus post acceptum donum gratiæ Deum offendunt, videtur quod ipse ante peccatum habuerit donum gratiæ gratum facientis.

Sed contra: Deus sciebat ipsum statim esse lapsurum: ergo sciebat quod illud gratiæ donum in nullo esset sibi utile, sed potius esset sibi in nocumentum. Si igitur sapiens artifex non debet aliquid frustra facere, vel etiam quod vertatur in operis sui damnum et nocumentum, videtur quod non dederit illi gratiam. A 1 opp.

2. Item Adam, quia justitiam originalem habuit, quando peccavit, et voluntarie perdidit, nunquam eam recuperavit: ergo pari ratione si habuisset donum gratiæ gratum facientis, nec ipse nec aliquis posterorum ejus gratiam recuperasset: si igitur ipse gratiam gratum facientem recuperavit, videtur quod ante lapsum eam non habuerit.

3. Item Adam habebat optima naturalia, et nullam habebat pronitatem ad malum, nec difficultatem ad bonum: ergo si charitatem et gratiam habuisset, totaliter Deo adhæsisset: ergo nunquam in peccatum cecidisset: sed constans est quod cecidit: ergo gratiam ante lapsum non habuit.

4. Item Lucifer non habuit gratiam gratum facientem, sicut probatum fuit supra:

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCI, memb. II, art. 1; S. Thom., p. I, q. XCV, art. 1; et *de Verit.*, q. IX, art. 1; ; et II *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXIX, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.* dist. XXIX, q. 1; Thom. Argent., II *Sent.*, dist XXIX, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. III; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXIX, q. 1. — [2] *Luc.*, X, 30. — [3] *Gen*, II, 23-25. — [4] *Eccli.*, XV, 15, XVII, 9.

si ergo Adam gratiam gratum facientem habuit, et ab illa cecidit, ergo de altiori gradu cecidit quam Angelus : ergo videtur quod peccatum ejus fuit incurabilius quam peccatum angelicum : si igitur hoc constat esse falsum, Adam ante peccatum non habuit gratiæ donum.

5. Item prius debet probari aliquis, quam in amicum assumi ; hoc non solum verum est in amicitia humana, verum etiam in amicitia divina; unde dicitur [1] : *Abraham pater noster tentatus est, et per multas tribulationes probatus, Dei amicus effectus est.* Si igitur nullus habet Dei gratiam, quin habeat Dei amicitiam, videtur quod ante tentationem Adam non habuit gratiam, sed statim post tentationem peccavit : ergo non habuit gratiam ante lapsum.

## CONCLUSIO.

*Homo in statu innocentiæ habuit gratiam gratum facientem, qua et malo posset resistere, et in bono proficere.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod circa hoc duplex consuevit esse opinio : quidam enim dicere
Opin. 1. voluerunt quod Adam non habuit gratiam gratum facientem, pro eo quod non videtur credibile quod lapsus esset, si tale adjutorium habuisset. Ad auctoritates autem et rationes respondent dicentes, quod Adam habuit multas gratias gratis datas, et naturam habuit valde bonam : et propterea sancti aliquando videntur dicere ipsum habuisse gratiam ante lapsum, non quia habuit donum gratiæ gratum facientis, sed donum gratiæ gratis datæ, et per illud poterat tentationi resistere, et ad gratiam gratum facientem
Improb. seipsum disponere. Sed quoniam auctoritates sanctorum expresse videntur dicere de gratia gratum faciente, sicut patet in illis, quas Magister adducit in littera, et huic etiam consonare videtur Scripturæ auctoritas, et rationis probabilitas, ideo est alia opinio communior, et verior, et probabilior [2], quam etiam Magister sustinet in littera, sci- Opin. 2.
licet quod Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit, per quam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit; et illa gratia adjutus ita bene meruisset mandatum Domini observando, sicut demeruit transgrediendo. Hanc igitur opinionem sustinendo concedere possumus rationes, quæ ad primam partem inducuntur.

1. Ad illud autem quod objicitur in contrarium, quod Deus sciebat statim ipsum lapsurum, dicendum quod propter hoc non debuit dimittere donum gratiæ sibi dare, duplici ratione : primo quidem, quia simul cum hoc præsciebat quod bonum debebat de lapsu ejus elicere; secundo vero, quia Deus in conferendo gratiam non attendit futura peccata, sed idoneitatem præsentem ad gratiam, sicut patet cum confert gratiam in tempore præscitis, et eis quos ab æterno reprobavit : et in utroque eorum commendatur Dei largitas et sapientia, et arguitur hominis ingratitudo et injustitia, in hoc quod a tam benefico et tam benigno se avertit sine causa.

2. Ad illud quod objicitur, quod non potuit recuperare originalem justitiam, quam habuit quando peccavit; dicendum quod non est tota ratio, scilicet quod voluntarie amisit justitiam illam; sed simul cum hoc facit, quod justitia originalis non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam : gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam, ut est libera. Et quoniam voluntas de facili vertitur et revertitur; natura autem, cum corrupta est, non sic de facili relevatur; hinc est quod magis potest recuperari gratia, quam prima justitia, quamvis utraque fuerit per peccatum amissa. Est et alia ratio, quare non recuperatur originalis justitia; sed hæc manifestabitur infra [3], cum agetur de originali peccato.

3. Ad illud quod objicitur, quod si Adam

[1] *Judith,* VIII, 22. — [2] Est expresse definitum a Conc. Trid., Sess. V, can. 1 et 2.— [3] Dist. XXXII, art. 1.

habuisset gratiam, quod inseparabiliter Deo adhæsisset; dicendum quod hoc non oportet, quia liberum arbitrium habens gratiam, moveri potest præter gratiæ inclinationem, et frequenter movetur, nihil considerans de eo ad quod movet gratia : unde frequenter contingit quod homo magnæ charitatis inordinate afficitur, pro eo quod non semper actualiter fertur in illud summum bonum, circa quod habet immensum desiderium : sic intelligendum est accidisse ipsi Adæ. Quis enim est homo habens charitatem, qui peccaret, si Deum præ oculis semper haberet, et actu consideraret quantum Deus amabilis est, et quantum nefas est ipsum offendere?

4. Ad illud quod objicitur quod Lucifer non habuit gratiam gratum facientem; dicendum quod verum est : ex hoc tamen non sequitur quod homo peccaverit majori ingratitudine, pro eo quod Lucifer proximior erat statui gloriæ : simul enim recepisset gratiam et gloriam. Homo vero sic conditus fuit, ut longe ante gloriam haberet gratiam : et ideo positus est in terra quasi longe a cœlo distans, ac per hoc in transgrediendo nec adeo cecidit de alto ut Lucifer, nec adeo fuit ingratus, nec adeo per peccatum depravatus.

5. Ad illud quod objicitur, quod prius debet homo tentari quam in amicum assumi; dicendum quod illud intelligitur de illa amicitia, quæ facit Deo hominem probatum et familiarem, per quem modum dicit ipse Dominus apostolis [1]: *Vos autem dixi amicos*, etc. De amicitia autem large dicta hoc non potest intelligi apud Deum, licet posset intelligi de amicitia apud homines, pro eo quod nisi Deus gratiam daret in probando, potius reprobaret quam approbaret : non enim habemus unde possimus approbari a Deo, nisi per ejus donum : non sic est autem de homine respectu hominis : et sic patet illud.

## QUÆSTIO II.

*An homo simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus* [2].

Utrum homo simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus; et quod sic, videtur per textum *Genesis* [3] : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Sed, sicut exponit Augustinus et habitum est supra [4] : « Imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis : » ergo si homo factus est ad imaginem et similitudinem, videtur quod conditus fuit simul in naturalibus, et gratuitis. Ad opp.

2. Item [5] : *Deus de terra creavit hominem ;* et post : *Et secundum se vestivit illum virtute :* igitur homo a sui conditione primaria virtute fuit vestitus, et si hoc, redit idem quod prius.

3. Item Damascenus [6] : « Fecit Deus hominem innocentem, rectum, virtuosum, sine sollicitudine, sine tristitia, omni virtute decoratum, omnibus donis ornatum. » Ergo videtur quod homo in gratuitis fuerit conditus.

4. Item hoc videtur ratione. Deus fecit hominem quantum ad ætatem perfectum, et quantum ad cognitionem, ab exordio suæ conditionis : ergo pari ratione videtur quod fecerit eum perfectum quantum ad voluntatis rectitudinem : sed voluntatis rectitudo consistit in dono gratiæ : ergo videtur quod donum gratiæ habuerit in initio suæ conditionis.

5. Item ad hoc quod alicui detur gratia, requiritur divina liberalitas, et recipientis idoneitas : sed Deus in primordio, cum Adam condidit, liberalissimus erat, et Adam a suæ conditionis primordio ad suscipiendam gratiam idoneitatem habebat : ergo ab ipso conditionis primordio Deus ei gratiam conferebat.

Sed contra : Augustinus [7] dicit : « Homo Fundam.

[1] *Joan.*, XV, 15. — [2] *Cf.* Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XXIX, quæst. I, art. 1 ; Richard., II *Sent.*, dist. XXIX, art. 2, q. I ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. IV ; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXIX, q. I. — [3] *Gen.*, I, 26. — [4] Dist. XXVI. — [5] *Eccli.*, XVII, 1. — [6] Damasc., *de Fid. orth.*, lib. II, c. XII. — [7] Hoc dicit Magister, non August.

in suæ conditionis primordio habuit unde posset stare, sed non unde posset proficere. »

Item Magister dicit supra [1] : « Poterat homo per auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed non perficere bonum. » Sed si habuisset gratiam gratum facientem ab exordio creationis, potuisset utrumque : ergo si non potuit perficere bonum, patet, etc.

Item magis convenit gratia cum gloria, quam natura cum gratia : sed in homine gratia præcedit gloriam : ergo pari ratione, imo multo fortiori, natura præcessit tempore bonum gratiæ.

Item per gratiam fit matrimonium inter Deum et animam : sed lex matrimonii est, ut non fiat absque mutuo consensu : ergo videtur quod nulli adulto gratia debeat dari, nisi præcedat consensus : si ergo Adam prius fuit quam natura ejus consentire posset, ergo non habuit simul naturam, et gratiam.

Item donum gratiæ infructuosum est, nisi a Deo esse recognoscatur; nemo enim in se gratiam reservare potest, nisi pro illa Deo gratus existat : igitur si magis tenet rationem gratuiti quod est naturalibus superadditum, quam quod est naturaliter inditum, et donum gratiæ est mere gratuitum; ergo videtur quod non ab ipsa creatione, sed post, donum gratiæ fuerit homini collatum.

## CONCLUSIO.

*Homo in statu innocentiæ creatus, prius naturalibus donis fuit præditus, posterius vero gratuitis honestatus, sic requirente et disponente sapientia, bonitate, et divina justitia.*

Opin. 1. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam [2] namque dicere voluerunt, quod homo fuit creatus non solum in naturalibus, verum etiam in gratuitis, tum propter Dei liberalitatem, tum etiam propter hominis idoneitatem. Sed quoniam Sanctorum auctoritates videntur sonare contrarium, ideo est alia opinio communior et probabilior, quod homo prius tempore habuit naturalia, quam haberet gratuita. Unde secundum hanc in statu innocentiæ distinguuntur duo tempora : quoddam enim fuit tempus, in quo tantum habuit naturalia, quoddam vero in quo habuit et naturalia, et gratuita. Secundum diversitatem hujus duplicis temporis, dissolvitur apparens contrarietas in auctoritatibus Sanctorum : nam quædam videntur dicere quod homo habuit gratiam, quædam vero quod non, et utræque verum dicunt pro diversis temporibus. Ratio autem, quare Dominus voluit post naturalia dare gratiam, cum posset dare simul, sumitur ex triplici ordine, videlicet ab ordine sapientiæ, bonitatis, et justitiæ. Ordo sapientiæ hoc requirebat, ut sicut esse gratuitum est alterius generis, quam esse naturale, sic in diversis temporibus homini conferretur : et sicut elementa mundi prius tempore fuerunt creata et distincta, quam ornata, propter ordinem sapientiæ commendandum, sic etiam fieret circa hominem, qui est minor mundus. Ordini etiam bonitatis hoc competebat; hoc enim ordine dicitur aliquid ordinari in suum finem : tunc igitur gratia homini ordinate datur, quando datur ei secundum quod est utilior et fructuosior. Tanto autem gratia Dei est nobis utilior et fructuosior, quanto pro ea Deo gratiosiores existimus : et ideo sic debuit dari, ut ex ipso ordine dandi cognosceretur donum illud esse gratuitum : propterea non fuit a creatione indita, sed naturæ jam perfectæ et constitutæ fuit superinfusa. Ordo etiam justitiæ hoc requirebat: Deus enim secundum legem communem requirit aliquam dispositionem et præparationem a parte nostra, ad hoc quod infundat alicui gratiam, sive in eo cui infundit, ut in adulto, sive in alio adjuvante, secundum quod contingit in parvulo : et ideo gratia non fuit homini concreata, sed

Opin. 2.

[1] Dist. XXIV, et aliquid habetur ab August., *de Correp. et Gratia*, c. XI. — [2] Scilicet præcipue S. Thomas, I, q. XCV, art. 1.

dilata fuit quousque homo per actum et usum rationis quodam modo se disponeret ad illam suscipiendam, ut sic verificaretur illud Augustini in primo homine [1] : « Qui creavit te sine te, non justificat te sine te. » Patet igitur quod multiplex ordo hoc exigebat, ut homo prius fieret in naturalibus, quam donis gratuitis ornaretur, et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod objicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, etc. ; dicendum quod similitudo attenditur ibi in gratiis gratis datis. Vel dicendum quod Deus dicitur fecisse hominem ad suam imaginem et similitudinem non quia statim, cum dedit imaginem, simul etiam dederit similitudinem, sed quia alterum dedit, scilicet imaginem, et ad alterum habilem fecit, videlicet ad similitudinem, quam postmodum pro loco et tempore ei dedit. Unde, quantum est ex vi verbi, non potest concludi, quod simul et semel fuerit in homine imago Dei, et similitudo.

2 et 3. Et per hoc patet responsio ad duas auctoritates sequentes, *Ecclesiastici* videlicet et Damasceni, quia sic intelliguntur : non quia Deus statim, ut hominem condidit, virtute vestiverit et ornaverit, sed quia tunc dispositum fecerit, et non longo post tempore complevit.

4. Ad illud quod objicitur de perfectione ætatis et cognitionis, dicendum quod non est simile, quia perfectio ætatis et cognitionis non tantum elongatur a perfectione naturæ, sicut perfectio gratiæ. Unde homo per vim naturæ sibi inditam potest pervenire ad perfectam ætatem, et proficere ad cognitionem; sed nunquam potest per se homo in habitum gratiæ, nisi Deus infundat mera sua benignitate.

5. Ad illud quod objicitur, quod homo erat idoneus, et Deus erat liberalissimus ; dicendum quod Deus majorem idoneitatem expectabat, quæ quidem competeret ordini sapientiæ, et bonitatis, et justitiæ, sicut prius ostensum est : et ideo non statim gratiam dedit, sed distulit, pro eo quod Deus sic operatur liberaliter, ut tamen sua liberalitas non excludat sapientiam, nes justitiam.

## ARTICULUS III.

Consequenter, quantum ad tertium articulum, quæritur quantam gratiam primus homo habuerit ; et primo est quæstio de quantitate gratiæ primi hominis quantum ad donorum multitudtnem ; secundo quæritur quantum ad donorum magnitudinem.

### QUÆSTIO I.

*An homo tot virtutes habuerit ante quot post lapsum* [2].

Utrum homo habuerit tot virtutes ante lapsum, quot habuit post lapsum ; et quod sic, videtur primo per Damascenum dicentem [3], quod Deus fecit hominem omni virtute circumdatum, et omnibus bonis ornatum : ergo non videtur quod aliquis habitus virtutis, qui sit in nobis, deesset eidem. **Fundam.**

Item ex parte cognitionis : Non cognoscimus plura quam Adam cognovit, nec plures in nobis habemus scientias : ergo pari ratione ex parte affectionis non videtur quod plures in nobis habeamus habitus virtutum, quam habuit primus homo.

Item connexio est in virtutibus, sicut Sancti dicunt, et suo loco ostendetur in tertio [4] : ergo si Adam habuit aliquam virtutem, necesse fuit quod omnes habuerit : ergo tot habuit, quot nos habemus.

Item aut aliquam virtutem habemus, quam non habuit Adam, aut non : si non, ergo tot virtutes habuit, quot nos habemus ; si sic, aut ergo illius virtutis fuit Adam capax,

[1] Aug., *de verb. Apost.*, Serm. XV, al. CLXIX, c. XI, n. 13. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCV, art. 3 ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXIX, q. I, art. 3 ; Durand., II *Sent.*, dist XXIX, q. II ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. V ; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXIX, q. I, dub. 3. — [3] Damasc., *de Fid. orth.*, lib. II, c. XII. — [4] Dist. XXXVI, art. 1, q. I.

aut non : si non, ergo videtur quod per peccatum creverit in nobis boni capacitas, quod absurdum est dicere ; si sic, cum Deus daret gratiam Adæ secundum capacitatem suam, videtur quod omnem virtutem, quam nobis confert post lapsum, et ipsi Adæ contulerit ante lapsum.

Ad opp. Sed contra : 1. Virtus fortitudinis consistit in perpessione terribilium : sed in Adam in statu innocentiæ non poterat esse talis perpessio : ergo nec fortitudo.

2. Item temperantia consistit in coercendis pravis carnis passionibus : et tales non poterant reperiri in natura instituta : ergo nec temperantia.

3. Item pœnitentia consistit in detestatione malorum perpetratorum : sed nullo modo contingebat in statu innocentiæ de malis commissis dolere : ergo tunc non poterat esse in homine virtus pœnitentiæ.

4. Item qui habet donum perseverantiæ, non cadit a justitia : sed Adam a justitia cecidit : ergo perseverantiam non habuit. Hanc autem multi habent in statu naturæ lapsæ : ergo non omnis virtus, quæ nunc est, fuit in statu innocentiæ.

## CONCLUSIO.

*Dona gratis data in homine ante lapsum, et post lapsum, se habent sicut excedentia, et excessa; gratum facientia vero æqualia sunt, si perfectionem dicant*[1].

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum fit comparatio multitudinis donorum gratiæ ad statum naturæ lapsæ, et statum naturæ institutæ, hoc potest intelligi vel de donis gratiæ gratis datæ, vel de donis gratiæ gratum facientis. Si intelligatur de donis gratiæ gratis datæ, sic se habent sicut excedentia, et excessa, pro eo quod aliqua dona gratiæ gratis datæ habuit Adam in statu illo, utpote immortalitatem et impassibilitatem, quæ non habuit aliquis posterorum ejus, et alia dona gratiæ gratis datæ habent posteri sui, quæ ipse non habuit, sicut gratiam sanitatum, et operationem virtutum, et genera linguarum, et consimilia. Ratio autem hujus diversitatis venit ex hoc, quod alia dona expediebant illi tempori, et alia competunt isti. Si autem loquamur de donis gratiæ gratum facientis, sic quia illa dona connexionem habent quantum ad habitus, et quantum ad actus, qui perfectionis sunt, concedendum est quod in æquali multitudine fuerunt in primo homine, in qua reperiuntur in ejus posteritate. Hoc dico quantum ad habitus et quantum ad actus qui perfectionis sunt, sicut rationes ad primam partem inductæ ostendunt. Quantum vero ad actus qui habent imperfectionem annexam, non contingebat virtutes secundum statum illum in Adam ponere.

1, 2 et 3. Et per hoc patet responsio ad tria objecta, quorum est unum de fortitudine, alterum de temperantia, et tertium de pœnitentia, quæ omnia procedunt secundum actus habentes imperfectionem aliquam annexam : quæ quidem imperfectio non competit illis (*a*) virtutibus secundum omnem statum, sed solum secundum statum præsentis miseriæ.

4. Ad illud autem quod objicitur de perseverantia, dicendum quod perseverantia uno modo dicitur propositum perseverandi in bono, et hoc modo est virtus, vel dispositio consequens virtutes inseparabiliter ; alio modo perseverantia est continuatio in bono usque ad finem, et sic non dicit habitum, sed potius dicit statum : et hunc primus homo non habuit. Ex hoc tamen sequitur, quod aliqua virtute caruerit pro eo tempore, quo in gratia permansit. Si quis autem quærat cujusmodi actus habuerunt virtutes in primo homine, quæ imperfectionem habent annexam in actibus suis secundum statum naturæ lapsæ, dicendum quod actus illi in statu innocentiæ plurimum conformes erant actibus, quos in patria virtutes sunt habituræ : cujusmodi autem sint isti, determinat

[1] Concordat S. Thom., in II *Sent.*, dist. XXIX, q. III.
(*a*) *Edit. Ven.* aliis.

Magister in tertio libro [1], et ibi suo loco determinabitur.

## QUÆSTIO II.

*An dona gratuita æque efficaciter ad merendum in homine fuerint ante, sicut post lapsum* [2].

Ad opp. Utrum dona gratuita fuerint æque magnæ efficaciæ in homine ad merendum ante lapsum, sicut sunt post lapsum; et quod fuerint majoris efficaciæ tunc quam nunc, videtur. Quanto perfectior est cognitio, tanto perfectior est dilectio; et quanto major est dilectio, tanto opus nostrum est Deo acceptabilius. Prima propositio patet per illud quod quantum cognoscis, tantum diligis. Si ergo in Adam secundum statum innocentiæ clarior fuit cognitio, videtur quod charitas ad merendum fuerit efficacior.

2. Item albius est, quod est nigro impermixtius [3]: ergo magis est meritorium, quod minus habet in se de demeritorio : sed omnia merita nostra quodam modo permixta sunt culpæ, secundum illud [4] : *Omnes justitiæ vestræ sicut pannus menstruatæ.* Si ergo in Adam secundum statum innocentiæ merita omnino fuissent impermixta culpæ, videtur quod secundum statum illum dona gratuita erant multo majoris efficaciæ.

3. Item meritum est a gratia et libero arbitrio : quanto igitur liberum arbitrium magis gratiæ obedit, tanto gratia efficacius in actum suum exit : sed tunc natura magis erat obediens gratiæ quam nunc, cum sit corrupta : ergo tunc dona gratuita erant ad merendum efficaciora.

4. Item amor visibilium, et sollicitatio circa terrena, impedit hominem ne jungatur Deo perfecte : si igitur in statu primo nulla vigebat in homine concupiscentia, videtur quod Deo perfectius et diuturnius adhærebat, et ita magis ad merendum dispositus erat.

Sed contra [5] : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed magis impugnatur homo secundum statum naturæ lapsæ, quam secundum statum naturæ institutæ : ergo si has pugnas vincit, gloriosius triumphat : et si gloriosius triumphat, majorem meretur coronam : ergo, etc. Fundam.

Item Philosophus dicit [6] quod ars et virtus est circa difficilia : ergo si hoc per se verum est, quanto actus virtutis est difficilior, tanto virtuosior : et quanto virtuosior, tanto ad merendum efficacior : si ergo major est difficultas in perficiendis divinis mandatis nunc, quam esset in statu naturæ institutæ, videtur quod major sit merendi efficacia.

Item, si homo stetisset, aut Christus non esset incarnatus, aut si esset incarnatus, nunquam esset passus : sed Christus sua passione non sibi meruit, sed nobis; et tam merita nostra quam sacramenta efficaciam habent a passione, et ejus fide : si igitur inter omnia quæcumque Deo placere possunt, hoc fuit Deo acceptissimum, quod Christus se obtulit hostiam Deo et Patri, et inde sumunt efficaciam merita nostra, et illam efficaciam non habuissent merita in statu naturæ institutæ, ergo videtur quod non essent efficaciora.

Item natura non deficit in necessariis, ut dicit Philosophus [7] : sed si hoc est verum in natura creata, multo magis verum est in natura increata : et si divina providentia non deficit bobus, de quibus minus cura est ei, ergo multo minus nec deficit hominibus : sed natura humana magis indiget adjuvari, quam indigeret ante lapsum : ergo videtur quod nunc Deus det homini fortius et efficacius adjutorium : si igitur efficacia meritorum attenditur secundum magnitudinem charitatis et gratiæ, videtur quod nunc dona gratuita in merendo sint majoris efficaciæ.

[1] Dist. XXXIII. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XCV, art. 4; et II *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 4; Ægidius Rom., II *Sent.*, part. II, dist. XXIX, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXIX, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXIX, q. III; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXIX, q. IV. — [3] Arist., *Ethic.*, lib. III, c. IV. — [4] *Isa.*, LXIV, 6. — [5] II *Tim.*, II, 5. — [6] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. III. — [7] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 45.

## CONCLUSIO.

*Homo in communi post lapsum efficaciora dona gratuita habuit, ratione tum difficultatis, tum majoris charitatis, licet oppositum sit ratione promptitudinis voluntatis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod efficacia meriti principaliter ex tribus venit, videlicet ex difficultate operis, ex promptitudine voluntatis, et ex magnitudine charitatis. Difficultas operis multum facit ad meritum : et adeo facit, ut homo, qui est multo minoris charitatis quam angelus, possit mereri ut perveniat ad sublimitatem angelicam, secundum quod colligitur ex illo quod dicitur de Joanne Baptista[1] : *Qui minor est in regno cœlorum, major est eo.* Non enim est dubitandum quin Joannes sit exaltatus ad ordines excellentium angelorum : et tamen, secundum statum viæ, minoris charitatis erat quam aliquis eorum. Promptitudo etiam voluntatis plurimum facit : sed *voluntas prompta secundum illud quod habet, accepta est*[2] ad meritum. Quantumcumque enim sit in homine gratia, nisi sit voluntas gratiæ consentanea, nunquam eliciet opera meritoria : et quanto magis voluntas gratiæ subjacet et conformatur, tanto magis homo in operibus meritoriis exercetur. Magnitudo charitatis est principalior inter omnia quæ faciunt ad meritum, quia secundum illius quantitatem attenditur remuneratio præmii substantialis. Pondus enim amoris est quod dat valorem operibus meritoriis. Si igitur fiat comparatio efficaciæ merendi in donis gratuitis secundum statum post lapsum, et secundum statum ante lapsum, responderi potest quod quantum ad primam conditionem, videlicet quantum ad difficultatem, efficaciores sunt virtutes nunc, quam tunc fuerunt : nunc enim magis impugnatur, et impugnando probatur, et examinatur virtus, quam tunc, sicut patet in sanctis martyribus. Et sic procedunt rationes ostendentes dona gratuita ad merendum esse nunc efficaciora. Quantum autem ad secundam conditionem, scilicet quantum ad promptitudinem voluntatis, efficaciores fuissent virtutes in merendo tunc, quam nunc, pro eo quod voluntas tunc quasi continue fuisset in bonis operibus Deo placentibus sine retardatione : nunc autem, sive ex lassitudine, sive ex surreptione, frequenter cessat a bonis operibus, et intendit aliquando rebus nocivis, aliquando inutilibus, tum propter difficultatem ad bonum, tum propter pronitatem ad malum. Et quantum ad hanc conditionem, procedunt rationes probantes quod dona gratuita in statu naturæ institutæ fuissent ad merendum efficaciora : et per hoc patet responsio ad utramque partem : procedunt enim secundum diversas vias, secundum quas se habent dona gratuita in merendo, sicut excedentia et excessa : et reperitur in eis, secundum diversas conditiones, major et minor efficacia : et sic nulla est inter rationes illas repugnantia : utræque enim verum concludunt secundum diversam viam. Si autem quæratur ulterius de majoritate efficaciæ quantum ad tertiam conditionem, tunc respondendum est quod aut fit comparatio particularis personæ ad particularem personam, aut status ad statum : si primo modo, dicendum est quod se habent sicut excedentia et excessa. Satis enim probabiliter credi potest quod aliqui sunt, qui habent majorem gratiam aliquibus qui fuissent in statu innocentiæ, si Adam stetisset ; alii vero minorem aliquibus : sicut dici consuevit, cum comparatur status legis scriptæ ad statum legis evangelicæ. Si autem comparetur generaliter status ad statum, tunc non videtur usquequaque certum in quo statu Dominus homini majus munus charitatis et gratiæ tribuisset, pro eo quod, secundum diversas conditiones, reperitur major et minor idoneitas in homine suscipiente. Et quod plus est, magnitudo gratiæ distributæ plus attenditur secundum intentionem (a) distribuentis, quæ cognitionem nostram latet. Hæc tamen pars probabilior videtur, et magis auctoritatibus consonat, ut dicamus

[1] *Matth.*, XI, 11. — II *Cor.*, VIII, 12.

(a) *Al.* distinctionem.

quod Deus majora munera gratiæ elargitus est homini lapso, quam dedisset homini, si in statu innocentiæ permansisset : tum quia homo majori adjutorio gratiæ indiget; tum etiam quia decet Deum de malo majus bonum elicere, quam sit illud bonum quod adimendo malum nocet; tum etiam quia Mediator et Intercessor pro nobis interpellat, quem decet exaudiri in omnibus *pro sua reverentia* [1]. Unde cum [2] *appareat vultui Dei semper ad interpellandum pro nobis*, et pro nobis in cruce oblatus fuerit, et quotidie offeratur, valde probabile videtur quod majus munus gratiæ tribuatur nobis, quam si ipse non fuisset incarnatus, vel pro nobis oblatus. Et hoc expresse videtur innui, cum dicitur [3] quod *Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*. Unde cum [4] *ascendit in altum*, tunc *dedit dona hominibus*. Ex hac igitur triplici ratione, quarum una est in commendatione misericordiæ, et secunda in commendatione sapientiæ, et tertia in commendatione divinæ justitiæ, satis rationabiliter colligitur quod nunc magis sint efficacia dona gratuita ad merendum, quam in statu innocentiæ, non solum ratione difficultatis, verum etiam ratione gratiæ et charitatis : quamvis non absurde dici possit quod major efficacia in merendo erat tunc, quam nunc, ratione promptitudinis voluntatis. Et hac via procedunt rationes, quæ ad primam partem inducuntur, sicut patet intuenti : aliter enim non cogunt.

1. Nam ad illud quod primo objicitur, quod major erat tunc dilectio, quia major cognitio, dicendum quod verum est de dilectione secundum quod se tenet ex parte potentiæ concupiscibilis; sed non est verum de dilectione, secundum quod se tenet ex parte gratiæ animam elevantis. Et si objiciatur quod utraque commensuratur cognitioni, dicendum quod illud non est verum de omni cognitione, sed de cognitione experimentali : hæc autem non magis viguit in primo parente, quam in viris sanctis qui fuerunt et sunt in statu naturæ lapsæ.

2, 3, 4. Ad illud vero quod objicitur, quod meritum erat magis impermixtum in statu innocentiæ; dicendum quod hoc venit ex hoc, quod voluntas non est ita prompta, propter gravitatem carnis conjunctæ, et pronitatem concupiscentiæ contractæ : et ratio illa procedit ex parte promptitudinis voluntatis : similiter et duæ rationes sequentes.

# DISTINCTIO XXX

### QUID SIT ORIGINALE PECCATUM, QUOD PECCATO PRIMORUM PARENTUM FUIT CAUSATUM.

In superioribus insinuatum est, licet ex parte, non enim perfecte sufficimus exponere, qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit : quibus adjiciendum est, peccatum simul ac pœnam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquiens [5] : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.* Quod per Adam peccatum et pœna transierint in posteros.

Hic primo videndum est quod fuit illud peccatum, originale scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale; et quomodo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse, cum inferius ait [6] : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores con-* Utrum illud peccatum fuerit originale, vel actuale.

[1] *Hebr.*, V, 17. — [2] *Ibid.*, VII, 25. — [3] *Joan.*, VII, 39. — [4] *Ephes.*, IV, 8. — [5] *Rom.*, V, 12. — [6] *Ibid.*, 19.

*stituti sunt multi, ita,* etc. Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam : inobedientia vero peccatum actuale est.

Quo modo intrasse in mundum dicunt.

Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non traductione originis, sed similitudine prævaricationis, omnesque in illo uno peccasse dicunt, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc male senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani : de quibus Augustinus in libro *de Baptismo Parvulorum* commemorat dicens [1] : « Sciendum est, inquit, hæreticos quosdam qui nominati sunt Pelagiani, dixisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale peccatum quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis intelligi voluisset, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret. De quo in libro *Sapientiæ* dicitur [2] : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Et quia non vult intelligi hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scriptura : « Imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius. » Imitantur quidem Adam, quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio. »

Hic aperit illud esse peccatum originale, quod transit in posteros. Quid sit originale peccatum.

Et est illud peccatum originale, ut aperte Augutinus testatur [3], quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentia *(a)* generatos.

Quod diligenter investigandum est, quid sit. De hoc enim sancti Doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varie senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato : quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur pœna æterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici, originale peccatum nec culpam esse, nec pœnam. Culpam non esse ipsi fatentur; pœna quoque secundum eos esse non potest, quia si debitum pœnæ originale peccatum est, cum debitum pœnæ non sit pœna, nec originale peccatum est pœna. Quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scriptura originale peccatum sæpe nominari reatum : et reatum ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ : et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato rei sunt pœnæ, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

Quod originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probatur

Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus Sanctorum testimoniis edocetur. Super *Exodo*, ubi dicitur [4] : *Primogenitum asini mutabis ove;* Gregorius ait [5] : « Omnes in peccati natis sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus, unde et voluntate nostra peccatis implicamur. » Ecce culpam originalem dixit nos trahere, unde constat originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque, in libro

[1] August., *de Bapt. parvul. seu de peccat. merit. et remiss.*, lib. I, cap. IX, n. 9 et 10; id., *de Verb. Apost.*, serm. XIV, al. CCXCIV, c. XIII, n. 15. — [2] *Sap.* II, 24, 25.— [3] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. XVI, n. 21.— [4] *Exod.*, XIII, 13. — [5] Habentur hæc verba in Glossa super hunc locum, c. IV.

(*a*) *Cæt. edit.* concupiscentiam; *al.* concupiscentialiter; *edit. Bened.*, per ejus carnalem concupiscentiam.

*de Natura et Gratia*, de hoc eodem sic ait[1] : *Omnes*, ut ait Apostolus[2], *peccaverunt*, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis, non solum ipsum, sed omne necavit genus humanum : quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. » Idem, *super Psalmum*[3] : « Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis. Nemo enim nascitur nisi trahens pœnam, et meritum pœnæ. Meritum autem pœnæ, peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. » Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus* scriptum est[4] : « Firmisse tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati sublitum, mortique subjectum, et ob hoc natura iræ nasci filium, a qua nullus liberatur, nisi per fidem Mediatoris Dei et hominum. » His et aliis auctoritatibus evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

**Quid si quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est, concupiscentia**

Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum, quod cum non sit actuale, non est actus sive motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis, actuale utique peccatum est : sed actuale non est : non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia, vel concupiscibilitas: quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. Unde Augustinus, in libro *de Baptismo Parvulorum*[5] : « Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quæ sunt actuales concupiscentiæ, quæ sunt arma diaboli, quæ veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiæ malæ. » His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

**Quod nomine concupiscentiæ intelligitur fomes peccati, et quare dicitur fomes.**

Nomine autem concupiscentiæ non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem, in tractatu *de verbis Apostoli*, ait : « Semper pugna est in corpore mortis hujus; quia ipsa concupiscentia cum qua nati sumus, finiri non potest quandiu vivimus : quotidie minui potest, finiri non potest. Quæ autem est concupiscentia, cum qua nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo cæci in nocte vitium cæcitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum nisi luce veniente ; sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectioris tempus occurrat. » Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiæ quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque vitiavit. Unde Augustinus in libro *de Baptismo Parvulorum*[6] : « Adam præter imitationis

[1] Aug., *de Nat. et Grat.*, c. XLI, n. 48; vide etiam *Hypomnest.* seu *Hypognost.*, lib. X, c. III, in Append. *Oper.* S. Aug. — [2] *Rom.*, V, 12. — [3] Aug., *in Psal.* L, super illud : *In peccatis concepit.* Vide etiam lib. Fulgentii, *de Fid. ad Petr.*, c. XXXI. — [4] Gennad., *de Ecclesiast. Dogmat.*, c. XXXI, in Append. *oper.* S. Aug., tom. VIII, edit. Bened. — [5] Aug., *de Bap. parv.*, al. *de peccat. merit. et remiss.* Sensus horum verborum colligitur, ex Aug., *de verb. Apost.*, serm. II, al. CXXXI, et ex serm. XLV *de temp.*, al. CLI. — [6] *Id.*, *de Peccat. merit. et remiss.*, lib. I, c. IX-XII, quoad sensum.

exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait : *In quo omnes peccaverunt.* Circumspecte et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus : sive enim intelligatur, *in quo homine*, sive *in quo peccato*, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerant, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum recte omnes dicuntur peccasse : quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt ; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt. »

Quid sit peccatum in quo omnes peccaverunt scilicet, originale quod ex inobedientia processit

Hoc est originale peccatum quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti, quod ex Adam sive ex ejus inobedientia emanavit, et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit constitutos esse peccatores, quæ est actuale peccatum. Cum autem dixerit per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et in eo omnes peccasse, de originali dictum esse, oportet accipi.

Ex quo sensu dictum est : Per inobedientiam unius, multi sunt constituti peccatores.

Quod ergo ait : *Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores ;* eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ, scilicet ex peccato actuali Adæ processit originale peccatum, quo omnes peccatores nascuntur : ut et in illo esset, et in omnes transiret.

Quod peccatum originale in Adam fuit, et in nobis est.

Unde Augustinus Juliano hæretico nullum peccatum in parvulis esse contendenti respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse [1]. « Quærit enim Julianus, per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens : Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ, peccatum fingis ingressum? Et respondet sancta pagina : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum : per unius inobedientiam*, ait Apostolus. Quid quærit amplius, quid quærit apertius? Item inquit Julianus : Si per hominem peccatum intravit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala voluntas est quæ peccatum facit : si autem ex natura est, mala est natura. Cui respondeo : Ex voluntate peccatum est. Quærit forte, utrum originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse, quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset, et in omnes transiret.

Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.

Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes : Non omnis caro quæ ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multo majoris quantitatis est, quam fuerit corpus Adæ, in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt, substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

Responsio, ubi

Quibus responderi potest [2] quod materialiter atque causaliter, non formaliter dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque

[1] Aug., *de Nupt. et Concup.*, c. XXVIII, n. 48. — [2] Magister hic non probatur communiter.

a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiæ ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione auctum est : et de illo in augmento aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora : et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet, omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderunt, scilicet lege propagationis.

Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat dicens [1] : *Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur.* Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat, si viveret usque ad ætatem triginta annorum nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia, quæ adeo parva fuit mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet quod etiamsi viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia, sicut costa, de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritatem (a) humanæ naturæ, quæ a primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit : reliqua vero caro, in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur : quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam, quæ ab Adam est.

## EXPOSITIO TEXTUS.

In superioribus insinuatum est, licet ex parte, etc.

Divisio. Pars ista, in qua Magister determinat de hominis lapsu, divisa fuit in tres partes secundum triplicem differentiam corruptionis peccati, in quarum una persona corrumpit naturam, in altera vero natura personam, in tertia vero persona corrumpit seipsam. Et prima quidem consistit in peccato primi parentis, secunda in peccato originali, et tertia in peccato actuali. Prima igitur parte determinata, aggreditur hic Magister partem secundam. Dividitur autem pars ista in partes quatuor, in quarum prima determinat quid sit originale peccatum; in secunda vero, qualiter traducatur, infra, dist. XXXI : *Nunc superest investigare*, etc.; in tertia vero, qualiter deleatur, infra, dist. XXXII : *Quoniam supra dictum est peccatum originale esse vitium*, etc.; in quarta vero determinat utrum peccatum originale multiplicetur et intendatur per peccata parentum primorum, infra, dist. XXXIII : *Prædictis adjiciendum est*, etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in tres partes : in prima ponit partem proœmialem; in secunda determinat propositum principale, ibi : *Hic primo videndum est*, etc.; in tertia determinat quamdam incidentem dubitationem de veritate humanæ naturæ, ibi : *Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse*, etc. Prima et tertia parte remanente indivisa, media pars dividitur in tres : in prima inquirit utrum peccatum primorum parentum sit originale, vel actuale; in secunda, supposito quod sit originale, inquirit, utrum sit pœna, vel culpa, ibi : *Quod diligenter investigandum est, quid sit*, etc.; in tertia inquirit

[1] *Matth.*, XV, 17. — (a) *Al.* veritate.

utrum sit concupiscentia, vel alia culpa, ibi: *Nunc superest videre quid sit illud peccatum,* etc. Harum autem partium subdivisiones in littera planæ sunt.

DUB. I.

Nuno superest videre quid, etc.

Peccatis originalis nomina. Circa istam litteram notandum quod, cum Magister nominet peccatum originale octo nominibus, scilicet, *originale peccatum, legem carnis, concupiscibilitatem, fomitem, concupiscentiam, legem membrorum, languorem naturæ, tyrannum,* quomodo distinguantur illa nomina.

Dicendum quod originale peccatum habet comparari ad id, a quo est; et sic dicitur *originale peccatum,* quia est ab origine: dicitur etiam *lex carnis,* quia contrahitur mediante carne. Habet etiam comparari ad illud, ad quod est, sive ad quod inclinatur: et hoc vel in dispositione remota, et sic dicitur *concupiscibilitas;* vel in dispositione propinquiori, et sic dicitur *fomes;* vel etiam in dispositione proxima, et sic dicitur *concupiscentia.* Habet etiam comparari ad illud, per quod inclinat, et sic dicitur *lex membrorum.* Habet etiam comparari ad illud, contra quod, et hoc dupliciter: vel in quantum difficilem reddit ad bonum, et sic dicitur *languor naturæ;* vel in quantum prædominatur voluntati, ut curvet eam in malum, et sic dicitur *tyrannus.* Et patet quod, secundum diversas comparationes, diversis nominatur nominibus.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum tria quæ determinat Magister in littera, incidit hic quæstio circa tria: primo namque quæritur de originalis peccati entitate; secundo, de quidditate; tertio et ultimo, de veritate humanæ naturæ. Quantum ad primum articulum quæruntur duo: primo quæritur utrum corruptio, quæ est in natura humana, insit ei ex primo ortu suæ conditionis, vel ex merito primæ transgressionis; secundo, dato quod merito transgressionis, est quæstio utrum propter peccatum Adæ humana natura sit corrupta pœnaliter tantum, an etiam pœnaliter et culpabiliter.

### QUÆSTIO I.

*An corrruptio humanæ naturæ insit a sui conditione, vel ex peccati merito* [1].

Utrum corruptio, quam videmus in humana natura, insit ei ex suæ conditionis primordio, an ex peccati merito; et quod non insit ex suæ conditionis primordio, sed ex peccati merito, videtur tam ex ordine divinæ justitiæ, quam ex ordine divinæ sapientiæ, quam etiam ex ordine bonitatis. Differt enim triplex ordo in creaturis, quia per justitiam fit ordinatio remunerationum, et meritorum; per sapientiam vero ordinatio partium ad se invicem; per bonitatem vero ordinatio rerum in suum finem. Ex parte divinæ justitiæ arguitur sic: Nullus affligitur pœna, nisi præcedat culpa: sed passio involuntaria in rationali creatura est pœna: talis autem passio non fuit in homine, antequam præcessit in eo culpa: igitur talis corruptio non fuit in humana natura a primordio suæ conditionis, sed ex merito transgressionis. Fundam.

Item a summa æquitate justitiæ nulla procedit curvitas, vel obliquitas: sed humana natura non solum corrupta est corruptione pœnalitatis, verum etiam corruptione carnis, quæ est corruptio culpabilis, quia videmus homines ex corruptione sibi indita inclinari ad malum: ergo nunquam a divina justitia processit quod humana natura sit corrupta in sui primordio: ergo, si corrupta est, hoc est solum peccati merito.

Ex ordine autem sapientiæ arguitur sic: Ubicumque est summa sapientia, ibi est summa pulchritudo, sicut exponit Augus-

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXX, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. I.

tinus in libro VI *de Trinitate* [1] : sed a summa pulchritudine nihil procedit fœdum aut turpe, nihil quod rationalem offendat aspectum : sed in homine, ratione utente, sunt aliquæ passiones connaturales, de quibus rationabiliter erubescit : ergo passio talis nunquam fuit in homine a sua prima origine : et fuit sic, vel merito transgressionis : ergo, etc.

Item ubicumque intelligitur summa sapientia, intelligitur summa veritas et summa æqualitas : sed a summa æqualitate nulla debet procedere improportionabilitas : sed duratio et conservatio corporis secundum statum præsentis miseriæ est improportionabilis animæ, quæ est ejus forma, quia hoc est temporale, illud perpetuum : ergo nunquam humana natura sic producta fuit in sui primordio a summa sapientia : ergo videtur quod in hoc cecidit ex propria culpa.

Ex ordine divinæ bonitatis arguitur sic : A summa bonitate nihil procedit, quod sit magis pronum ad malum, quam ad bonum, cum [2] *universa propter semetipsum* summa bonitas *operetur :* sed [3] *sensus et cogitationes hominum prona sunt ad malum ab adolescentia sua,* secundum quod dicit sacra Scriptura : ergo in illa corruptione, in qua est, non fuit humana natura a summa bonitate producta.

Item nihil quod procedit a summa bonitate, est dignum maledictione : sed multæ sunt in nobis passiones dignæ maledictione, propter quas tam Job [4] quam Hieremias [5] maledixit diei suæ, in qua natus est, et in lege [6] maledicebantur steriles mulieres : ergo non videtur quod humana natura in ea corruptione, in qua nunc est, creata sit a summa bonitate : videtur igitur quod in hanc corruptionem et statum devenit merito culpæ, cum hoc sit contra ordinem bonitatis, sapientiæ et justitiæ, contra quem ordinem inconveniens est Deum aliquid facere.

Ad opp. Sed contra : Primo ostenditur quod hoc non repugnet ordini divinæ justitiæ, quia non est majoris innocentiæ homo, quam sit ovis, vel agnus : sed ovis mortalis et passibilis producta fuit a Deo, ita quod in nullo ex hoc derogatur divinæ justitiæ : ergo pari ratione videtur quod, si talem produxisset hominem, qualis nunc est, non videretur in aliquo derogari eidem.

2. Item, quod non repugnet ordini sapientiæ, videtur. Secundum idem exemplar, secundum quod Deus produxit hominem de terra, produxit etiam alia animantia, et corpora mixta : sed hoc non repugnat pulchritudini divini exemplaris, quod ex quatuor elementis composita sint corruptibilia; imo hoc facit ad ordinem universi, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus : ergo non videtur esse contra ordinem sapientiæ, si Deus easdem proprietates et passibilitates a natura indidit homiuibus, quas etiam dedit aliis animalibus.

3. Item, quod non sit contra ordinem bonitatis divinæ, videtur. Ad summam enim bonitatem spectat dare unicuique inclinationem competentem suæ naturæ : sed, sicut anima rationalis delectari habet in bono simpliciter, ita et sensibilis in bono ut nunc; et sicut terra habet quiescere deorsum, ita et ignis sursum : si igitur Deus omnibus dedit proprias inclinationes, igitur a primaria hominis constitutione erat diversitas appetituum in sensibili, et rationali; erat nihilominus appetitus diversus in elementis corpus constituentibus. Si igitur diversitas primæ inclinationis facit rebellionem, et diversitas secundæ inclinationis inducit tentationem, videtur quod, si homo hoc modo conditus esset, in nullo derogaretur ordini bonitatis divinæ.

4. Item, quod talis fuerit homo conditus, videtur posse persuaderi ex ratione sumpta secundum principia naturalis philosophiæ. Cum enim homo sit minor mundus, propter quem omnia facta sunt, debet habere naturalem conformitatem ad mundum majorem,

[1] August., *de Trin.*, lib. VI, c. x, n. 11, — [2] *Prov.*, xvi, 4. — [3] *Gen.*, viii, 21. — [4] *Job.*, iii, 1 et seq. — [5] *Jerem.*, xx, 14. — [6] *Exod.*, xxiii, 26; *Deuter.*, vii, 13.

qui propter ipsum factus est a sua primaria conditione: sed ita videmus in majori mundo, quod inferiores orbes contrario motu moventur orbi superiori, secundum quod dicunt philosophi naturales : ergo pari ratione videtur quod in homine per naturam portio sensitiva moveatur contra judicium rationis : sed hæc est corruptio, quæ in nobis est maxime inordinata : si igitur hæc est a prima conditione, videtur quod omnis alia.

5. Item hoc videtur alia ratione sumpta per principia moralis philosophiæ : dicit enim Philosophus[1] quod virtus est difficillimorum operativa ; nec est aliqua virtutis laus, ubi nulla est difficultas : si ergo homo fuit conditus ad virtutem dispositus, videtur quod a sua prima conditione habuerit difficultatem faciendi bonum, et vitandi malum : et in tali fuisset dispositus, quod omnis virtus habere posset in eo suum usum : ergo videtur creatus fuisse cum hujusmodi corruptionibus.

6. Item hoc videtur ratione sumpta secundum principia theologiæ : dicit enim per Scripturam Spiritus sanctus, quod via perveniendi ad gloriam et sublimitatem est per ignominiam et humilitatem; via perveniendi ad coronam est per tentationem et pugnam; via perveniendi ad quietem et tranquillitatem est per labores et tribulationes : si igitur homo debuit sic fieri, quod esset dispositus pervenire ad gloriam, et victoriam, et pacem perfectam, videtur quod humana natura in pœnalitatibus et corruptionibus, in quibus nunc est, a suæ condtionis primordio fuerit constituta.

## CONCLUSIO.

*Deus non creavit hominem miserum, neque humanam naturam corruptam; sed per peccatum atque inobedientiam in calamitates homo (a) est lapsus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio natura humana in has tentationes dejecta est merito primæ prævaricationis, non instituta a primordio suæ conditionis : hoc enim veritas fidei prædicat[2], sacræ Scripturæ auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat. Fides hoc clamat, et dicit Filium Dei passum esse, ut nos a morte eriperet, in quam nos induxerat primus parens. Sacræ Scripturæ auctoritas confirmat, quia dicitur[3], qualiter homo per culpam inobedientiæ pœnam mortalitatis incurrerit. Ratio autem hoc manifestat, sicut prius in opponendo monstratum est, tam ex ordine qui respicit divinam justitiam, quam ex ordine qui respicit sapientiam, quam etiam ex ordine qui respicit bonitatem summam. Attendendum est tamen quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere : aut prout est adjuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout judicio proprio relicta est, et sic procedit respiciendo ad naturas et causas inferiores : acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiæ. Primo modo ratiocinantur doctores catholici et fideles circa ea quæ sunt fidei, et secundum hunc modum ratiocinandi multum est hoc consonum rationi, quod Deus in tanta miseria et calamitate, in qua nunc est, hominem a principio non fecerit; imo dicere contrarium magnæ impietatis videtur esse piæ et sanæ menti. Secundo modo ratiocinandi processerunt philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suum principalem auctorem, sed aspexerunt principia componentia, et operationes quas habet per virtutem naturæ : et secundum hunc modum ratio potius discordat veritati catholicæ, quam concordet. Et hæc est ratio, quare philosophi, qui fuerunt tantæ veritatis indagatores, non pervenerunt ad lapsus humani cognitionem : quia eis videbatur esse valde rationabile hominem sic fuisse conditum ; cum tamen catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationum evidentia certitudinaliter ejus con-

(a) *Cœt. edit. deest* homo.

[1] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. III. — [2] Ita Conc. Trid., Sess. V, can. 2. — [3] *Gen.*, III, 16-19.

trarium appareat esse verum. Unde et rationes, quæ hoc ostendunt, sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod Deus fecit passibilem ovem, quæ tamen non peccavit, dicendum quod non est simile de homine, et de ove : homo enim, qui rationis particeps est, capax est beatitudinis et justitiæ, et per oppositum culpæ et miseriæ. Unde, sicut in homine obliquari culpa est, sic et pati pœna est; in ove autem neutrum contingit reperiri : ideo passibilitas ovis nihil facit ad ordinem, nec contra ordinem divinæ justitiæ, cujus est considerare meritorum exigentiam : non sic autem est de passione in natura humana.

2. Ad illud quod objicitur, quod secundum idem exemplar alia genera animalium facta sunt corruptibilia; dicendum quod non est simile, pro eo quod alia animalia ab homine non habent formam completivam incorruptibilem : in solo autem homine anima est immortalis per naturam, sicut ostensum fuit supra [1] : ideo mortalitas in aliis animalibus non ponit aliquam improportionem perfectibilis ad suam perfectionem, sicut ponit in homine : ac per hoc nec ita repugnat mortalitas in aliis animalibus ordini, quem sapientia Dei servat in rerum conditione, sicut mortalitas reperta in homine.

3. Ad illud quod objicitur, quod summæ bonitatis est dare unicuique inclinationem suam, dicendum quod hoc verum est salvo ordine, qui attenditur inter res, secundum quod comparantur ad invicem, quoniam bonitas non præjudicat sapientiæ : sed quia secundum ordinem naturæ corpus debet esse subjectum animæ, et sensualitas subjecta debet esse rationi, sic debuit Deus dare inclinationem tam corpori hominis, quam sensualitati carnis, quod in nullo præjudicaretur rectitudini rationis : et hinc est, quod etsi sensualitas bonum ut nunc appeteret, nulla tamen erat rebellio in primo homine, quia tantum appetebat, sicut ratio dictabat; nunc autem est rebellio, quia præter judicium rationis frequenter appetit : et propter hoc brutales effecti sumus, et jumentis insipientibus comparati [2]; cum tamen homo in primordio conditus fuerit in honore et dignitate rationis.

4. Et per hoc manifesta est responsio ad sequens objectum, quod objicit de diversitate motuum orbium cœlestium : quia etsi videatur ibi esse contrarietas, non tamen est ibi contrarietas, immo ordinatio recta, pro eo quod sphæra superior movet semper inferiorem, et nunquam inferior superiorem : nunc autem in nobis non est sic, pro eo quod videmus [3] *aliam legem in membris nostris repugnantem legi mentis nostræ, et captivantem nos in servitutem* (*a*) *peccati.*

5. Ad illud quod objicitur, quod virtus est difficillimorum operativa; dicendum quod quædam est difficultas, quæ venit ex genere operis; quædam vero, quæ venit ex defectu operantis. Prima difficultas est de essentia virtutis : virtus enim, in quantum virtus, circa magna consistit et ardua : hæc autem difficultas in primo homine fuit sic : homo enim ita perfecte Deo obedivisset, et ita perfecte Deo adhæsisset, sicut perfectio virtutis obedientiæ et amicitiæ hoc requirit; et sic de aliis virtutibus. Est et alia difficultas, quæ venit ex defectu operantis : et ista quidem non est de essentia virtutis, immo accidit virtuti, secundum quod virtus est; et ideo ad hoc, quod homo esset virtuosus, non oportuit hanc difficultatem reperiri in homine in primordio. Et quod illud sit verum, hoc planum est : quanto enim aliquis magis proficit in virtute, tanto (*b*) operatur cum minori difficultate ex parte sua : si igitur hæc difficultas esset de virtutis essentia, secundum quod homo proficeret, minueretur in eo virtutis excellentia : quod falsum nemo esse dubitat.

6 et 7. Ad illud autem quod objicitur de via perveniendi ad salutem, secundum sacræ Scripturæ instructionem, dicendum quod

[1] Dist. XXX, art. 1, q. I. — [2] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [3] *Rom.*, VII, 23. — (*a*) Vulg., *lege.* — (*b*) *Edit. Ven. add.* magis.

Scriptura sacra tradita est homini lapso, et documenta tradit, per quæ perducatur ad patriam, secundum quod competit statui præsenti : ideo ex his non potest argui, quod talis debuerit homo fieri, ut per hanc viam deveniret : tales enim viæ sunt valde asperæ. Si autem homo non peccasset, non cum asperitate, sed cum omni lenitate pervenisset ad suum finem. Et est simile, quia sanitas conservatur per bona cibaria et suavia, sed non recuperatur nisi per potiones amaras.

## QUÆSTIO II.

*An natura humana merito primæ transgressionis fuerit corrupta pœnaliter tantum, an et im culpabiliter* [1].

Fundam. Utrum merito primæ transgressionis humana natura fuerit corrupta pœnaliter tantum, an etiam culpabiliter; et quod culpabiliter corrupta sit, videtur : *Sicut per unum hominem peccatum intrarit in mundum, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* [2]. Ex isto verbo colligitur, quod omnes in Adam fuerunt infecti, et peccatores constituti. Si forte dicas, sicut dicunt Pelagiani, quod pertransit per imitationem ; contra [3] : *Eramus natura filii iræ, sicut et cæteri.* Sed nemo est filius iræ, nisi per culpam : si ergo per naturam omnes eramus filii iræ, omnes per naturam contrahimus culpam : ergo in cæteris natura humana culpabiliter est infecta.

Item [4] : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc. Sed nullus a præmio æterno excluditur, nisi pro peccato : si igitur omnes non baptizati excluduntur, sive sint parvi, sive adulti ; ergo omnes, ex quo nati sunt, habent culpam : sed non culpam quam fecerunt, cum huic sententiæ subjaceant ante usum rationis, sicut patet in parvulis incircumcisis [5] : igitur hæc est culpa, quæ per naturalem generationem reperitur in quolibet : ergo, etc.

Item, si tota natura esset in una persona, corrupta illa persona quantum ad esse, necesse est totam naturam corrumpi quantum ad esse : ergo pari ratione, si corrumperetur quantum ad bene esse, corrumperetur tota natura quantum ad bene esse : sicut enim sequitur : « Si Adam moritur, homo moritur, » sic sequitur, quod si Adam peccat, homo peccat : cum igitur tota natura esset in Adam quando peccavit, videtur quod tota in eo peccaverit natura, ac per hoc tota in omnibus et singulis culpabiliter infecta fuerit.

Item, venenato fonte, per consequens venenantur et rivuli a fonte procedentes : si igitur omnes homines processerunt ab Adam, sicut rami a radice, et rivuli a fonte, et ipse corruptus fuit morbo concupiscentiæ, qui fuit in eo culpa, videtur quod et cæteros corrupit eodem corruptionis genere, et ita culpabiliter.

Item, sicut se habet innocens respectu innocentis generandi, sic peccator respectu peccatoris : sed si Adam stetisset in sua innocentia, omnes filios genuisset innocentes : ergo tota humana natura esset innocens et pura, quantum esset ex ipso ; hoc satis planum est : ergo pari ratione, cum peccavit, totam humanam naturam constituit peccatricem, ita quod omnes filios gigneret peccatores.

Item, quia Adam peccavit, factus est mortalis : et quia mortalis est, necesse fuit quod generaret omnes filios mortales : sed sicut se habet effectus ad effectum, ita se habet causa ad causam : si igitur causa mortalitatis fuit culpa, et mortalitas personæ Adæ totam naturam humanam fecit mortalem, et totam corrupit pœnaliter, pari ratione videtur quod culpa Adæ totam naturam humanam infecit culpabiliter, et omnes ex illo exeuntes corruperit culpabiliter : si igitur culpa, quæ omnibus inest per naturam, est culpa originalis, colligitur ex omnibus his

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXX, art. 2, q. I ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. II. — [2] *Rom.*, V, 12. — [3] *Ephes.*, II, 3. — [4] *Joan.*, III, 3. — [5] *Gen.*, XVII, 14.

rationibus, quod sit ponere culpam originalem.

Ad opp. 1. Sed contra [1]: *Filius non portabit iniquitatem patris, et pater,* etc. Si igitur hæc lex divina est, secundum divinam legem quilibet peccat sibi, et non alii, juxta illud [2]: *Si sapiens eris, tibimetipsi eris : si autem illusor, solus portabis malum.* Igitur non videtur quod ex peccato patris filius habeat infici culpabiliter.

2. Item tam in Novo quam in Veteri Testamento nuptiæ concessæ sunt tanquam bonæ et licitæ : sed ad nullum bonum necessario consequitur malum : sed ad nuptias necessario sequeretur malum, si proles culpam contraheret a sua origine : ergo vel nuptiæ sunt malæ et illicitæ, quod est contra sacram Scripturam, et fidem christianam, vel non est ponere peccatum originale.

3. Item, corrupta re transmutabili et minus nobili, non propter hoc corrumpitur quod est intransmutabile et magis (*a*) nobile : sed persona hominis est transmutabilis, et minus nobilis, quam natura : tota enim natura speciei perpetua est, et magis nobilis, quam una persona singularis : ergo impossibile fuit eam a persona Adæ totaliter etiam per culpam infici.

4. Item in malis generaliter est verum, quod malum habitum præcedit malus actus, quamvis e contrario sit in bonis : ergo habitualis corruptio naturæ oritur ex actuali culpa ipsius naturæ : sed natura, quantum est de se, semper est recta, et non peccat, quia peccare proprie est voluntatis : ergo non videtur quod tota natura infecta fuerit, vel etiam potuerit infici.

5. Item nullum naturale est culpabile, pro eo quod in naturalibus nec laudamur, nec vituperamur : sed originalis corruptio est naturalis, cum sit eadem apud omnes : ergo videtur quod ista duo sint incompossibilia, quod aliqua corruptio sit culpabilis, et quod sit originalis : ergo non videtur quod natura tota a persona potuerit culpabiliter infici.

6. Item nullum necessarium est voluntarium : sed corruptio originalis est necessaria : ergo non est voluntaria : sed omnis culpa est affectio voluntaria, secundum quod dicit Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* [3] : ergo impossibile est originalem corruptionem esse per culpam. Redit igitur idem quod prius, quod nulla culpa sit a natura, et quod natura humana in Adam non fuerit infecta culpabiliter.

## CONCLUSIO.

*Humana natura in omnibus hominibus seminaliter descendentibus ab Adam non modo pœnaliter, sed culpabiliter quoque est corrupta; et hoc, merito primæ transgressionis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio [4] tota massa, hoc est natura humana in omnibus hominibus seminaliter ab Adam descendentibus corrupta est, non solum pœnaliter, sed etiam culpabiliter : hoc enim manifestat visionis Dei carentia, rationalis erubescentia, concupiscentiæ prædominantia. Carentia visionis Dei hoc manifestat, quia nullus debet æterno bono, ad quod factus est, privari, nisi in se habeat aliquid, per quod indignus sit divino aspectui præsentari : tale autem non est nisi culpa : si igitur omnes, quotquot sunt, visione Dei privantur, nisi per baptismum fluminis vel flaminis renascantur, planum est quod omnes, quotquot sunt, contrahunt ex sua origine culpam. Erubescentia etiam rationis hoc manifestat : nullus enim rationabiliter erubescit de his passionibus, quas habet a natura, nisi insint ei per aliquam culpam : sed omnis homo naturaliter erubescit ex genitalium membrorum motu : ex hoc igitur colligitur, et manifestatur, quod quilibet in seipso non tantum pœnaliter, sed etiam vituperabiliter et culpabiliter est corruptus, quantum est de sua origine. Prædominantia

[1] *Ezech.*, XVIII, 19. — [2] *Prov.*, IX, 12. — [3] Augnst., *de Lib. Arb.*, lib. II, c. XIX, n. 53, quoad sensum. — [4] *Cf.* S. Thom. I-II, q. LXXXI, art 1, et *de Mal.*, q. IV, art. 1. — (*a*) *Edit. Ven.* majus.

concupiscentiæ hoc evidentissime manifestat : certum enim est, quod tunc anima hominis est ordinata, quando spiritus est sub Deo, et caro et virtutes animales sunt sub spiritu, et sequuntur ejus imperium : ab oppositis igitur tunc anima hominis est perversa, quando caro et virtutes animales præsunt spiritui rationali. Et hoc quidem verum est de plano, non tantummodo secundum fidem, verum etiam secundum philosophiam. Sed in homine vigor concupiscentiæ, et lex membrorum, quam unusquisque habet a nativitate, captivat spiritum, et ei prædominatur. Ex hoc igitur clarum et apertum est, quod anima cujuslibet hominis a nativitate perversa est et inordinata : sed sicut ordinatio in homine et rectitudo justitia est, sic perversitas et inordinatio culpa est : si igitur natura cujuslibet hominis per legem concupiscentiæ perversa est a sua origine, in quolibet homine indubitanter ponendum est esse peccatum originale, quantum est de sua prima nativitate. Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit quantus sit vigor concupiscentiæ, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat ipsum super omnia, et propter se. Planum est etiam quod nullus in statu naturæ corruptæ Deum diligit super omnia, et propter se, sine dono gratiæ, imo necessario vincitur a vigore concupiscentiæ, ut magis amet se, vel aliquod bonum apparens. Planum est igitur quod anima cujuslibet hominis in sua nativitate peccatrix est, cum subversa et inordinata sit, sicut ostensum est. Et ideo dicit Apostolus, in persona hominis lapsi [1] : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in legem peccati.* Et exclamat : *Infelix ego homo, quis me liberabit a corpore mortis hujus?* Et respondet : *Gratia Dei per Jesum Christum.* Hanc igitur legem et ordinationem ad Deum, si quis velit attendere, nullo modo dubitabit hominem esse peccatorem a sua nativitate; imo ita certum est, ut dubitari non possit de originali, sicut etiam nec de actuali. Hoc tamen ignoraverunt philosophi, et etiam aliqui hæretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animæ et justitiæ, et pro quanto anima dici debet ad Deum ordinata. Constat igitur quod tota humana natura corrupta est non solum pœnaliter, sed etiam culpabiliter. A quo autem corrupta fuerit, hoc planum est ex ipsa Scriptura, quia ab Adam. Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo peccato, triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanæ naturæ individuum, sed totius humanæ naturæ principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personæ, sed tanquam stipiti totius humanæ naturæ : et hoc bene judicat textus, quia mandatum illud descendit per virum ad mulierem. Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et pro tota sua posteritate; unde, ipse innocens et immortalis, generasset immortalem et innocentem. Quia igitur ipse erat omnium principium, et transgressus est mandatum quod ei datum erat secundum quod erat principium, et amisit illam justitiam et innocentiam, quam debebat omnibus posteris conservare, hinc est quod per ipsum originali justitia sumus privati, et in ejus infectione cæteri sunt infecti non tantum pœnaliter, sed etiam culpabiliter : tum propter debitum ordinationis, quæ debet esse in nobis; tum propter carentiam illius innocentiæ, quam deberemus habere; tum propter prædominantiam concupiscentiæ, per quam animæ nostræ sunt inordinatæ et injustæ : et si injustæ sunt et inordinatæ, necesse est eas summæ justitiæ displicere. Patet igitur, quod tota humana natura corrupta est non solum pœnaliter, sed etiam culpabiliter. Patet nihilominus a quo fuerit corrupta, quoniam a primo parente. Qualiter autem illa culpa traduci habeat, hoc determinabitur infra [2]. Ratio-

Adam cur potuerit corrumpere totam naturam humanam.

[1] *Rom.*, VII, 23, 24, 25. — [2] Dist. XXXI, art. 2, q. I.

nes igitur ad primam partem concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod filius non portabit iniquitatem patris, dicendum quod illud intelligitur de peccato, quo pater peccat ut singularis persona, sicut melius manifestabitur infra [1] : et ideo locum non habet in transgressione primaria, quia illa non fuit omnino singularis personæ, sicut explanatum est supra.

2. Ad illud quod objicitur quod ad bonum non necessario consequitur malum, dicendum quod verum est per se loquendo, unde ad nuptias non necessario sequitur genitæ prolis corruptio in quantum est ibi maris et fœminæ conjunctio naturalis; sed in quantum illi conjunctioni adjuncta est corruptio vitiosa in hominis semine ob peccatum primi parentis. Et si tu objicias, sicut objicit hæreticus, quod qualitercumque sequatur malum, omittendum esset illud bonum, dicendum quod illud non est verum, nisi quando malum præponderat bono : nunc autem non est sic, quia in generantibus non est ulla culpa : in generato vero melius est sic esse, quam non esse, maxime cum subveniatur ei per gratiam baptismalem.

3. Ad illud quod objicitur, quod corrupto minus nobili et transmutabili, non corrumpitur magis nobile et perpetuum; dicendum quod illud verum est et locum habet, quando illud, quod est magis nobile et perpetuum, non dependet a minus nobili et transmutabili : non sic autem est in proposito, quia tota natura humana dependebat a persona Adæ quantum ad existentiam. Unde si Adam fuisset mortuus, totum genus humanum esset corruptum in eo.

4. Ad illud quod objicitur, quod malum habitum præcedit malus actus, dicendum quod hoc verum est : verumtamen ex hoc non oportet quod malum habitum naturæ præcedat malus actus naturæ secundum quod natura; sed sufficit quod præcedat malus actus personæ, pro eo quod natura et persona sunt indivisa : et ideo corruptio personalis potest effici naturalis, quod ostendit Anselmus, *de Conceptu Virginali* [2]. Posset tamen dici, quod etsi natura in se non peccaverit, peccavit tamen prout erat in Adam peccante: ipse enim Adam peccavit in quantum erat omnium hominum principium.

5. Ad illud quod objicitur, quod nullum naturale est culpabile, dicendum quod, sicut dicit Augustinus [3], differt dicere naturam, et naturam corruptam : potest igitur aliquid esse naturale, quod consequitur ipsam naturam secundum institutionem; aliquid esse naturale, quod consequitur ipsam naturam secundum corruptionem. Dico igitur quod illud quod sic est naturale, quod consequitur naturam secundum institutionem, nullo modo est culpabile; illud vero quod sic est naturale, quod consequitur naturam secundum corruptionem, culpabile est : et tale est originale : et sic patet illud.

6. Ad illud quod objicitur, quod nullum necessarium voluntarium est, dicendum quod etsi hoc respectu ejusdem veritatem possit habere, tamen respectu diversorum non necesse est quod habeat veritatem. Quod enim necessarium est uni, voluntarium potest esse alteri : et sic est in originali, quod quidem, etsi nobis sit necessarium, Adæ tamen fuit voluntarium : et sic, ratione illius voluntatis, nobis imputatur in peccatum, unde dicuntur omnes peccasse in ipso. Hoc autem melius ostendetur, cum manifestabitur qualiter originale peccatum traducitur.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo, videlicet quod sit originale peccatum; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur, utrum originale peccatum sit concupiscentia; secundo quæritur utrum sit ignorantia.

[1] Dist. XXXI, art. I, q. I. — [2] Anselm., *de Conc. Virg. et Orig. Pecc.*, c. XXVII. — [3] Aug., *Retract.*, lib. I, c. X, n. 3.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum originale sit concupiscentia* [1].

Fundam. Utrum originale peccatum sit concupiscentia; et quod sic, videtur [2] : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore;* ibi Glossa : « Peccatum, id est, fomes peccati. » Si igitur fomes peccati non est aliud quam concupiscentia, et fomes peccati peccatum est, et non est peccatum actuale, restat quod sit originale.

Item [3] : *Concupiscentiam nesciebam esse peccatum;* etc. Glossa : « Concupiscentia est unde omnia mala proveniunt. » Si igitur illud quod est origo omnium malorum est originale peccatum, videtur quod originale peccatum nihil aliud sit quam concupiscentia.

Item hoc ipsum videtur ratione. Quales sunt actus, tales sunt habitus : sed concupiscere est peccatum : ergo necessitas concupiscendi mala est peccatum : sed necessitatem concupiscendi a natura contrahimus : si igitur peccatum quod a natura contrahitur est peccatum originale, videtur, etc.

Item in omni peccato est conversio aliqua ad commutabile bonum, vel in actu, vel in habitu. Si igitur peccatum originale est peccatum, ergo ibi est aliqua conversio inordinata ad bonum commutabile : sed conversio inordinata ad bonum commutabile nihil est aliud quam concupiscentia : ergo necesse est peccatum originale concupiscentiam esse.

Ad opp. Sed contra 1 : [4] *Peccatum, occasione accepta per mandatum, operatum est in me omnem concupiscentiam.* Hoc autem non potest intelligi de peccato actuali : intelligitur ergo de originali. Si ergo operans non est peccatum, igitur concupiscentia non est originale peccatum, nec e converso.

2. Item Beda dicit quod quatuor sunt nobis inflicta propter primum peccatum, videlicet ignorantia, infirmitas, malitia, et quartum ex his conflata concupiscentia: sed quod est inflictum pro peccato, non est ipsum peccatum : ergo si hæc merito originalis sunt nobis inflicta secundum quod dicit Beda, ergo, etc.

3. Item concupiscentia manet cum gratia: originale peccatum non potest manere cum gratia : ergo originale peccatum non est concupiscentia. Si tu dicas quod concupiscentia manet cum gratia in quantum est remissa, et sic est pœna; in quantum autem est intensa, non manet, et sic est culpa : contra : Magis et minus non diversificant speciem : ergo si concupiscentia remissa non est culpa, sed pœna, pari ratione videtur quod nec concupiscentia intensa.

4. Item concupiscentia, postquam remissa est, intendi potest, et in pristinum dominium revocari, sicut experimento patet : si igitur originale peccatum esset iterabile, tunc et baptisma, quod est contra institutionem Ecclesiæ. Est igitur quæstio quid sit originale peccatum per essentiam. Et cum a Magistro dicatur, et ab Augustino, esse concupiscentia, sicut patet in littera, ab Anselmo autem, in libro *de Conceptu Virginali,* dicatur esse debitæ justitiæ carentia, quæstio est quomodo ista duo verba possint esse simul et semel vera, et in quo horum verborum magis explicatur quid sit originalis culpa.

### CONCLUSIO.

*Peccatum originale est concupiscentia, secundum quod in se claudit debitæ justitiæ carentiam; quæ concupiscentia se habet per modum habitus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod sicut actuale peccatum non dicit omnimodam privationem, eo quod non tantum dicit aversionem, imo etiam conversionem quamdam; non etiam dicit omnimodam boni privatio-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CV, memb. 2; S. Thom., I-II, q. LXXXII, art. 3; et II *Sent.*, dist XXX, q. I, art. 3; et *Quolib.* IV, art. 2; Scotus, II *Sent.*, dist. XXX, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXX, p. II, q. I, art. 5; et *Quolib.* VI, quæst. XIX et XX; Richard., II *Sent.*, dist. XXX, art. 4, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXX, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. IV; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXX, q. II. — [2] *Rom.*, VI, 12. — [3] *Ibid.*, VII, 7. — [4] *Rom.*, VII, 8.

nem, imo relinquit aptitudinem et aliquem actum, privando circumstantiam circa ipsum : sic etiam in originali suo modo intelligendum est. Unde sicut non dicitur peccatum actuale esse in aliquo, ex hoc solo quod careat justitia, quia tunc lapis diceretur peccatum habere; sed ex hoc quod aliquam inclinationem habet ad aliquid, in qua cum deberet esse justitia, non reperitur : sic etiam originale peccatum dicitur esse in aliquo non solum quia caret justitia originali, sed etiam quia curvitatem habet, et necessitatem concupiscendi : unde quemadmodum videmus in ægritudine corporali, utpote in paralysi, quod talis morbus inest ex quadam dissolutione virtutis, ita tamen quod non omnino privatur virtus motiva, sicut in mortuo, sed aliquo modo manet, non potens membrum regere, et ita sequitur, partim ex positione, partim ex defectu, minus tremulatio; sic intelligendum est tam in actuali, quam in originali peccato. Quemadmodum si quis quæreret quid esset peccatum carnis, dupliciter posset ei notificari, videlicet ratione inclinationis deordinatæ, ut dicatur esse immoderatus appetitus rei tractabilis secundum carnem; et ratione privationis boni, ut dicatur esse privatio castitatis et continentiæ : et utroque modo respondetur sic convenienter : sic cum quæritur quid sit originale peccatum, recte respondetur quod sit concupiscentia immoderata : recte etiam respondetur, quod sit debitæ justitiæ carentia : et in una istarum responsionum clauditur alia, licet una notificet ipsum originale ratione ejus quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero ratione privationis. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, et Magister dicit in littera, quod originale peccatum est concupiscentia, et hæc non quæcumque, sed concupiscentia prout claudit in se debitæ justitiæ carentiam : hæc autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum prædominantia : et talis semper est juncta carentiæ debitæ justitiæ : et secundum quod nobis inest ab origine, dicitur peccatum originale. Et hoc est quod dicit Glossa super illud[1] : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*. Glossa : « Iniquitatem dicit fomitem qui ante baptismum non tantum pœna est, sed culpa; post baptismum vero pœna tantum est, et non culpa. Cum enim deletur originale, non deletur ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum. » Concedendæ sunt igitur rationes, quæ hoc ostendunt. Ad rationes autem ad oppositum satis planum est respondere per ea quæ dicta sunt.

*Carnis peccatum quid* (margin)

*Originale peccatum quid sit.* (margin)

*Fomes quid sit ante, et post baptismum.* (margin)

1. Ad illud enim quod primo objicitur, quod peccatum operatur concupiscentiam, dicendum quod illud intelligitur de concupiscentia quantum ad actum, quem dicitur operari mandatum, quia occasionaliter excitat in nobis ipsam concupiscentiam quæ se habet per modum habitus.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod concupiscentia est nobis inflicta per peccatum, dicendum quod intelligitur de concupiscentia prout est remissa, et sic sortitur rationem pœnæ : et hoc modo non est originalis culpa, sed ipsius sequela. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicitur, quod manet simul cum gratia : non enim manet, prout dictum est in opponendo, prout intensa est, quia sic dicit animæ perversionem, ac per hoc originalis justitiæ privationem; prout autem est remissa per gratiæ præsentiam, hoc non dicit. Et si objicias quod magis et minus non variant speciem, dicendum quod etsi istud locum in habeat, naturalibus, non tamen habet veritatem in moralibus, quoniam virtutes et vitia in moribus attenduntur penes medietatem et ejus extrema, quæ sunt superfluum et diminutum : et hoc non solum verum est apud moralem philosophum, sed etiam apud theologum, qui dicit quod amor creaturæ circa Deum, vel sub Deo, non est peccatum mortale; si vero supra Deum intendatur, mortale peccatum efficitur.

*Amor creaturæ quomodo sit et non sit peccatum.* (margin)

[1] *Ps.* XXXI, 1.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod concupiscentia remissa iterum potest intendi, dicendum quod etsi intendi possit, et intendatur, hoc est per peccatum actuale; concupiscentia vero intensa prima non dicebatur esse peccatum originale, nisi prout sic contrahebatur a prima origine : et, quia hoc non potest esse nisi semel; quantumcumque et quotiescumque concupiscentia intendatur, originale peccatum non iteratur.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum originale sit ignorantia* [1].

Fundam. 2. Utrum peccatum originale sit ignorantia; et quod sic [1], videtur : nam, super illud *Psalmi* [2] *: Delicta juventutis, et ignorantiæ meæ,* etc., Glossa : « Ignorantiæ meæ, id est originale peccatum quod est in parvulis. » Et paulo ante, delicta ignorantiæ dicit ea quæ sunt in parvulis, qui peccato originali tenentur.

Originale peccatum quid. 2. Item Hugo in libro *de Sacramentis,* in septima parte : « Originale peccatum est vitium quod nascendo contraximus per ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne. » Ergo videtur quod originale peccatum sit ignorantia. Quod si tu dicas hoc esse dictum per causam, obviat illud quod consequenter dicit Hugo in eadem parte : « Ista quatuor mala in homine apparent, superbia, ignorantia, mortalitas, et concupiscentia. Superbia tantum mentis culpa est, mortalitas carnis pœna tantum, ignorantia vero pœna et culpa. » Sed non est nisi culpa originalis : ergo, etc.

3. Item originale peccatum maxime habet deleri per fidei sacramentum : ergo directius opponitur ipsi fidei, quæ est in cognitiva, quam virtuti alicui existenti in affectiva : si ergo ignorantia dicit privationem virtutis dirigentis cognitivam, videtur quod peccatum originale sit proprie ignorantia.

4. Item pœna respondet culpæ : sed originali peccato proprie debetur pœna carentiæ visionis Dei : ergo si hoc dicit privationem ex parte cognitivæ, videtur quod et ipsum originale : quod si hoc verum est, redit idem quod prius.

5. Item, sicut peccatum est in concupiscendo ea, quæ non sunt appetenda, sic peccatum est in discredendo ea, quæ sunt credenda : ergo sicut habere necessitatem ad concupiscendum est culpa, sit habere necessitatem ad discredendum est culpa : sed parvulus utramque necessitatem habet, et non habet nisi originale : ergo sicut ponitur originale peccatum in parvulo esse concupiscibilitas sive concupiscentia, sic etiam debet dici esse ignorantia.

Sed contra : Beda dicit quod quatuor sunt nobis propter peccatum inflicta, scilicet ignorantia, et infirmitas, etc. : ergo cum peccatum originale non dicatur infirmitas, pari ratione nec ignorantia, quæ est pœna pro ipso inflicta. Ad opp.

Item Augustinus [3] *ad Valentinianum :* « Ignorantia in his quæ sciri non potuerunt, pœnæ peccati est. » Si ergo ignorantia in parvulis est invincibilis, videtur quod sit pœna, et non culpa; maxime cum videamus parvulos propter ignorantiam excusari ab omni culpa.

Item originale peccatum deletur in baptismo : sed æque bene est ignorans parvulus baptizatus, sicut non baptizatus : ergo ignorantia non potest esse originale peccatum.

Item si aliquis ex aliquo actu suo cadit in furiam, illa furia non dicitur in eo esse culpa, sed pœna : ergo pari ratione si aliquis ex peccato primi parentis in ignorantiam cecidit, non debet dici culpa originalis, sed ejus pœna. Et potest hic esse locus a majori, quia magis debet imputari ignorantia

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part., II quæst. CV, memb. 2, art. 3; S. Thom., I-II, q. LXXXI, art. 1, 2 et 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXX, q. 1, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XXX, art. 4, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXX, q. 1, art. 2; Greg. Arim., II *Sent.*, dist. XXX, q. 1, art. 1; Joan. Bacch., II *Sent.*, dist. XXXI, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. IV. — [2] *Ps.* XXIV, 7. — [3] Hæc sententia reperitur in libro *de Sententiis, vel de vera innoc.*, c. CVIII.

in culpam, in quam incidit ex actu suo, quam ex actu alieno.

Item cum peccatum originale sit concupiscentia, ut probatum est supra, et Augustinus dicit, si esset ignorantia, cum concupiscentia et ignorantia sint diversorum generum, tunc in quolibet esset pluralitas originalium peccatorum : quod ostendetur inferius falsum esse.

## CONCLUSIO.

*Peccatum originale est ignorantia, prout concupiscentiæ juncta est : sic enim ignorantia culpa est, cum habeat oppositionem cum virtute.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut supra dictum est de ignorantia in adultis, ipsam videlicet peccatum non esse, nisi prout habet voluntatem concomitantem, sic e contra cognitio non est virtus, nisi ei sit juncta affectio. Sic per hunc modum intelligendum est esse in proposito, quod ignorantia, si pure dicat nescientiam, sic tantum est pœna; si vero dicat nescientiam ut est conjuncta concupiscentiæ, sic est culpa, pro eo quod talis ignorantia oppositionem habet cum virtute et gratia. Gratia enim adveniens in animam non solummodo rectificat affectionem per charitatem, sed etiam cognitivam per fidem. Non enim potest dirigi voluntas, nisi pariter dirigatur et ratio : et libertas arbitrii, simul in ratione et voluntate consistit : hoc igitur modo concedi potest peccatum originale esse ignorantiam : et sic intelligit magister Hugo, et Glossa : et procedunt rationes quæ ad primam partem inducuntur.

Resp. ad 4 pro fund. Ad illud tamen quod objicitur de carentia visionis Dei, dicendum quod illa ratio dupliciter deficit : primum quidem, quia carentia visionis Dei non tantum debetur peccatis quæ respiciunt cognitivam, imo et iis (*a*) quæ respiciunt affectivam, cum visio sit tota merces, quæ redditur omnibus virtutibus, et operibus meritoriis ; secundo vero, quia cum dicimus parvulos puniri carentia visionis, in hoc intelligitur per consequens, quod priventur et dote fruitionis, et dote tentionis.

Rationes autem quæ ad oppositum inducuntur, procedunt de ipsa ignorantia, secundum quod dicit puram nescientiam, et sic est pœna, non culpa : secundum enim quod habet junctam concupiscentiam, culpa est. Nec tamen ex hoc sequitur, quod in nobis sint plura peccata originalia, sicut concludit ratio ultima; pro eo quod ubi ponitur unum propter alterum, ibi unum tantum. Cum ergo dicimus ignorantiam ratione concupiscentiæ esse peccatum originale, non propter hoc ponimus in nobis plura originalia differentia per essentiam ; sed hoc ponimus, quod cum originale sit unum, deordinat et vitiat totam animam, non solum secundum affectivam, sed etiam secundum cognitivam, ita tamen, quod principalius affectivam : unde magis notificatur originale per concupiscentiam et debitæ justitiæ carentiam, quam per ignorantiam ; quia tam concupiscentia, quam debitæ justitiæ carentia, notificant ipsum originale secundum quod est culpa, et ideo prædicantur de ipso prædicatione per essentiam ; ignorantia autem notificat magis secundum quod est vitium cognitivam deordinans. Unde magis prædicatur de peccato originali, secundum quod ipsa ignorantia peccatum, ex prædicatione per causam, quam per essentiam ; et hoc insinuat ipsum verbum Hugonis, cum dicit ipsum originale esse vitium quod contraximus per ignorantiam. Hoc etiam declarat ipse Anselmus in libro *de Conceptu Virginali,* ubi dicit quod omne peccatum est injustitia, et omnis justitia et injustitia in voluntate consistit. Et sic patet quid sit originale peccatum per essentiam ; quoniam est concupiscentia, et debitæ justitiæ carentia : patet etiam quomodo originale peccatum ab Hugone dicitur esse ignorantia ; et per consequens ea quæ ad utramque partem sunt adducta.

(*a*) *Cæt. edit. non habent* et iis.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur circa tertium articulum de veritate humanæ naturæ; et cum duo concurrant ad hoc quod aliquid dicatur de veritate humanæ naturæ, materia videlicet et forma, ad quartum librum spectat dicere de veritate humanæ naturæ ex parte formæ, ubi agitur de resurrectione; ad hunc vero locum spectat inquirere de veritate humanæ naturæ ex parte materiæ, ubi inquirit Magister utrum aliquid extrinsecum in veritatem humanæ naturæ possit transire. Circa hoc igitur duo quærenda sunt: primo quæritur utrum aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ per actum generativæ; secundo quæritur utrum aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ per opus nutritivæ.

### QUÆSTIO I.

*An aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ per actum generativæ* [1].

Ad opp. Utrum aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ per actum generativæ; et quod non, videtur primo auctoritate doctorum authenticorum, videlicet Magistri Sententiarum, et Hugonis. Ait enim Magister in littera sic: « Omne quod est in humanis corporibus, naturaliter descendit a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte. » Similiter magister Hugo de S. Victore, in fine sextæ partis [2]: « De substantia costæ in se divina virtute absque extrinseco additamento multiplicata, corpus mulieris factum est, quemadmodum postea naturam humanam a primis parentibus in subsequentem generationem seminatam a modico jam in tantum multiplicatam cernimus, ut multa hominum millia ex eo jam excrevisse videamus. »

2. Item hoc ipsum ostenditur secundo auctoritate Sanctorum. Dicit enim Anselmus, in libro *de Conceptu Virginali*, capite II, loquens de primis parentibus: « Quia tota natura humana in illis erat, et nihil extra ipsos erat, tota infirmata est et corrupta. » Et quod majus est, Augustinus, *super Genesim ad litteram*, dicit [3] « quod nos sumus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam; caro autem Christi fuit solum secundum corpulentam substantiam: » Quod si hæc vera sunt, quod tota caro et omnium posterorum caro fuit in Adam; ergo nihil extrinsecum per virtutem generativam transiit in ipsum.

3. Item hoc videtur auctoritate Evangeliorum [4]: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur:* ergo non videtur quod ex aliquo quod ab homine comeditur, prolis corpus constituatur. Et Marcus (a) [5]: *Omne extrinsecum introiens in hominem non potest eum coinquinare, quia non intrat in cor; sed in ventrem, et in secessum exit purgans omnes escas.* Ibi Glossa: « Tenuissimus humor, et liquens esca cum in venis et artubus decocta fuit et digesta, per occultos meatus, quos Græci poros vocant, ad inferiora dilabitur, et in secessum vadit. »

4. Item hoc ipsum videtur ratione. Primo per veritatem generationis: Generare enim est de sua substantia aliquid producere: si ergo omnes vere et recte dicuntur ab Adam geniti, et filii Adæ omnes sumus, sumus de aliquo ex ejus substantia propagati: sed qua ratione manus mea vel pes, vel aliquod membrum constitui habet ex eo quod fuit in Adam, eadem ratione et singula membra: videtur igitur quod totum corpus cujuslibet hominis ex eodem semine fuit constitutum; et si hoc est, nihil extrinsecum transit in

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CXIX, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXX, q. II, art. 5; et *Quodlib.* VIII, art. 1; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXX, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXX, art. 5, q. 1; Durand., II *Sent.*, dist. XXX, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. V. — [2] Hug., *de Sacram.*, lib. I, c. ult. — [3] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. X, c. XX et XXI. — [4] *Matth.*, XV, 17. — [5] *Marc.*, VII, 15.

(a) *Cœt. edit.* Matthæus.

virtutem humanæ naturæ per actum virtutis generativæ.

5. Item hoc ipsum videtur per legem cognationis : quoniam stipes non potest contrahere cum aliquo ex ipso procedente, nec aliqui approximantes stipiti possunt ad invicem contrahere : hoc autem non est ob aliud, nisi propter unitatem carnis et sanguinis : ergo videtur quod non de superfluitate nutrimenti, sed de substantia patris proles generetur, et non solum de substantia patris proximi, imo etiam patris remoti, alioquin vana erit lex cognationis : quod non solum est contra veritatem sacræ Scripturæ, imo etiam contra dictamen naturæ.

6. Item hoc ipsum videtur per conditionem resurrectionis : necesse est enim unicuique animæ proprium corpus reddi; esto igitur quod aliquis nutritus de carnibus humanis generet prolem, si solum semen de alimento sumptum est, cum hujus alimentum esset de veritate corporis alterius hominis, rediret ad primum corpus : ergo iste non resurgeret, qui generatus est ex illo semine, cum anima privaretur proprio corpore : si igitur hoc est impossibile, restat et illud impossibile esse, videlicet quod aliquid extrinsecum transeat in semen : augetur igitur quod a primo parente decisum fuit in seipso sine alterius appositione.

Fundam. Sed contra : Philosophus in libro *de Animalibus* dicit [1], quod semen est superfluitas ultimi cibi : si ergo medicis in his quæ dicunt circa suam scientiam credendum est, cum determinare de generatione hominis pertineat ad philosophum naturalem, credendum est quod semen sit ex superfluo nutrimenti, sic quod aliquid extrinsecum in veritatem humanæ naturæ possit transire.

Item super illud [2] : *Beatus venter,* etc., Glossa interlinearis : « Ex eodem fonte et lac nutriendis, et semen procreandis pueris emanat. » De semine ergo Virginis potuit concipi, qui ejus lacte potuit enutriri.

Item Augustinus, in libro *de Vera Religione* [3] : « Alimenta corpori non apta per congruos meatus ejiciuntur, quorum aliud feculentissimum redditur terræ ad alias formas assumendas, aliud per totum corpus exhalat, aliud totius animalis latentes numeros accipit, et inchoatur in prolem. » Numeros autem vocat seminales rationes. Per istam auctoritatem expresse colligitur, quod semen sit ex alimento. Si forte tu dicas, quod Augustinus intelligit quantum ad partem seminis secundum materiam ; obviat ipsa auctoritas quæ dicit [4], quod alimentum accipit numeros, id est seminales rationes : illa enim pars dicitur esse pars secundum speciem, super quam fundatur virtus activa et conversiva. In eadem autoritate subjungit, quod ex illo alimento sic traducto omnia membra formantur. Et planum est secundum medicos, quod membra radicalia ex partibus secundum speciem habent formari, sive ex humore radicali.

Item hoc ipsum videtur ratione : Omne augmentum quod fit per naturam, vel fit per rarefactionem, vel fit per additionem : si ergo ex illo semine quod ab Adam decisum fuit, omnes homines naturaliter producti sunt, necesse est illud esse auctum vel per rarefactionem, vel per additionem : sed per rarefactionem non posset, quia nec tot atomi fuerunt in illo semine, quot homines sunt ex eo producti : si ergo actum est, hoc est per additionem : aliquid igitur extrinsecum intrat in corporis humani constitutionem. Quod si tu dicas tertium modum augendi esse per multiplicationem naturæ possibilem, objicitur contra hoc per Hugonem de S. Victore, qui dicit [5] quod facere aliquid in majus secundum substantiam et quantitatem sine appositione, hoc est soli Deo possibile.

Item impossibile est aliquem per virtutem nutritivam nutriri, nisi apponatur aliquid extrinsecum per quod quis nutriatur : ergo pari ratione impossibile est virtutem aug-

[1] Arist., *de Animalib.*, lib. II, c. XVIII. — [2] *Luc.*, XI, 27. — [3] Aug., *de Ver. Relig.*, c. XL. — [4] *De Spir.*, c. II et IV. — [5] Hug., *de Sacram.*, lib. I, part. IX, c. ult.

mentativam augmentare substantiam, nisi addatur aliquid extrinsecum, per quod augmentetur: aut si potest in seipsa augeri, quare non potest per seipsam?

Item de nobilitate agentis est, quod possit aliam naturam ad seipsum trahere, et in se convertere, sicut ignis convertit in se aerem: si ergo potentia generativa in homine completa est et perfecta, et ratio seminalis in ipso est maxime activa, videtur quod possit agere in extrinsecam materiam, et in se convertere, et rationem seminalem communicare ei: et si hoc, per opus virtutis generativæ in veritatem humanæ naturæ potest aliquid extrinsecum transire.

## CONCLUSIO.

*Per actum generativæ virtutis aliquid in veritatem transit naturæ humanæ, quod est humidum radicale decisum a parte, quod est fundamentum fabricæ prolis.*

Opin. 1. Resp. ad Arg. Intelligendum est hic, quod sicut expresse patet in littera, opinio Magistri sententiarum fuit, quod nihil extrinsecum in veritatem humanæ naturæ per generationem transeat. Hæc autem positio multum apparet esse probabilis, si quis attendat verba Sanctorum, et simul cum hoc conditionem resurrectionis, et legem cognationis. Hanc igitur positionem quidam sustinuerunt dicentes, quod talis multiplicatio sine extrinseci appositione in humana natura fit per virtutem supernaturalem; alii, quod hoc fit per virtutem supercœlestem; tertii, quod hoc fit per virtutem elementarem. Primi dixerunt quod, sicut Deus sibi reservat animarum creationem propter earum immortalitatem, sic etiam substantiam corporum humanorum multiplicat et augmentat sine additione extrinseca, sicut multiplicavit panes evangelicos, et sicut multiplicavit costam, de qua formata est Eva: et hoc, quia corpora humana sunt ad immortalitatem ordinata: non tamen dicitur facere miracula sic multiplicando, quia hoc facit quasi faceret per naturam. Natura enim, alendo et nutriendo, quasi fovet extrinsecus; sed Deus est, qui nutrimentum præstat intrinsecus. Huic autem modo dicendi obviat et sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus obviat, quia sic videmus hominem ex homine produci, sicut asinum ex asino, et sicut plantam ex planta: si igitur alia corpora naturalia fiunt ex materia addita, et sensus noster non fallitur, judicandum est similiter esse circa corpora humana. Ratio etiam obviat, quia non est generatio naturalis nisi ea, in qua natura est vere agens, vere producens sibi simile: si igitur multiplicatio hominis ex homine esset per virtutem supra naturam, et non per virtutem ipsius naturæ, generatio hominis ex homine non esset naturalis: et si hoc, non esset generatio vera. Repugnat etiam auctoritas: dicit enim Augustinus[1], *super Genesim ad litteram*, quod nos fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam, et secundum rationem seminalem; Christus, tantum secundum corpulentam substantiam: sed si corpora nostra educerentur ex semine Adæ per virtutem supra naturam, jam in ipso deberent dici, sicut et Christus, esse solummodo secundum corpulentam substantiam, non secundum rationem seminalem, cum seminalis ratio dicat vim activam.

(Margin: Primus modus dicendi. — Improbatur.)

Alii vero sustinent prædictam positionem dicentes, quod talis multiplicatio est per virtutem supercœlestem: corpus enim quintæ essentiæ, sive luminosum, natum est ex se mittere lumen, et ipsum multiplicare, non educendo naturam luminis ex illo corpore quod illuminat, sed simul multiplicando materiam et formam: sic et in proposito dici voluerunt, quod quia in natura humana multum est de natura quintæ essentiæ, potest ipsa in seipsa multiplicari. Huic etiam modo dicendi obviat sensus, et ratio, et auctoritas: sensus, quia nullum corpus cœleste multiplicat lumen suum in se; sed si multiplicat, multiplicat extra se, et in materia

(Margin: Secundus modus. — Improbatur.)

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. X, c. XX et XXI.

extrinseca. Et iterum non videmus, quod sol in multiplicando generet solem, vel producat solem : igitur si secundum naturam cœlestem attenditur ista multiplicatio in humano semine, nec multiplicabitur in seipso nisi aliquo extrinseco superaddito, nec ex tali multiplicatione homo producitur ab homine, sicut nec sol producitur a sole. Ratio etiam obviat, quoniam multiplicatio per virtutem creatam est ab aliquo simili activo : si ergo formæ tantum est agere, et forma non assimilatur materiæ, sed alteri formæ, impossibile est igitur aliquid multiplicari per virtutem creatam, quantum ad principium materiale, nec materiam elementarem, nec cœlestem. Auctoritas etiam repugnat, quoniam lumen egrediens a corpore luminoso corpus non est, nec habet in se materiam : et hoc supra [1] planius ostensum fuit, ubi et auctoritates ad hoc inductæ sunt. Difficile est etiam explicare secundum istam positionem, qualiter natura quintæ essentiæ intret constitutionem humanæ naturæ. Et nisi hoc sane intelligatur, sicut explanatum fuit supra [2], non potest de facili sustineri.

Tertius modus.

Tertii vero sustinent quod talis multiplicatio fit per virtutem inferioris naturæ, concurrente simul potentia susceptiva ex parte materiæ, et activa ex parte formæ. Materia enim, quantum est de se, non habet extensionem; sed quod extendatur tantum, vel plus, hoc est ratione formæ sibi adjunctæ. Unde quantumcumque parum ponatur de materia in aliquo corpore, capax esset valde magnæ extensionis, si esset aliquod agens, quod posset formam tantæ extensionis imprimere. Ex parte vero formæ, est ibi potentia multiplicandi sibi simile : et hinc est quod, cum semen adjuvatur et confovetur per alimentum extrinsecum, vis illa seminalis in sua materia potest se ipsa multiplicare, et crescere nullo repugnante : et ideo non oportet aliquid extrinsecum in veritatem humanæ naturæ transire. Et hoc videtur Augustinus sentire, cum dicit in libro *de vera Religione* [3], quod ex uno semine segetes segetum, et sylvæ sylvarum, greges gregum, populi populorum educi possunt : ita quod nihil reperitur postea in omnibus illis, quod prius non fuerit invisibiliter in semine illo primo. Huic autem positioni, etsi rationabilior cæteris videatur, nihilominus tamen, sicut et prædictis, repugnat sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus quidem primo repugnat : nam si in his, quæ generantur, crementum fieret per multiplicationem absque additamento, tunc mundus iste esset multo major, quam fuerit principio, et visibiliter cresceret quotidie : non enim posset dici, quod per resolutionem decem grana frumenti reducantur ad unum. Ratio etiam repugnat, quia materia non est subjectum transmutationis, nisi sub aliquo esse : unde, etsi materia corporalium per intellectum abstrahi possit a forma corporum, nunquam tamen per virtutem alicujus creaturæ potest expoliari omni extensione et forma corporea. Propter quod in pluribus locis dicit Augustinus, quod impossibile est ex corpore fieri spiritum, et *super Genesim ad litteram*, et in libro *de Immortalitate animæ*. Si igitur hæc materia sub tali esse statum habet et determinationem in sua extensione, ultra quam natura non potest procedere, pro eo quod, sicut dicit Philosophus, secundo *de Anima* [4]; omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti; et alibi, quod ex uno pugillo terræ potest generari ignis in millecupla proportione : ex uno tamen pugillo non possunt generari nisi decem aquæ : si hoc, inquam, ita est, impossibile est ponere quod aliqua res corporalis in seipsa augeatur absque sua rarefactione, et alterius appositione : hoc dico de operatione naturæ. Et attendendum est hic, quod longe aliter loquendum est de materia secundum essentiam, et secundum esse, sive secundum substantiam : nec est dicendum quod tantum sit de materia in uno parvo la-

Improbatur.

[1] Dist. XIII. — [2] Dist. XVII. — [3] Aug., *de ver. Relig.*, c. XLII, n. 79, quoad sensum. — [4] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 36 et 41.

pide, sicut in uno monte, loquendo secundum esse, sive substantiam : quamvis in materia secundum essentiam non sit considerare tantum et quantum, et sic ratio non concordat huic positioni. Auctoritas etiam obviat: dicit enim Hugo [1] in sexta parte, ubi distinguit sex opera, quorum primum est de nihilo aliquid facere; secundum est de aliquo aliquid facere secundum substantiam et quantitatem in majus; tertium opus est de aliquibus aliquid facere secundum substantiam et quantitatem in minus; quartum opus est de aliquo aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in minus; quintum opus est de aliquibus aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in minus; sextum opus est de aliquo nihil facere. De his sex generibus operum subjungit, quod primum opus, et secundum, et tertium, et ultimum sunt soli Deo possibilia. Cum igitur talis multiplicatio, ut ibidem dicit, pertineat ad secundum genus operis, non ergo fiet virtute naturæ inferioris. Quod si ista auctoritas non sufficit, ostenditur hoc auctoritate Augustini, *super Genesim ad litteram*, circa finem libri quinti (*a*), ubi sic ait [2] : « Illa quæ producuntur ex semine, in semine omnia fuerunt primitus, non mole corporeæ magnitudinis, sed in potentia (*b*) causaliter : nam illa magnitudo copia terræ humorisque congesta est : sed illa in exiguo grano mirabilior præstantiorque vis est, qua valuit adjacens humor, commixtus terræ, tanquam materies verti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum viriditatem ac figuram, et in fructuum formas et opulentiam. » Non igitur semen in seipso augetur sine alterius appositione. Adhuc expressius, *super Genesim ad litteram* in fine decimi [3] : « Quid absurdius, quam putare massam cujuspiam metalli ex aliqua parte crescere posse dum tenditur (*c*), nisi decrescat ex altera; vel augeri latitudine, nisi crassitudine minuatur; aut ullum corpus esse, manente suæ naturæ quantitate, quod undique crescat, nisi rarescat? » Hæc ibi contra Tertullianum : ergo si quantitas seminis decisi manet, et non rarefit, et undique crescit; hoc non potest esse sine appositione materiæ, nisi hoc fiat mirabiliter. Quocumque igitur prædictorum modorum sustineatur opinio Magistri, sive etiam omnes modi conflentur in unum, sive per se quilibet adaptetur, plurima occurrunt difficilia, propter quæ multi recusant opinionem Magistri sustinere in ista parte.

Secunda opinio circa istam positionem est aliquorum sequentium verba naturalium et medicorum, dicentium quod mediante virtute generativa non solum aliquid transit in veritatem humanæ naturæ, imo tota veritas prolis generatæ est ex extrinseco addito, quia est ex superfluo nutrimenti : hoc autem dicunt esse, quia modus operandi ordinatus est, et delectabilis, et expeditus. Ordinatus, quia ibi incipit operatio generativæ, ubi cessat operatio nutritivæ. Natura enim per prius intendit sibi, quam alii : et ideo materia generationis est superfluitas ultimi cibi : quæ quidem, etsi sit superflua operi nutritivæ, est tamen necessaria operi generativæ. Modus etiam iste est delectabilis, quoniam natura delectatur in emissione superflui, et tristatur, et dolet in emissione necessarii et sibi conjuncti : si ergo natura maxime delectatur in opere generativæ, materia generationis est ex superfluo nutrimenti. Modus etiam iste est expeditus, quia cum tertius cibus sit in potentia proxima, ut convertatur in singula membra; si natura debet ex aliquo humore fabricare corpus, fabricat ex illo : sed cum non fabricet ex necessario, restat quod fabricet ex superfluo. Quoniam igitur natura operatur quantum potest brevius, et delectabilius, et ordinatius; ideo dicunt talem modum procreandi, videlicet ex superfluo nutrimenti, maxime esse con- Opinio 2.

[1] Hug., *de Sacram.*, part. VI, cap. ultimum. — [2] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XXIII, n. 44. — [3] *Ibid.*, lib. X, c. XXVI, n. 45.

(*a*) *Cæt. edit. deest* quinti. — (*b*) *Edit.. Bened. Oper. Aug.*, sed vi potentiaque. — (*c*) *Ibid.*, tunditur.

venientem naturæ. Convenit etiam, ut dicunt, hoc dispositioni divinæ, et ordinationi corporum ad resurrectionem. Cum enim semen non resurgat in generante, sed in genito, non videtur humor ille fuisse de generantis veritate, sed potius de humidi superfluitate. Licet autem hic modus dicendi multum videatur probabilis attendenti verba Philosophi, obviat tamen ei, sicut et aliis modis dicendi, et sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus quidem, quia videmus prolem aliquando assimilari proavo : et sicut assimilatur proavo, ita potest assimilari ei, qui præcessit usque ad generationem decimam : ergo et sic deinceps : ergo videtur quod aliquid sit in isto primo filio traductum a parente primo. Et iterum, cum videamus hominem ex coitu attenuari, et ex frequentatione talis actus mortem accelerari, videtur quod non solum in semine fiat superflui emissio, imo quod etiam alicujus humidi radicalis : et ita proles non tantum est de superfluitate alimenti, sed etiam de veritate generantis. Ratio etiam obviat, quia si solum esset proles de superfluitate cibi patris, nec esset vera generatio, cum generatio sit de substantia generantis; nec esset vera cognatio, imo magis attineret homo porco, de quo sumptum est nutrimentum, quam patri generanti. Auctoritas etiam repugnat, quoniam expresse dicit Augustinus *super Genesim ad litteram* [1], quod omnes fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam, et secundum seminalem rationem. Et quod majus est, Apostolus dicit quod omnes in Adam peccavimus [2], et quod Levi in lumbis erat Abrahæ, quando decimatus fuit [3].

Ex hac igitur positione, si pertractetur, sequi videtur quod, si omnino esset proles de superfluo nutrimenti, non esset generatio, nec cognatio vera. Ex præcedenti vero, si ponatur quod nihil de alimento transit in prolem, sequi videtur quod non sit generatio naturalis. Si igitur pro certo habendum est, quod generatio hominis ab homine, et vera est, et naturalis est, necesse habemus viam mediam inter utramque harum positionum tenere, ut dicamus quod aliquid de superfluo nutrimenti transit in semen ; nec tamen omnino est de superfluo nutrimenti, immo aliquid est ibi de humido radicali, et ex utroque habet semen propagari. Unde sicut videmus circa nutritivam, quod est humiditas radicalis et nutrimentalis, utpote illa quæ fluit; sic intelligendum est etiam circa vim generativam, quod in ipsa est aliqua humiditas radicalis, et etiam aliqua fluens et refluens, et in generatione prolis una currit cum alia. Transmisit igitur Adam, quando generavit primum filium, aliquid de illa radicali humiditate; et illud modicum per virtutem naturæ toti corpori filii fuit commixtum commixtione perfecta, quia nullam partem erat signare in corpore filii, in qua non esset aliquid de illo humido, quod a patre traduxit. Si igitur filius Adæ in generando prolem similiter aliquid desciudebat de suo humido radicali, necesse erat quod aliquid transmitteret de eo, quod sumpserat a patre, et sic deinceps : et pro tanto dicuntur omnes fuisse in Adam, non quia fuerit ibi totaliter materia omnium nostrorum corporum, sed quia ibi erat aliquanta materia et ratio seminalis, sive potentia convertendi ad se aliam naturam, ita ut sufficeret ad omnium procreationem, addito sibi illo, in quo posset se multiplicare. Et est exemplum, si aliquis haberet fermentum quod commisceret commixtione perfecta toti pastæ, nihil fieret de illa totali pasta fermentata, quod non diceretur fermentari de illa pasta : et similiter, si illa pasta commisceretur adhuc alii majori pastæ, et sic procedendo, quasi innumerabiles panes fermentati possent fieri ex modico fermento per appositionem rei fermentabilis : sic et in proposito ex modico semine, per appositionem humoris susceptibilis rationis seminalis, possent innumerabiles homines propagari. Et iste modus satis consonat rationi, nec repugnat verbis Philo-

Opinio 3.

Exemplum.

[1] August., *de Gen. ad litt.*, lib. X, c. XX, n. 35. — [2] *Rom.*, V, 12. — [3] *Hebr.*, VII, 10.

sophi, et sumptus est ex verbis Augustini, sicut patet aspiciendo auctoritatem prius positam, quæ sumpta est de libro *de vera Religione* [1], ubi dicit quod alimentum accipit latentes numeros totius animalis, et inchoatur in prolem. Et modum explicat in fine (*a*) *super Genesim ad litteram* [2], sicut patet in auctoritate prius posita, ubi ostenditur quod ex modico semine generatur arbor magna. Igitur huic modo dicendi, tanquam magis intelligibili et magis consono philosophiæ et sacræ Scripturæ, magis adhæreo. Credo enim beatum Augustinum hoc sensisse, sicut ex verbis ejus possum colligere. Et secundum hunc modum salvatur veritas cognationis et generationis, pro eo quod aliquid radicale a parente traducitur in prolem. Sustinetur nihilominus generatio et propagatio esse naturalis, quia hoc fit per alimenti additionem. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod aliquid de alimento transit in veritatem humanæ naturæ, mediante opere generativæ, quia non solum illud radicale, quod a patre deciditur, fit de veritate prolis, sed etiam illud cum alimento superfluo sibi juncto, ita quod illud, quod erat superfluum uni, sit necessarium alteri : utrumque enim erat fundamentum fabricæ totius corporis generati.

1. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium de auctoritate Hugonis et Magistri, dicendum quod verbis eorum in hac parte magistri communiter non assentiunt; nec ego ipsos bene intelligo : nec tamen affirmo illos falsum dixisse, sed magis intelligo aliam opinionem.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Anselmi et Augustini, jam patet responsio : dicunt enim, quod in Adam fuimus, non quia nulla alia materia conversa sit in corpus nostrum, nisi illa quæ fuit in Adam; sed si qua alia conversa est, hoc non est nisi per conjunctionem cum illo, quod ab Adam fuit decisum. Et si tu dicas quod ipse Anselmus dicit, quod totaliter humana natura erat in Adam, dicendum quod hoc non dicit quantum ad existentiam possibilem, vel potentialem, sed quantum ad existentiam actualem, quia nihil actu erat de veritate humanæ naturæ, nisi quod in Adam erat : aliquid tamen possibile erat ad hoc, quod fieret de veritate naturæ humanæ : sed hoc operatione et virtute carnis Adæ.

3. Ad illud quod objicitur de auctoritate Domini in Evangelio et de Glossa, dicendum quod hoc nequaquam intendit nec textus, nec Glossa, quod homo totum egerat, quod manducat; sed quia, cum homo manducat, fit separatio puri ab impuro per digestiones interius factas, et purum et naturæ conveniens interius retinetur, et impurum exterius expellitur : et pro tanto dicebat Dominus, quod nihil quod intrat in os hominem coinquinat, et sic verissimum est verbum Domini secundum quod valet ad propositum. Posset tamen dici, quod secessus ibi non tantum vocatur via inferior, per quam currunt egestiones, sed omnes meatus subtiles, per quos fit ciborum decolatio, et Glossa dicit quod Græci vocant illos *poros* : et ita non sequitur quod totum alimentum exterius exeat, et de illo nihil in veritatem prolis pertranseat.

4. Ad illud quod objicitur quod generatio est de substantia generantis, jam patet responsio. Dico enim, quod aliquid de radicali humiditate parentis transit in prolem, et ratione illius salvatur ibi veritas generationis : nec tamen oportet quod sit identitas secundum totum generantis ad genitum. Sicut enim generans non dat se totum, sed partem sui, sic et genitus non exivit a generante secundum totum, sed secundum aliquam partem : nec illud totum, quod a generante traxit, fuit radicale ipsi generanti; sed aliquid est additum radicali, ut possit augeri.

5. Ad illud quod objicitur de lege cognationis, jam patet responsio : ita bene enim

[1] Aug., *de ver. Relig.*, c. XL, n. 74. — [2] *Ibid.*, *de Gen. ad litt.*, lib. V, c. XXVI, n. 45.

(*a*) *Cæl. edit.* finem super.

salvatur lex cognationis, si traducitur filius a patre trahendo ab ipso humorem radicalem cum additione extrinseci, sicut si de extrinseco nihil adderetur, imo multo verius. Additio enim extrinseci facit ut linea consanguinitatis aliquando terminetur; et qui magis distant a stipite, minoris consanguinitatis vinculo conjungantur. Et si objiciatur, quod si traducitur aliquid de radicali, quod pari ratione posset totum traduci, et quod necesse sit illud esse multiplicatum in se, cum etiam tot atomi non fuerint in corpore Adæ, quot processerunt ex eo homines; dicendum quod semen et est quantum mole, et est quantum virtute; et quantitas virtutis se tenet ex parte formæ, et potest dici ratio seminalis; et hæc cum sit forma, multiplicabilis est; et ex hoc potest similem sibi inducere in materiam sibi appositam. Quantitas vero molis, quamvis parva sit, potest tamen adeo extendi, ut commisceatur valde magnæ quantitati per eam naturam, qua omne corpus in infinitum divisibile est : et sic magnæ quantitati potest commisceri, et totum trahere ad naturam suam, et ex illa totali quantitate potest aliud fieri, quod fieret de ipso semine per se, et quotcumque fiant ex illa totali quantitate, dicuntur facta per se. Nec tamen oportet ibi distinguere diversas partes, ex quibus diversa fiant in illo semine primordiali, sed solum in proximo, pro eo quod illud per additionem superflui nutrimenti adauctum est.

6. Ad illud quod objicitur de lege resurrectionis, respondent aliqui, quod homo non potest generari de carnibus alterius hominis, pro eo quod alimentum, et illud quod convertitur in semen, debet esse in potentia respectu ejus in quod convertitur; caro autem hominis secundum speciem est in actu : et ideo non potest in alium hominem transmutari. Sed illud non videtur sufficere, pro eo quod ex carne possunt generari vermes : posset et per consequens generari planta et fructus, et tunc esset in potentia respectu carnis humanæ : et ita, per multas transmutationes, videtur quod ex ea posset fieri semen. Alii vero dicunt quod, cum caro hominis sit possibilis ad omnem transmutationem, sicut et alia, quod de illa possit generari semen : et tunc resurget in ipso genito, pro eo quod ad ipsum habet essentialiorem comparationem, et Dominus supplebit illi aliunde addendo, sive multiplicando virtutem super naturam, sicut facit in parvulo. Sed qua ratione dicitur de una parte quod potest converti, eadem ratione et de qualibet, et sic potest homo totum corpus suum amittere. Ideo est tertius modus dicendi, quod caro hominis secundum speciem non potest fieri caro alterius hominis secundum speciem propter necessariam ordinationem, quam habet ad animam, quæ ipsam vivificavit. Utrum autem illa ordinatio fundetur in appetitu naturali, vel providentia Conditoris, difficile est discernere. Quocumque tamen modo sit (*a*), adhuc est plana responsio. Istud autem planius invenitur determinatum in quarto [1], ubi manifestatur quid in quo resurgat. Resurget autem semen in genito, non in generante, quamvis dictum sit hic quod semen sit de radicali (*b*) humiditate generantis. Aliter enim semen est radicale generanti, et aliter generato : quia generanti est radicale secundum partem sui, est etiam radicale respectu virtutis generativæ, non respectu virtutis nutritivæ : virtus autem generativa, et ejus humiditas, est ordinata ad aliud. Unde si humiditas generativæ decidatur ab aliquo, sive alius generetur, sive non, nunquam resurget in eo : et hinc est quod, quamvis in emissione seminis fiat decisio alicujus radicalis humiditatis, nulla tamen est ibi pœna, quoniam illa humiditas per naturam erat ad alterum ordinata. Unde et manet ibi modus operandi expeditus, et delectabilis, et ordinatus : et hoc totum est, quia illa humiditas in generante erat ad alterum. In genito vero, quia ex ea fabricatur totum corpus, est sicut totius corporis fun-

[1] Dist. XLII, art. 2.

(*a*) *Cæt. edit.* fit. — (*b*) *Edit. Ven.* radicabili.

damentum; et tunc quando anima unitur ei, incipit esse vere et proprie de veritate humanæ naturæ : tunc enim primo incipit habere necessitatem ad resurrectionem; prius autem solum erat possibile, vel potentiale. Unde si qua mulier faceret abortum ante animæ unionem, illud nullo modo resurgeret.

## QUÆSTIO II.

*An aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ opere nutritivæ*[1].

Fundam. Utrum aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ mediante opere nutritivæ; et quod non, videtur primo per Augustinum, qui, *de Civitate Dei*, dicit[2], quod parvuli resurgent in perfectione corporali, et in ætate virili, quam habituri erant, pro eo quod jam totum in ratione habebant, quamvis non haberent in mole : hæc est sententia verborum : ergo si tam magni suscitabuntur parvuli, sicut illi qui multum comederunt, videtur quod sumptio alimentorum veritatem humanæ naturæ non augeat, ac per hoc nihil de illis in humani corporis veritatem pertranseat.

Item ibidem dicit Augustinus quod si aliquis nutriatur de carnibus humanis, caro illa non resurget in eo qui nutritur, sed in eo in quo primo fuit caro : sed nihil est de veritate alicujus, nisi quod resurget in eo : si ergo caro, quæ est per alimentum generata, non resurget in quo est, videtur quod nihil extrinsecum transeat in veritatem alicujus, mediante opere nutritivæ.

Item solum illud dicitur esse verum, quod habet actum sibi per naturam convenientem : ergo illud solum est de veritate carnis humanæ, quod habet actum convenientem tali carni : sed caro habens actum sibi convenientem potest aliam carnem in se convertere, et dicitur caro secundum speciem : ergo illud solum transit in veritatem carnis humanæ, quod transit in veritatem secundum speciem : sed mediante opere nutritivæ nihil transit in carnem secundum speciem, sicut vult Philosophus[3]; alioquin esset augmentum in infinitum : ergo mediante illa virtute nihil transit in veritatem humanæ naturæ.

Item illud est solum de veritate alicujus, in quo rei substantia salvatur : sed sola humiditas radicalis est illa quæ manet, quam continuari oportet usque in finem : ergo illud solum transit in veritatem humanæ naturæ, quod transit in humiditatem radicalem : sed nihil potest transire in humiditatem radicalem mediante nutritiva, sicut dicunt medici, alioquin posset homo juvenescere et vitam perpetuare : ergo mediante hac virtute nec transit in veritatem humanæ naturæ.

Item quod per naturam generatur, potest per naturam corrumpi : ergo quod mediante opere generativæ proficit et crescit, potest et minui, et decrescere : si ergo mediante vi nutritiva aliquid in veritatem humanæ naturæ transiret, illud posset deperdi, et sic continue novum restaurari : contingeret igitur aliquando quod homo aliud corpus haberet, sicut videmus in aqua quæ exit de fonte.

Contra : 1. Augustinus, *de vera Religione*[4]: Ad opp. « In hujusmodi visibilis corporis structuram alimenta, quæ apta sunt, assumuntur, non apta vero per congruos meatus ejiciuntur. » Si ergo quod est de corporis hujus structura et integritate, est de humanæ naturæ veritate, videtur, etc.

2. Item omne quod resurget, est de veritate humanæ naturæ : sed illud in quod transit alimentum mediante opere nutritivæ, resurget, utpote capilli[5] : *Capillus de capite vestro non peribit* : ergo, etc.

3. Item veritas carnis non est aliud, quam

[1] *Cf.* S. Thom., p. I, q. CXIX, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXX, q. II, art. 3; Ægid Rom., II *Sent.*, dist. XXX, p. 2, q. II, art. II; Richardus, II *Sent.*, dist. XXX, art. V, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. XXX, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXX, q. ult. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XIV. — [3] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 11 et 34. — [4] Aug., *de ver. Relig.*, c. XL, n. 74. — [5] *Luc.*, XXI, 18.

vera caro : sed vera caro est, cui debetur operatio carnis : potissima autem carnis operatio est vivere per animam : sed in hanc carnem transit alimentum mediante vi nutritiva, quia tota caro hominis vivit : ergo, etc.

4. Item, ubicumque est nutritio, ibi est conversio, et assimilatio et unio : sed ubi est assimilatio et unio, ejusdem naturæ fit illud cui unitur, et illud quod unitur : ergo si hoc facit virtus nutritiva convertendo alimentum, videtur quod per ipsam aliquid de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

5. Item, sicut se habet generativa ad productionem prolis, sive generati, sic se habet nutritiva et augmentativa ad perfectionem et conservationem nutriti et augmentati : ergo, si aliquid transit in veritatem humanæ naturæ generati, mediante generativa; similiter et aliquid transibit in veritatem humanæ naturæ nutriti, mediante nutritiva et augmentativa. Est igitur quæstio, quid sit veritas humanæ naturæ, et quæ differentia sit inter veritatem humanæ naturæ, et carnem secundum speciem ; et rursus, quæ sit differentia inter carnem secundum speciem, et carnem secundum materiam ; et quare magis dicatur veritas humanæ naturæ, quam veritas naturæ asininæ. Hæc omnia valent ad intelligenda ea quæ dicuntur in quarto, in quæstione de resurrectione.

## CONCLUSIO.

*Per opus nutritivæ virtutis nihil transit in veritatem naturæ humanæ, prout ipsa de necessitate ordinatur ad incorruptionem ; sed bene aliquid transit, prout ordinatur ad resurrectionem de congruo.*

Verum quot modis sumatur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod præter generalem intentionem, qua verum dividitur contra falsum, secundum quam intentionem res vera dicitur, quæ habet materiam, et formam, et actum sibi convenientem, est et alia intentio veri dupliciter : una, qua verum dividitur contra permixtum ; altera vero, qua verum dividitur contra vanum. Et primo horum modorum dicitur verum, quod est purum et impermixtum ; altero modo dicitur verum, quod est permanens et fixum. Cum ergo loquuntur auctoritates de humana natura, loquuntur sub vocabulo veritatis, vocantes eam veram. Non est enim aliud dicere veritatem humanæ naturæ, quam humanam naturam veram. Sic autem vocant eam, loquentes de natura humana ex parte corporis, pro eo quod corpus humanum, præter hoc quod habet formam et operationem sibi convenientem, sicut et alia corpora naturalia, habet ordinationem ad immortalitatem, et ita quamdam impermixtionem in hoc, quod non potest tantum transmutari, quin tandem reddatur animæ quæ ipsum vivificavit ; habet nihilominus quamdam fixionem, sive incorruptionem, pro eo quod necesse est ipsum aliquando fieri immortale. Ratione igitur ordinationis ad incorruptionem, ex qua inest corpori humano non tantum debita operatio, sed etiam impermixtio, et quædam incorruptio, dicitur corpus humanum verum. Illud vero præcise et proprie est de veritate humanæ naturæ, quod est ordinatum ad incorruptionem et resurrectionem. Aliquid autem ordinatur ad resurrectionem dupliciter : vel de necessitate, vel de congruo. Illud autem ordinatur in nobis ad resurrectionem de necessitate, in quo consistit fundamentum et fabrica corporis nostri, et hoc est illud cui primo anima unitur : et tale tractum est a generantibus, et in tale nihil potest transire opere nutritivæ, secundum quod nutritiva operatur post animæ unionem. Illud vero ordinatur in nobis ad resurrectionem de congruo, in quo consistit fabricæ nostri corporis complementum : et hoc est, quod facit ad quantitatem corporis perfecti. Et sic aliquid de alimento potest converti in veritatem humanæ naturæ mediante vi nutritiva et augmentativa, quæ ordinantur ad complendam corporis fabricam quæ inchoata fuit mediante vi genera-

Veritas humanæ naturæ.

tiva, cui competit operari, quousque anima infundatur, et ex tunc sequitur operatio nutritivæ et augmentativæ ad conservandum et complendum corpus. Huic autem modo dicendi concordant tam naturales philosophi, quam medici. Naturalis enim Philosophus distinguit in homine duplicem carnem : carnem secundum speciem, et carnem secundum materiam. Et vocat carnem secundum speciem, illam quæ habet vim activam, et potentiam convertendi alimentum in carnis naturam; carnem vero secundum materiam vocat illam, quæ sic est caro, ut tamen non possit aliquid in carnem convertere propria virtute. Dicit etiam quod virtus nutritiva et augmentativa non convertit alimentum in carnem secundum speciem, sed secundum materiam, quia si aliter esset, tunc nunquam staret augmentum; cum augmento enim carnis cresceret et virtus augmentandi : hoc autem non sic est, et ita caro secundum speciem solum est a generantibus, sive mediante generativa, quamvis caro secundum materiam, scilicet quæ fluit et refluit, possit esse mediante nutritiva.

Exempl. Et est exemplum de vino generato in vite, quod habet potentiam convertendi aquam : sed illa aqua non habet potentiam convertendi aliam aquam, quia si hoc, tunc semper posset quis apponere aquam, et maneret vinum : hoc autem non sic est, quia tantum potest poni de aqua, quod vinum amittat (*a*) virtutem suam. Sic et in proposito intelligendum est, quod virtus corporis fabricativa potest dare primæ carni potentiam convertendi, et illa convertit, quousque tantum adveniat de carne secundum materiam, quanta erat ibi potentia convertendi, sicut videmus in vino, tum ex parte caloris, tum ex parte extensibilitatis ipsius carnis secundum speciem. Et hinc est, quod unus homo magis augmentatur, quam alter; et aliquando stat augmentum, quia caro superadveniens in fine quasi aquosum facit, sicut dicit Philosophus[1], quemadmodum aqua superinfusa vino. Secundum hanc distinctionem carnis, distingui potest in theologia veritas humanæ naturæ dupliciter, sicut dictum est. Similiter medicus distinguit hanc in duplicem humiditatem, videlicet radicalem, et nutrimentalem : et dicit quod humiditas radicalis est illa, in qua calor sustentificatur; nutrimentalis vero est illa, quæ præbet homini caloris fomentum. Dicunt igitur, quod humiditas radicalis est solum a generantibus, et mediante opere generativæ : nam nutritiva in hanc humiditatem non potest : si enim posset, tunc homo juvenesceret, et vitam etiam suam in perpetuum continuaret, si illud humidum renovari posset : quod cum constet falsum esse, dicunt quod alimentum, mediante nutritiva, non transit in illud humidum : et hinc est, quod illi qui laborant tertia specie hecticæ, in qua est illius humidi consumptio, liberari non possunt, ut dicunt. In humiditatem autem nutrimentalem, quæ calori pabulum præbet, possibile est alimentum converti mediante opere nutritivæ. Et est exemplum in lampade ardente, in qua est humiditas olei, et humiditas ellychnii : et humiditas ellychnii assimilatur humido radicali, quoniam, ex quo consumitur, restaurari non potest, et in illo ellychnio flamma sustentificatur : humiditas vero olei assimilatur humiditati nutrimentali, quæ pabulum præbet igni, et impedit ne cito ellychnium consumatur : et illa humiditas aliquando augetur, aliquando minuitur, aliquando consumitur, aliquando restauratur. Et juxta hanc duplicem humiditatem theologi distinguunt dupliciter humanæ naturæ veritatem, sicut prius dictum est.

Veritas humanæ naturæ duplex.

Hectica laborantes liberari non possunt.

Exempl.

Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam : patet etiam responsio ad objecta. Nam rationes, quæ ad primam partem inducuntur, videlicet quod nihil transit in veritatem naturæ humanæ mediante opere nutritivæ, procedunt secundum quod de veritate humanæ naturæ dicitur esse aliquid, quod est de necessitate ordinatum ad incorruptionem : et hoc modo bene concedendum

[1] Arist., *Hist. animal.*, c. XXVI. (*a*) *Al.* amittit.

est quod nihil transit in veritatem nutriti. Rationes vero ad oppositum procedunt de veritate humanæ naturæ, secundum quod illud dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quod est ordinatum ad resurrectionem de congruo : tale autem est non solum quod trahitur a generante, sed etiam tota illa caro, quæ reperitur in homine in ejus morte, maxime si non faciat ad corporis deformitatem. Nec hoc impedit, quod Dominus parvulos suscitabit in perfecta quantitate. Dicit enim Augustinus [1] quod supplebit virtus divina, ubi deficit natura : ubi vero natura sufficientem paravit materiam, Deus non agit supplendo, sed reformando. Nec valet illa ratio, quod si Deus supplet in resurrectione sine additamento, quod tunc similiter fiat sine additamento; quia illa erit operatio mirabilis et supra naturam ; hominis vero generatio et augmentatio, quæ nunc est, naturaliter fit : et ideo illa ratio quam Magister adducit in littera non cogit; imo, sicut apparet aspicienti, arguit a majori affirmando. Illa vero, quæ ultimo quærebantur, jam plana sunt per ea quæ dicta sunt : concedendum est igitur, sicut ex præcedentibus apparet, quod aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanæ naturæ ; sed mediante opere generativæ transit in veritatem, prout *veritas* proprie dicitur, secundum quod dicit necessariam ordinationem ad incorruptionem : mediante vero opere nutritivæ, transit aliquid in veritatem humanæ naturæ, prout *veritas* dicitur large, videlicet secundum quod dicit ordinationem ad resurrectionem de congruo : et sic quod est de veritate unius, potest resurgere in alio, secundum quod manifestatur in quarto. His visis, satis plana sunt ea quæ dicuntur in littera.

# DISTINCTIO XXXI

QUALITER PECCATUM ORIGINALE A PARENTE TRADUCATUR IN PROLEM.

Nunc superest investigare, qualiter peccatum a patribus traducatur in filios, scilicet an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem; quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro; ita etiam de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci, ab his existimabatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur, ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

Hoc autem fides catholica respuit, et tanquam veritati adversum damnat : quæ non animas, sed carnem solam, sicut superius [2] diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra [3] diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Unde Augustinus [4] : « Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel carnis, ubi est morbidus quidam affectus, vel languor, qui commovet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quæ lex peccati dicitur. Quæ dicitur manere in carne, non quia in carne sit, sed quia per corruptionem carnis in anima fit (*a*). »

Quod peccatum originale a patribus transeat in filios secundum carnem; neque tamen causa illa peccati, quæ est in carne, culpa est, sed vitium ac fœditas quædam. Prædictam opinionem damnat, et quod per carnem tra-

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XXIX. — [2] Dist. XVIII. — [3] Dist. XXX. — [4] August., *de Nup. et Concup.*. lib. I, c. XXX et seq.; id. *cont. Julian.*, lib. VI, c. XVIII, et alibi passim quoad sensum. (*a*) *Al.* sit.

ducatur peccatum dicit, et quo modo ostendit.

Causam corruptionem carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit.

Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque torus immaculatus; jam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque lubidinosa concupiscentia, quæ semper vitium est, et etiam culpa, nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa, quæ concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur : ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

Quod propter corruptionem carnis, quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo quæ in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem quod nascitur, concupiscentiæ vitium est. Unde Ambrosius[1], *de verbis Apostoli,* sic ait : « Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia, sed privatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam : cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne : hæc est lex carnis. » Idem[2] : « Non habitat peccatum in anima, sed in carne; quia peccati causa ex carne est, non ex anima; quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati : anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. » Augustinus quoque ex carne peccatum animam contrahere in sermone quodam *de verbis Apostoli* ostendit, dicens[3] : « Vitium concupiscentiæ est, quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima. »

De causa originalis peccati, quæ est in carne, utrum sit culpa, an pœna.

Hic quæri solet, utrum causa peccati originalis, quæ dicta est esse in carne, culpa sit, vel pœna, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est, nec originalis culpa est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem pœna est, quæ est illa? passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio? Hos enim defectus carni inesse constat.

Hic aperitur quid sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest.

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et præcipue pollutio quædam quam ex fervore coitus parentum, et concupiscentia libidinosa, contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati, quæ recte vitium, sive corruptio carnis appellari potest. Quæ fœditas major videtur esse in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur. Et quod vitium, vel corruptio, sit in carne ante conjunctionem animæ, effectu probatur, cum anima infunditur, quæ ex corruptione carnis maculatur : sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

Inductu similium ostendit non ab-

Ne autem miremur, et intellectu turbemur, audientes peccatum originale filios traducere a parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri, insinuat Augustinus in libro *de Baptismo Parvulorum*,

[1] Ambr., vel potius, ut putant critici, Euseb. Emiss., *Comment. Epist. ad Rom.*, cap. VIII. — [2] *Ibid.*, paulo inferius. — [3] Ex Ser. XII, al. XXX, potest sententialiter trahi.

inquiens [1] : « Quomodo præputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi : quomodo etiam palea, quæ opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico ; ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc vetustum trahunt, non ex hoc, quod in novitatem promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem, qua denuo nati sunt : sed potius secundum illam, qua carnaliter et ipsi primum sunt generati. »

surde dici filios trahere peccatum a parentibus etiam mundis.

Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit, quare dicatur originale peccatum : ideo scilicet quia ex vitiosa lege originis nostræ, in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus : quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quæ ab Adam descendit : sed ejus conceptus est celebratus non lege peccati, id est, concu iscentia carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine : et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Augustinus [2] ostendit in libro *de Fide ad Petrum*, dicens : « Quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus : ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido : nec fœcunditas humanæ naturæ facit homines cum peccato nasci, sed fœditas libidinis quam homines habent ex illius primi justissima condemnatione peccati. Ideo beatus David propter originale pecatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ, dicit [3] : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ex hoc itaque apparet, ex lege conceptionis traduci originale peccatum : quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

Epilogus dictorum, cur scilicet originale sic dicatur.

Sed ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu, ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro; nec tamen tunc infunditur anima secundum physicos, sed jam effigiatis corporibus : quod etiam Moyses in *Exodo* aperte significat, ubi ait de percussura mulieris prægnantis [4] : *Si quis*, inquit , *percusserit mulierem prægnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecunia ; si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima.* Formatum vero intelligitur, propria anima animatum ; et informe, quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit ; sed caro ibi contrahit id, ex quo peccatum fit in anima, cum infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur, formamque corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas. Unde dicitur [5] : *Quod natum est in ea.* Proprie autem nativitas dicitur in lucem editio.

Objectio quorumdam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

[1] Aug., *de Bap. parvul.*, al. *de peccator. merit. et remiss.*, lib. III, c. VIII, n. 16, quoad sensum.— [2] Aug., vel potius Fulgent., *de Fid. ad Petr.*, c. II, n. 16. — [3] *Ps.* L, 7. — [4] *Exod.*, XXI, 22. — [5] *Matth.*, I, 20.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc superest investigare, etc.

Supra ostendit Magister quid sit peccatum originale; in hac parte intendit manifestare qualiter a parente traducitur in prolem. Dividitur autem pars ista in tres partes, in quarum prima Magister falsitatem improbat; in secunda veritatem explicat, ibi : *Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia;* in tertia vero veritatem epilogat, ut addat, ibi : *Jam ostensum est, quid sit originale peccatum*, etc. Prima pars habet duas : in prima ponit falsam opinionem circa originalis traductionem; in secunda subjungit ejus improbationem, ibi : *Hoc autem fides catholica respuit :* ubi ostenditur, quod originale non habet traduci per traductionem animæ. Similiter secunda pars principalis duas habet, in quarum prima determinat veritatem, ostendens quod originale traducitur mediante carne; in secunda vero removet dubitationem, ibi : *Hic quæri solet, utrum causa peccati originalis*, etc. Similiter tertia pars principalis duas habet : in prima determinata epilogat, et explanat; in secunda vero dubitationem movet, et determinat, ibi : *Sed ad hoc opponitur hoc modo.* Et sic hujus distinctionis intentio versatur principaliter circa duo, quorum primum est, quod originale non potest traduci mediante anima; secundum est, qualiter traducitur mediante carne.

Divisio.

### DUB. I.

Hic quæri solet utrum causa peccati originalis, quæ dicta est esse in carne, sit culpa, vel pœna.

Objicitur quod non videtur ipse respondere ad quæstionem propositam, quia in solvendo nec determinat quod sit culpa, nec determinat quod sit pœna, et videtur quod neutrum sit : culpa non est, constat; pœna non videtur esse, quia pœna in ea sola natura nata est esse, in qua et miseria nata est esse; et miseria in ea sola, in qua etiam beatitudo est nata esse : hæc autem est sola rationalis creatura : ergo ante adventum animæ nec potest esse pœna, nec culpa. Item pro omni pœna aliquis punitur : sed pro illa corruptione, quæ est in semine ante adventum animæ, nullus punitur (a) : ergo non videtur esse pœna. Sed in contrarium est, quia cum sit corruptio sequens ex culpa, et omnis talis sit pœna, videtur talis corruptio esse pœna. Item, cum omnis maledictio sit pœnæ, vel culpæ, *semen erat maledictum*, secundum quod dicitur [1], et Augustinus exponit in libro *Hypognosticon* [2] *:* ergo, etc.

Respondendum est ad hoc breviter, quod Magister ad istam quæstionem respondet valde caute et rationabiliter. Nec enim sustinet quod sit culpa, nec tamen negat. Non enim actualiter est pœna, vel culpa, corruptio illa sive fœditas, quoniam pœna sub ratione pœnæ, et culpa sub ratione culpæ sunt circa substantiam rationalem; nec tamen negat quod sit culpa vel pœna, quia ad utrumque ordinem habet, et utrumque quodam modo causat. Anima enim ex conjunctione sui ad carnem, ratione illius fœditatis, contrahit pœnam et culpam, licet culpam prius contrahat per naturam, quam meritum pœnæ : ideo Magister, ut utrumque comprehendat, vocat eam vitiositatem, sive carnis fœditatem : et per hoc patet responsio ad utramque partem, quia quodam modo dicendi est pœna, quodam modo vero non.

Exemplum.

### DUB. II.

Fœditas major videtur esse in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea de qua traducitur.

Contra : si hoc verum est, cum originale contrahatur ex illa fœditate, videtur quod majus sit originale in uno, quam in alio. Item nulla proprietas est intensior in effectu quam in causa, quando est univoce in utroque : ergo si fœditas in carne traducta causatur ab eo a quo traducitur, non videtur

[1] *Sap.*, XII, 11. — [2] *Hypogn.*, sive *Hypomnest.*, lib. II, c. II, n. 2, inter oper. August., t. X, *edit. Bened.*

(a) *Cœt. edit.* ponitur.

Magister dicere verum, cum dicit quod major est hic, quam ibi.

Resp. Dicendum quod, cum dicit Magister quod major sit fœditas in carne quæ traducitur, quam in carne a qua traducitur, hoc intendit quantum ad carnem quæ est in aliis membris, et quæ deservit aliis membris, quam membris generativæ. Hoc autem dicit, quia in illa potentia est quædam fontalis infectio, propter quam semen ibi genitum, et per illam viam descendens, majori infectione inficitur, quam alii humores: quod manifestat pruritus et fervor coitus, sicut ipse dicit in littera. Unde non vult dicere semen quod ex quo generatur proles, sit magis infectum, quam semen ex quo generatus est pater: nec tamen sequitur, quod majus sit originale (*a*) in prole, quam fuerit in patre. Et ita patet responsio ad illud: sed hoc planius explicabitur, cum agetur inferius de quantitate originalis.

DUB. III.

Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum contraximus, etc.

Quæritur hic, utrum, si aliquis homo fieret de carne Adæ corrupta præter legem generationis, utrum contraheret originale; et quod non, videtur Magister dicere in littera, et hoc ipsum videtur Augustinus dicere contra Pelagianos, ubi dicit [1]: « *Qualis terrenus* [2], *tales et terreni:* hoc quo modo, nisi per seminis sparsionem? » Et post: « Semen ergo vitiatum est, sicut scriptum est [3]: *Semen est maledictum ab initio.* » Et post clarius: « Vitium protoplasti contrahi non potest sine seminis effusione. » Si ergo aliter formaretur, quam per istam viam, non videtur quod contraheret originale. Sed contrarium ejus videtur, quod si tota caro Adæ corrupta fuit, et fœdata merito culpæ, videtur pari ratione, quod peccatum contraheretur, si fieret de alia parte, sicut si fiat de semine. Præterea totum corpus prolis fabricatum est ex semine: et constat quod fœditas illa non purgatur propter diversitatem organizationis: ergo si anima originale contraxit, quæ juncta est primo illi corpori, pari ratione videtur quod contraheret illa anima, quæ conjungeretur corpori ex illa carne formato, nisi in illa formatione esset purificatio.

Resp. Quidam tenent quod contraheret originale, propter hoc quod non solum est corruptio et fœdatio in parte, sed in tota carne. Alii vero tenent oppositum, dicentes quod, etsi sit in omnibus membris corruptio pœnalitatis, corruptio tamen fœditatis, quæ est principium originalis, in parte generativa consistit. Quodcumque horum dicatur, non est magna vis facienda, quia nullus est qui non generetur secundum legem propagationis ex semine infecto, nisi Christus solus, de quo dictum est quod non habuit originale peccatum. Verumtamen securius est adhærere verbis Magistri, propter hoc quod magis consonant verbis Augustini. Unde si homo fieret ex aliqua parte, vel etiam mulier facta fuisset ex costa viri, postquam peccavit, pœnalitatem aliquam habuisset, non tamen peccatum originale. Nec valet quod objicitur de corruptione: nam etsi in omnibus membris corruptio sit pœnalitatis, corruptio tamen fœditatis est in solo semine, ratione infectionis principalis, quæ est in vi generativa. Quare autem vis illa sit magis infecta, quam alia, determinatum est supra.

DUB. IV.

In iniquitatibus conceptus sum, etc.

Contra: Ex illo verbo videtur colligi, quod actus matrimonialis nunquam absque peccato habeat fieri, et hoc ipsum auctoritate Augustini, *de Civitate Dei* [4]: « Genitales corporis partes ita libido suo juri mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit. » Et ad Valerium [5]: « Honestas concubitus non est sine ardore libidinis. » Sed contrarium

[1] *Hypomnest.*, lib. II, c. I et II, inter *Oper.* August., t. X, *edit. Bened.* — [2] I *Cor.*, XV, 48. — [3] *Sap.*, XII, 11.

[4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XIX. — [5] *Ibid.*, *de Nup. et Concupisc.* (*a*) *Edit. Ven.* originali.

hujus est, quia omne mandatam Dei potest absque peccato impleri : ergo prolem absque peccato procreare potest homo ad cultum Dei.

Ad hoc breviter dicendum est, quod actus matrimonialis potest fieri abque omni peccato, maxime cum sit causa generandæ prolis, vel reddendi debiti : et illud verbum Psalmistæ intelligitur de peccato originali in prole, non de peccato actuali in parente. Et similiter verbum Augustini intelligitur de libidine, prout est pruritus carnis, non prout est improbitas voluntatis : et hoc modo plus est pœna, quam culpa. Et de hoc planius determinatur in quarto, in tractatu de Matrimonio [1].

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum, quæ in hac parte dicuntur, incidit hic quæstio circa duo : primum est, utrum originale traduci possit mediante sensibili portione; secundum est, utrum traduci habeat mediante carne. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum sensibilis anima in hominibus sit a generante; secundo quæritur cui parti animæ primo insit peccatum originale : tertio quæritur utrum per originale major fiat in nobis corruptio generativæ, quam alterius potentiæ.

### QUÆSTIO I.

*An anima sensibilis in hominibus sit a generante* [2].

Ad opp. Utrum anima sensibilis in hominibus sit a generante; et quod sit a generante, videtur primo per verbum Philosophi in secundo *de Anima*, ubi dicit quod sensivitæ prima mutatio est a generante : sed prima mutatio sensitivæ est illa, quæ est ad esse : ergo videtur quod pars sensitiva in nobis educatur in esse a generante.

2. Item solus intellectus intrat ab extrinseco [3] : ergo solus intellectus intrat per creationem : ergo videtur quod anima sensitiva in nobis educatur de principiis materiæ, et per generationem.

3. Item, sicut operatio animæ sensitivæ in brutis pendet a corpore, ita etiam et in hominibus; unde sicut brutum impeditur ab operatione videndi, læso organo, sic etiam homo : sed quod similiter se habet ad operationem, similiter se habet ad generationem : ergo si in brutis est anima sensibilis non per creationem, sed per generationem, sicut communiter tenetur, et supra [4] ostensum est, etiam videtur quod in homine similiter sit per generationem.

4. Item, sicut in generatione brutorum prius est animal, quam equus, sic etiam in generatione hominis prius est animal, quam homo : ergo prius habet operationem et perfectionem partis sensitivæ, quam habeat operationem et perfectionem intellectivæ. Et hujus signum est, quia embryo prius nutritur et sentitur, quam perficiatur anima rationali : ergo videtur quod ante productionem rationalis, educatur in nobis sensibilis : sed hoc non est per creationem : ergo per generationem.

5. Item anima sensitiva est in potentia materiæ, alioquin nunquam ab agente naturali, in his quæ per putrefactionem generantur, posset produci in esse : si ergo æque potens, vel magis potens est vis generativa in homine, quam sit in bruto, et brutum potest per vim generativam animam sensitivam ad esse producere, multo fortius igitur hoc videtur esse in homine.

6. Item, si in nobis est sensitiva per creationem, in brutis per generationem, ergo non videtur quod sit in nobis vel in ipsis univoce : et si hoc, *animal* dicetur æquivoce de asino et de homine : quod si hoc est inconveniens, restat quod si in brutis est per generationem, quod similiter in homine.

[1] Dist. XXVI. — [2] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XVIII, q. II, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent*, p. II, dist. XIX, q. I, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XIX, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I. — [3] Arist., *de Generat. animal.*, lib. II, c. III. — [4] Dist. XV et XVII.

Fundam. Sed contra : Augustinus [1], in libro *de Spiritu et Anima :* « Cum recedit anima a corpore, secum trahit sensum et imaginationem, et rationem, et intellectum. » Sed nihil quod separatur a corpore, est per generationem : sensibilis autem in homine est hujusmodi : ergo, etc.

Item [2] in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus :* « Animæ animalium non sunt substantiæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur : anima vero humana non cum carne moritur, quia nec cum carne seminatur. »

Item Philosophus, in libro secundo *de Anima,* dicit [3] quod sensitivum est in intellectivo, sicut tetragonus in pentagono ; et vegetativum in sensitivo, sicut trigonus in tetragono : si ergo ab eodem principio est tetragonus a quo est pentagonus, ab eodem erit anima sensitiva et intellectiva : sed intellectiva non est a generante, ut monstratum fuit supra : ergo nec sensitiva.

Item quæcumque sunt idem in substantia, ab eodem principio educuntur in esse : sed anima sensitiva, et intellectiva, in eodem homine sunt idem in substantia, quia unius perfectilis una est perfectio : ergo si rationalis non est per generationem, videtur quod nec sensibilis.

Item quæ simul corrumpuntur, simul etiam producuntur : ergo pari ratione quæ simul separantur, simul et infunduntur : sed recedente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia sentiendi in corpore : ergo sicut amittitur potentia sentiendi in recessu animæ, ita infunditur in adventu : non est igitur a generatione, sed a creatione.

Item, cum intenditur operatio sensus, minuitur operatio intellectus [4], et e converso, sicut patet per experientiam : ergo necesse est sensum et intellectum vel esse unam potentiam, vel esse potentias ejusdem substantiæ : sed quodcumque eorum sit, eodem modo habent educi in esse : cum igitur rationalis non sit ex traduce, videtur quod nec portio sensibilis in homine. Quod si tu dicas, quod una retrahit alteram propter ordinem et unionem in uno perfectibili, non in una substantia animæ ; objicitur contra hoc, quia anima rationalis aut potest sentire, aut non : si non potest, ergo videtur quod non possit corpus vivificare ; quod si potest sentire, restat quod potentiæ istæ fundentur in eadem substantia. Si tu dicas ad hoc, quod duplex est in nobis sensitiva : una a generante, et hæc corrumpitur ; alia a creante, et hæc cum anima separatur : objicitur contra hoc, quia natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora : si ergo sensitiva illa quæ est a generante sufficit in brutis ad sentiendum, multo fortius illa quæ est a creante sufficit homini : ergo non est aliam ponere sensitivam, quæ sit a generante. Quod si tu dicas quod est ibi non ad sentiendum, sed ad disponendum corpus ad susceptionem rationalis, hoc non videtur sufficere, quia talis anima est substantia æque completa in homine sicut in brutis ; et in brutis non caret operatione sensitiva : videtur ergo quod nec in homine : aut igitur erit in nobis ponere duplicem actum sentiendi simul et semel, aut est ponere quod sensitiva sit in nobis a creatione : sed primum manifeste est falsum : restat igitur quod ultimum verum sit.

## CONCLUSIO.

*Anima sensitiva in homine non educitur de potentia materiæ, sed est a Deo per creationem.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa hoc triplex est modus dicendi. Aliter enim senserunt hic quidam hæretici ; aliter videntur sensisse philosophi ; aliter etiam hic senserunt doctores catholici. Quidam enim hæretici senserunt esse in nobis animas diversas, ita Opinio I

[1] Vel auctor, quisquis ille sit, lib. *de Spirit. et Anim.,* inter *Oper.* S. August., App. t. VI, edit. Bened. — [2] Gennad., *de Eccl. Dogm.,* ibid., t. VIII. — [3] Arist., *de Anim.,* lib. II, cont. 31.— [4] Arist., *Physic.,* lib. VIII, cont. 21 ; *de General. animal.,* lib. II, c. III.

quod sit una a Deo bono, et altera a Deo malo; et ex hoc dixerunt, quod venit in nobis controversia et rebellio appetituum, ita quod caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, quia una illarum animarum, scilicet quæ est a bono Deo, non potest facere malum, altera vero, scilicet illa quæ est a Deo malo, non potest facere bonum. Hunc modum dicendi tanquam hæreticum reprobat Augustinus in

Improb. libro *de Duabus Animabus* [1], ostendens quod ista positio implicat in se duo contradictoria, dum ponit talem rebellionem esse in homine, et ponit simul cum hoc hominem peccare, et hominem pœnitere posse. Hanc etiam positionem facile esset improbare secundum viam philosophiæ, quoniam in uno perfectibili necesse est unam esse perfectionem [2] : et cum homo sit unum quid per essentiam, impossibile est ab omnino diversis principiis

Opin. 1. in esse produci : si ergo anima rationalis est a Deo bono, sensibilis nostra non potest esse a Deo malo. Quidam autem dixerunt quod rationalis et sensibilis sunt in nobis duæ substantiæ; non tamen sunt duæ animæ, pro eo quod *anima* est nomen officii, et illæ duæ substantiæ ordinatæ sunt ad unius corporis perfectionem, ita quod una disponit ad alteram : una tamen illarum est per generationem, scilicet sensibilis : et hujus signum est, quod dependet a corpore, et est perfectio alicujus partis corporis : rationalis vero, quæ nullius partis corporis est actus, est per creationem. Sed hunc modum di-

Improb. cendi respuit Augustinus [3] in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*, dicens : « Non duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus, et alii Syrorum scribunt : unam animalem, qua animetur corpus, et mixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem administret. » Et si tu dicas, quod negat duas esse animas, non negat duas esse substantias, per litteram sequentem apparet quod negat duas substantias esse. Ait enim sic : « Sed dicimus unam eamdemque animam esse in homine quæ corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit. » Et expressius in libro *de Spiritu et Anima* dicit [4], quod una et eadem anima dicitur sensus, dum sentit; et ratio, dum discernit. Et iterum dicit quod anima, cum recedit, trahit secum potentias sensitivas.

Doctores autem theologiæ dicunt quod sensibilis et rationalis in homine ejusdem sunt substantiæ, et ab eodem principio habent educi in esse, videlicet a Creatore, pro eo quod in nobis non nominant diversas substantias, sed diversas potentias ejusdem substantiæ, sicut Augustinus [5], ubi de hac materia loquitur, insinuat expresse : et hoc idem valde est rationabile ponere in homine unam substantiam perficientem, quæ dat ei vitam, et sensum, et intellectum. Nec repugnat illud verbis Philosophi, si recte intelligantur. Propter quod notandum quod sensualitas tribus modis accipitur : uno modo sensualitas dicit dispositionem ex parte carnis ad actum virtutis sensitivæ : et hoc modo accipitur in libro *de Anima et Spiritu*, capite XIII, ubi dicitur : « Anima, quæ vere spiritus est, et caro, quæ vere corpus est, in suis extremitatibus facile junguntur, id est, in phantastico animæ, quod corpus non est, sed corpori simile; et sensualitate carnis, quæ fere spiritus est. Alio modo sensualitas dicit dispositionem ex parte carnis ad sentiendum cum virtute spirituali movente, nondum anima carnem perficiente : et talis sensualitas est in embryone ante ipsius completam animationem : ibi enim non potest esse substantia animæ perficiens, cum sit perfectio corporis physici organici, nec possit actualiter existere, nisi corpore existente in debita complexione et organizatione : potest tamen ibi esse virtus animæ patris, quæ quidem est in semine, sicut in subjecto de- Opin. 2.

[1] Aug., *de Duab. Animab.*, c. VI et XIV. — [2] Averr., disp. III; *Phys.* lib. VIII, cont. 51. — [3] Imo Gennad., *de Eccl. Dogm.*, c. XV. — [4] Auctor, quisquis sit, lib. *de Spirit.. et Anim.*, c. III.— [5] *Ibid.*, c. XIII.— [6] Arist., *de Anim.*, lib. I, cont. 17 et 24.

ferente, sicut virtus motoris defertur simul cum lapide projecto : et ideo hæc cessat, quando operatio ejus consummatur, q od fit quando corpori organizato inducitur anima sensitiva perficiens, sive educatur de potentia materiæ subito, sive cum rationali infundatur ab extrinseco. Tertia vero sensualitas est, quæ non tantum dicit dispositionem cum virtute movente, sed etiam habilitatem, quæ inest ex anima perficiente. Primo et secundo modo accipiendo sensualitatem, sic est in nobis a generante, quia cum semine deciduntur calores et spiritus, per quos caro disponitur ad sentiendum : transfunditur etiam simul cum hoc aliqua virtus animæ, quæ movet, et regit, et operatur usque ad formæ inductionem. Tertio modo sensualitas est in homine ab anima perficiente, quæ quidem non habet esse per generationem, sed per creationem. His visis, patet responsio ad quæstionem. Concedendum est enim quod anima seusibilis non est in nobis ex traduce, sicut ostendunt rationes ad secundam partem objectæ. Ad rationes vero, quæ adducuntur in oppositum, facile est respondere.

1. Ad illud quod objicitur, quod sensitivi prima mutatio est a generante, dicendum quod loquitur de sensitivo secundum quod nominat substantiam, non secundum quod nominat potentiam substantiæ incorruptibilis. Vel etiam hoc dicitur ratione illius sensualitatis secundo modo dictæ, quæ quidem habet esse a generante.

2. Ad illud quod objicitur, quod solus intellectus intrat ab intrinseco, dicendum quod ibi vocatur intellectus substantia intellectiva : et quia eadem est substantia intellectiva et sensitiva hominis, ideo per hoc non excluditur sensitiva hominis, sed sensitiva brutalis.

3. Ad illud quod objicitur, quod operatio sensitivæ pendet ex corpore, dicendum quod ex hoc non sequitur quod anima dependeat, quoniam in eadem anima reperitur operatio quæ ei potest competere præter corpus : hæc autem non convenit ipsi animæ, nisi secundum quod animat, et ita secundum quod corpori juncta est, et propterea pendet ex corpore : nec anima utitur illa potentia, postquam a corpore separatur : nec sequitur quod sit otiosa, quia substantia illa aliam habet operationem : hoc autem planius invenitur determinatum in quarto, in quæstione de cognitione animæ separatæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod prius est animal, quam homo, dicendum quod hoc dicitur, quia prius reperitur in embryone operatio animalis, quam operatio hominis : prius enim movetur et sentit, quam ratiocinetur : sed hoc est a sensualitate secundo modo dicta, prout est a virtute movente, non prout est a virtute perficiente.

5. Ad illud quod objicitur, quod anima sensibilis est in potentia materiæ ; dicendum quod verum est secundum quod anima sensibilis nominat substantiam generabilem et corruptibilem, sed non prout nominat potentiam substantiæ incorruptibilis. Et quia anima sensitiva in brutis hujusmodi substantiam nominat, hinc est quod bruta suam animam sensitivam educunt de materia, sicut et in his quæ potissime generantur per putrefactionem. Sensibilis vero in homine dicit potentiam rationalis substantiæ : et ideo ab eo solo producitur, a quo substantia rationalis : et ideo quod sensibilis non possit propagari in homine sicut in brutis, hoc non est imperfectionis ex parte virtutis generantis, sed ratione perfectionis, quæ consistitn sensitiva hominis.

6. Ad illud quod objicitur, quod non est univoce in homine et in asino, dicendum quod aliquid produci per generationem, et aliquid produci per creationem, non tollit univocationem : sicut si Deus modo crearet unum hominem, ejusdem speciei esset cum aliis hominibus : si igitur major requiritur univocatio in specie, quam in genere, planum est ex hoc, quod diversus modus producendi animam sensibilem in homine, et asino, non facit hominem et asinum æqui-

voce dici. Et si tu objicias quod sensibilis in homine nominat potentiam, et in asino nominat substantiam, ergo æquivoce dicitur; dicendum quod in asino etiam potest nominare substantiam, et potest nominare potentiam; principalius tamen nominat potentiam, quia nomen ejus sumptum est ab actu sentiendi. In homine similiter nominare potest, et substantiam, et potentiam : sed prout nominat substantiam, non dicitur aliquid diversum a rationali : eadem enim est substantia quæ facit hominem et sentire, et ratiocinari, (*a*) quamvis alia et alia sit potentia : et sic patet quod ex hoc non tollitur univocatio in genere animalis respectu rationalis et irrationalis.

## QUÆSTIO II.

*Peccatum originale cui parti animæ insit primo*[1].

Fundam. Ratione cujus partis primo insit animæ peccatum originale; et quod primo insit ratione partis sensibilis, videtur. Originale enim, sicut dicit Augustinus[2], est concupiscentia : sed concupiscentia primo et principaliter in parte sensibili radicatur, quoniam concupiscentia dicit appetitum boni, ut nunc, prævia cognitione, et hoc competit parti sensitivæ : ergo videtur quod originale peccatum primo habeat fieri in anima secundum illam partem.

Item, in actuali perpetratione peccati, videmus quod peccatum pervenit ad rationem mediante sensualitate, pro eo quod perversio hominis incipit ab inferiori, et a conversione ad bonum commutabile : ergo si peccatum originale incipit ab inferiori, videlicet a carnis infectione, et animam ab inferiori habet inficere, videtur quod primo habeat animæ inesse ratione potentiæ sensitivæ. Quod autem primo insit ratione partis rationalis, videtur : originale enim est carentia debitæ justitiæ : sed justitia habet esse in sola rationali voluntate, primo et principaliter, sicut dicit Anselmus in libro *de Conceptu Virginali*[3] : ergo originale peccatum primo et principaliter ratione partis rationalis habet animæ inesse.

Item originale peccatum est peccatum mortale : ergo per ipsum anima est a Deo aversa : sed averti est ipsius portionis rationalis primo et principaliter : ergo videtur quod originale peccatum primo habeat inesse animæ ratione rationalis potentiæ.

Sed quod primo insit potentiæ vegetativæ, videtur : 1. quia originale inest animæ ex conjunctione sui ad carnem corruptam : sed anima maxime unitur carni secundum potentiam vegetativam, quæ est prima potentia in ipsa : ergo videtur quod primo insit ei ratione potentiæ vegetativæ. Ad opp.

2. Item hoc videtur alia ratione : potentia generativa est ipsius animæ vegetabilis : sed illa est mediante qua originale transfunditur, et quæ maxime per originale peccatum inficitur, sicut patebit inferius : ergo videtur quod ratione vegetabilis, primo et principaliter insit animæ culpa originalis.

3. Item, quod primo insit ipsi animæ ratione suæ substantiæ vel essentiæ, videtur : quia originale contrahitur in anima ex unione ipsius ad carnem : sed prius per naturam unitur substantia animæ ipsi corpori, quam potentiæ organis; prius enim est vivere, quam moveri : ergo prius per naturam inficitur animæ substantia, quam inficiantur potentiæ : et si hoc verum est, originale primo inest animæ ex parte suæ substantiæ.

4. Item originale, cum sit unum, inficit omnes potentias animæ : sed nihil unum est commune omnibus potentiis animæ, nisi ejus substantia : ergo originale primo est in anima ratione suæ substantiæ. Est ergo quæstio, secundum quid originale primo insit animæ, utrum scilicet ratione substan-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXIII, art. I; et II *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. I; et *de Malo*, q. IV, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXI, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXXI, q. 1; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXI, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXI, q. 3. — [2] Aug., *cont. Julian.*, lib. III, c. XXIV, n. 54. — [3] Anselm., *de Concep. Virg.*, c. III et IV.

(*a*) *Cæt. edit. add.* et.

tiæ, aut potentiæ; et si potentiæ, utrum vegetativæ, aut sensitivæ, aut intellectivæ.

## CONCLUSIO.

*Originale peccatum prout est vitium, inchoat a parte sensitiva, et ab ea ascendit ad partem rationalem, in qua solum, prout est culpa, reperitur peccatum originale.*

Opin. 1. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt [1] originale peccatum sic traduci et contrahi ab anima, ut primo insit animæ ratione substantiæ suæ, quæ primo carni conjungitur, et consequenter mediante substantia ab ipso potentiæ inficiuntur, pro eo quod non uniuntur potentiæ carni infectæ, nisi per unionem substantiæ : et sicut una est gratia, quæ reformat animam, et ejus potentias, quæ, inquam, dicitur una, quia primo respicit animæ substantiam, ut dicunt; sic est unum originale, quod omnes Improb. potentias animæ inficit et deordinat. Sed si istud quis ita intelligeret, quod per originale peccatum primo haberet infici substantia, quam potentia, ita quod originale insit animæ non ratione potentiæ, sed ratione ipsius substantiæ unitæ, hoc non videtur intelligibile : tum quia originale est carentia debitæ justitiæ, justitia autem, cum sit rectitudo voluntatis, est primo in voluntate [2]; tum etiam quia originale est concupiscentia, concupiscere autem non est actus substantiæ, nisi ratione potentiæ; tum etiam quia in originali est deordinatio ipsius animæ, deordinatio autem non est in anima nisi ratione potentiæ, quia per ipsam solum potest ordinari, et deordinari. Opin. 2. Unde, sicut supra dictum est de gratia, quod ipsa respicit substantiam, non quia possit esse in animæ substantia, circumscripta potentia, sed quia est in potentiis animæ, secundum quod continuantur ad unam substantiam; sic et in proposito intelligendum est, ut originale peccatum dicatur substantiam animæ respicere, quia inest potentiis, non ex actibus propriis, sed prout continuari habent in una substantia animæ, prout est unita carni infectæ, ita tamen quod primo insit ipsa deordinatio potentiæ, quam substantiæ. Non enim dicitur substantia ordinata, vel deordinata, nisi ratione potentiæ. Hoc ergo supposito, quod originale insit animæ primo ratione potentiæ, intelligendum est quod dupliciter est loqui de originali peccato : aut prout est culpa reddens animam Deo odiosam; aut prout est vitium deordinans ipsam potentiam. Primo modo accipiendo, proprie inest animæ secundum liberum arbitrium, et maxime secundum voluntatem. Ipsum enim solum est secundum quod anima culpatur, vel laudatur, cum est in actu, et secundum quod est culpabilis vel laudabilis a suo ortu. Secundo modo accipiendo, scilicet prout dicit vitium deordinans potentiam, sic quia fomentum istius deordinationis ortum habet a carne, et rationalis motiva curvari habet per appetitum, sive concupiscentiam sensitivæ, quæ ad illicitum impellit et (*a*) movet, dicendum est quod peccatum originale, sive vitium, quod nascendo contrahimus, inest animæ primo ratione partis sensitivæ : et sic patet responsio ad propositam quæstionem : patet et in parte responsio ad objecta. Concedo enim quod originale, prout est vitium in nobis, primo inchoat a parte sensitiva, quia modus corrumpendi e contrario est in nobis, quam fuit in Adam. Ibi enim persona corrupit naturam, et ratio partem sensibilem, et voluntas carnem : sed cum e converso sit in nobis, originalis corruptio ascendit ad partem rationalem mediante portione sensibili, secundum quod est vitiositas, licet, secundum quod est culpa, habeat esse in sola parte rationali, in qua est libertas arbitrii : unde quatuor rationes mediæ verum concludunt, et concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur de parte animæ vegetativæ, dicendum quod

[1] S. Thom., I-II, q. LXXXIII, art. 2. — [2] Hanc sequitur Scotus, dist. XXXII, ibi : *Quoad primum.*

(*a*) *Cœt. edit. deest* et.

unio ad corpus non est tota causa contrahendi originale, sed unio cum possibilitate ad deordinationem : non enim corrumpitur per originale secundum quod est vitium, nisi quod est ad justitiam aliquo modo ordinabile : et quoniam vegetativa plus tenet modum agendi naturalem, quam voluntarium, hinc est quod originale non sic respicit vegetativam, sicut respicit sensitivam, in qua potest esse appetitus, et delectatio conjuncta.

2. Ad illud vero quod objicitur de vi generativa, jam patet responsio, quia in ea viget corruptio, non solum quia sit potentia animæ vegetabilis, sed etiam quia ratione sensus adjuncti potest delectatio et concupiscentia deordinari.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod primo sit originale peccatum in animæ substantia et per unionem, dicendum quod, sicut tactum est, unio non est tota causa, sed requiritur ibi cum hoc possibilitas ad deordinationem peccati : talis autem non est in substantia, sed in potentia, ut prædictum est.

4. Ad illud vero quod objicitur de unitate originalis, dicendum quod hoc non concludit quod originale primo sit in substantia, sed quod sit in potentiis secundum quod continuantur ad unam substantiam, sicut prius explanatum est de gratia; hoc autem melius explanabitur infra, cum agetur de unitate originalis peccati.

## QUÆSTIO III.

*An per originale peccatum major sit infectio generativæ, quam alterius potentiæ* [1].

Fundam. Utrum major sit infectio generativæ per originale, quam alterius potentiæ; et quod sic, videtur. Illa vis est in nobis magis corrupta per peccatum, in qua major est rebellio et inobedientia : sed talis est potentia generativa, sicut patet, quia membra illa non subjacent imperio rationis : ergo videtur quod illa vis est magis corrupta.

Item illa vis est magis per peccatum infecta, in cujus actu est major erubescentia : sed major est erubescentia in actu potentiæ generativæ, quam in actu alterius potentiæ : ergo, etc.

Item illa vis est magis in nobis corrupta, cujus actui magis necessaria est medicina : sed talis est generativa, cujus actus non potest fieri absque peccato, nisi excusetur per sacramentum matrimonii : quod quidem non contingit in aliis animæ potentiis : ergo, etc.

Item illa vis magis est in nobis corrupta, in cujus actu major est incurvatio : sed talis est potentia generativa, nam in ejus actu totaliter absorbetur ratio, et efficitur homo totus caro : ergo major est in ea corruptio.

Item illa vis magis est in nobis corrupta, in qua magis regnat concupiscentia : sed talis est vis generativa, sicut patet per pruritum, qui sentitur in membris genitalibus : ergo illa vis maxime inter ceteras corrupta videtur per originalis concupiscentiæ vitium.

Sed contra : 1. *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur,* « ut dicitur [2]. » Si ergo peccatum primorum parentum perpetratum fuit magis per nutritivam, quam per generativam, imo minime per generativam, videtur quod nutritiva magis debuerit esse corrupta. Ad opp.

2. Item illa potentia est magis corrupta, quæ minus potest refrenari : sed magis potest homo compescere appetitum potentiæ generativæ, quam potentiæ nutritivæ : ergo videtur quod vis nutritiva magis corrupta sit.

3. Item, si corruptio animæ est ex carne, videtur quod illa vis potissime sit corrupta, quæ primo in carne et per carnem exercet suam operationem : sed talis est potentia nutritiva : longe enim ante nutritur homo,

[1] *Cf.* S. Thom, I-II, q. LXXXIII, art. 3; et *de Malo*, q. IV, art. 5; et II *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXI q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XXXI, q. 3; Steph. Brulef, II *Sent.*, dist. XXXI, q. 3. — [2] *Sap.*, XI, 17.

quam generet, et prius appetit delectabilia gustus, quam delectabilia tactus : ergo videtur idem quod prius.

4. Item augmentativa tenet medium inter nutritivam et generativam : prius enim est nutriri, et postmodum augeri, et tertio generare : sed inter omnes vires animæ augmentativa minime corrupta est : ergo, si medium sapit naturam extremorum, videtur similiter quod et generativa minime deberet esse corrupta.

5. Item juxta hoc quæritur quare inter omnes sensus plus habet tactus de corruptione, et quare inter omnes potentias animæ vegetativæ generativa inter cæteras est in nobis magis corrupta.

## CONCLUSIO.

*Per peccatum originale plus omnibus aliis potentiis generativa inficitur propter transfusionem seminis, quæ fit per eam, in quo est radix infectionis; et quia in ea magis viget sensus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio inter cæteras potentias sensuales maxime corrupta est vis generativa. Unde, sicut communiter consuevit dici, aliæ vires solummodo dicuntur corruptæ; ista vero corrupta dicitur et infecta propter concupiscentiæ pruritum et vehementiam, quæ residet in ipsa. Ratio autem, quare magis inficitur vis generativa, quam alia potentia, sumitur ex hoc, quod ipsa est vis non solummodo deserviens personæ, sed etiam deserviens naturæ . Et ideo originalis corruptio, sive vitium quod inest naturæ ex corruptione personæ, per prius respicit illam potentiam, quam aliam : deservit autem vis generativa naturæ, in quantum per ipsam fit transfusio seminalis in prolem. Et quoniam in illo semine est radix infectionis et corruptionis, hinc est, quod illa vis, quæ est illius seminis administrativa, plus habet in se de infectione et corruptione originali. Et rursus, quia potentiæ generativæ in nobis junctus est sensus, et potentia sensitiva respicit ipsum hominem in se, quodam modo habet vis ista deservire personæ. Et quoniam inter omnes sensus tactus est maxime materialis, et apprehendens cum majori adhærentia sensibilitatis ad sensibile, et hæc maxime viget in membris genitalibus ratione multitudinis nervorum, hinc est quod modica corruptio ratione magnitudinis sensus plus inficit illam potentiam, quam inficeret aliam, et propterea maxime in ea regnat pruritus et concupiscentia. Et quia, post sensum tactus, sensus gustus est maxime materialis inter alios, hinc est quod inter alias vires magis sentitur inordinatio circa actum nutritivæ, sive gustativæ. Ex hac igitur ratione duplici, una colligitur ratio sufficiens, quare anima per vitium originale plus inficitur in generativa, quam in alia potentia. Et quia hoc probant rationes quæ ad primam partem inducuntur, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod nutritiva debet magis puniri, quia peccatum fuit primo perpetratum per eam; dicendum quod illa ratio tenet secundum quod peccatum Adæ respiciebat personam, non secundum quod respiciebat naturam : et verum est quia quantum ad illam vim acrius fuit punitus, quia fame et siti, et etiam ejus posteri puniuntur per jejuniorum abstinentiam, in quibus est major pœna, quam sit in carnis continentia.

2. Ad illud quod objicitur, quod nutritiva minus potest refrenari, dicendum quod aliquam potentiam minus posse refrenari, hoc est dupliciter, vel ratione vehementiæ appetitus et delectationis, vel ratione indigentiæ naturalis. Et cum non potest de facili refrenari propter vehementiam appetitus et inclinationis, magis est vitiata et corrupta. Cum vero hoc habeat ratione indigentiæ naturalis, non sequitur ex hoc, quod magis corrupta sit. Cum ergo dicitur quod nutritiva minus potest refrenari, hoc non est ratione majoris vehementiæ appetitus; sed hoc est

[1] S. Thom., I II, q. LXXXI, art. 2; sed Scotus non consentit, dist XXXII hujus art. 2, ibi : circa 2. art.

ratione indigentiæ naturalis, quia non potest sustentari sine cibo : non sic est de generativa, in qua non est improbitas appetitus propter necessitatem, sed propter corruptionis fœditatem : hinc est quod primi motus generativæ potius dicuntur peccata, quam primi motus nutritivæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod nutritiva magis unitur carni, et per prius habet actum suum in carne: dicendum quod ex hoc non concluditur quod corrumpatur intensius, sed quod ejus corruptio sentiatur diuturnius. Præterea, unio non est tota causa, sicut prædictum est.

4 et 5. Ad illud quod objicitur de potentia augmentativa, dicendum quod potentia augmentativa pura movet naturaliter, nec habet sensum conjunctum, ratione cujus sentiatur delectatio. Et quoniam non subjacet voluntati, ideo per peccatum non habet deordinari. Rursus, quia sensum adjunctum non habet, hinc est quod non est in ea delectatio concupiscentiæ : non sic autem est in nutritiva et generativa; utraque harum autem subjacet voluntatis imperio, et utraque harum habet sensum adjunctum. Et quia plus est in potestate voluntatis abstinere a coitu, quam a cibo, et sensus tactus, qui materialis est, viget in organo generativæ, hinc est quod in ea major est corruptio, non solum respectu potentiarum animæ vegetabilis, sed etiam respectu potentiarum animæ sensibilis. Et per hoc patet illud quod ultimo quærebatur.

## ARTICULUS II.

Consequenter circa secundum principale, quo scilicet quærebatur, utrum originale transfundatur mediante carne, procedendum est; et circa hoc tria quæruntur : primo quæritur utrum anima possit infici a carne; secundo quæritur utrum hoc sit ex voluntate aliqua et appetitu animæ; tertio quæritur utrum talis infectio fiat ex propagatione, vel libidine.

### QUÆSTIO I.

*An anima possit infici a carne*[1].

Utrum anima inficiatur a carne; et quod sic, videtur primo per auctoritatem Apostoli[2] : *Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea bonum :* ibi Glossa : « Per conditionem corruptio offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. » Ex hoc expresse colligitur, quod caro inficit spiritum. Fundam.

Item Augustinus[3], *de verbis Apostoli :* « Vitium concupiscentiæ est, quod anima contraxit ex carne. »

Item hoc ipsum videtur ratione. Peccatum originale homini inest ex hoc, quod traducitur ex primo parente, in quo omnes posteri dicuntur peccasse : sed non dicitur filius nasci ex patre, nisi solummodo ratione carnis, quam ex eo trahit : ergo, si anima efficitur peccatrix, hoc est a corruptione carnis.

Item nulla proprietas traducitur ab uno in alterum, nisi mediante aliqua substantia deferente, quæ sit communis utrique : sed nulla substantia est communis patri et proli, nisi sola carnis substantia : ergo impossibile est peccatum patris in animam filii descendere, nisi mediante carne.

Item mala dispositio existens in carne potest inducere oblivionem in memoriam, et dementiam in intelligentiam : ergo pari ratione in voluntatem potest inducere concupiscentiam : sed concupiscentia in anima est peccatum originale, sicut ostensum fuit supra : ergo caro potest facere animam peccatricem.

Item anima juncta carni passibili efficitur passibilis et dolens : ergo pari ratione conjuncta carni infectæ et lascivæ, maculatur,

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXI, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXI, q. I. — [2] *Rom.*, VII, 18. — [3] Aug., *de Verb. Apost.*, serm. XII, al. serm. XXX.

et efficitur concupiscens : si ergo concupiscentia peccatum est, patet, etc.

Ad opp. Contra : 1. Anselmus, *de Conceptu Virginali*, capite VII : « Non est magis culpa in semine, quam sit in sputo, vel sanguine, si quis mala voluntate expuit, aut ex sanguine suo aliquid emittit. » Ergo si nihil potest dare alii quod non habet, videtur quod caro non potest animam inficere.

2. Item Augustinus, in libro VI *de Musica*[1] : « Omne agens præstantius est patiente, et efficiens materia. » Sed anima præstantior est carne : ergo nullo modo caro potest in animam agere : igitur nec ipsam inficere.

3. Item, sicut vult Philosophus[2], necesse est agens et patiens in materia communicare : sed caro et anima non communicant in materia : igitur caro non potest agere in in animam : ergo nec ipsam corrumpere.

4. Item multo spiritualior est anima quam radius : sed radius, ex conjunctione sua ad corpora immunda, non habet infici : ergo nec anima ex conjunctione ad carnem infectam potest infici.

5. Item nulla corruptio major est in effectu, quam sit in causa : sed corruptio, quæ est in carne, non est culpabilis, quia culpa, ut dicit Anselmus[3], est in sola voluntate : si ergo minima culpa pejor est, quam quantacumque pœna, et plus habet de ratione mali, sicut dicit Augustinus in sermone *de Innocentibus*, igitur ex pœnali infectione carnis impossibile est culpam in anima generari.

6. Item corruptio, quæ est in carne, aut est pœna, aut culpa : non est culpa, hoc constat ; si pœna, ergo justa est : sed nihil justum est causa injusti, secundum quod hujusmodi : ergo corruptio, quæ est in carne, cum sit pœna, non poterit esse principium inficiendi animam culpa.

[1] Aug., *de Music.*, lib. VI, c. v ; Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 19. — [2] Arist., *de Generat.*, lib. I, cont. 53 ; *de Anima*, cont. 52. — [3] Anselm., *de Concep. Virg.*, c. III et IV. — [4] Hug., *de Sacram.*, p. VII, c. XXXI.

(*a*) *Edit. Migne* quia. — (*b*) *Ibid.* consequitur. — (*c*) *Edit. Ven.* concupiscens. (*Patrol. tom.* CLXXVI, col. 302.)

CONCLUSIO.

*Peccatum originale transfunditur in anima, mediante carne a qua trahitur deorsum et incurvatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio, sicut dicunt Sancti, et tenent doctores, anima contrahit peccatum originale mediante carne. Quomodo autem hoc possit intelligi, nituntur ad hoc diversi diversimode. Quidam enim dicunt, quod ex hoc Opin. 1. ipso, quod anima unitur carni mortali et passibili, quam non potest regere, efficitur concupiscens, et sic contrahit maculam originalis culpæ, quia ipsa concupiscentia, sive necessitas concupiscentiæ, reddit animam perversam. Et quoniam caro mortalis habet propagari ex carne mortali, et mortalitas fuit in carne primi parentis propter peccatum inobedientiæ, hinc est quod originale peccatum in nos dicitur transire a primo parente : et hoc ex ipsius Hugonis verbis extrahunt, qui in septima parte, dist. 1., libri sui[4] sic ait : « Quia caro mortalitate percussa est, ipsa sui languoris infirmitate dissoluta extra mensuram primæ dispositionis desideria sua extendit. Quia ergo caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso quod seminata subjacet mortalitati, vivificata postmodum carnalis concupiscentiæ subjecta invenitur necessitati, unde (*a*) ipsa mortalitatis infirmitas causa est quam sequitur (*b*) concupiscendi (*c*) necessitas. » Hucusque verba Hugonis, quæ videntur illud dicere quod prius dictum est. Sed Improb. quoniam in Christo fuit mortalitatis infirmitas, non tamen fuit in eo concupiscentia, vel originalis culpa, non videtur istud plene satisfacere, nec totam causam, quare caro inficiat animam, assignare. Esto enim quod aliquod corpus a fomite purificaretur, remanente tamen mortalitate, sicut in beata Virgine fuit, si anima tali corpori jungeretur, non videtur quod contraheret originale, licet illud corpus sit passibile et mortale. Et ideo alii aliter dicere voluerunt, Opin. 2.

quod cum peccatum originale non sit positio, vel aliqua essentia, sed potius privatio, et justitiæ carentia, non contrahit illud anima a carne, ita quod caro aliquid in animam agat, vel influat, sed quia præbet ipsi animæ obstaculum, ratione cujus anima debita justitia privatur, et privata illa justitia impetu concupiscentiæ deorsum fertur, cum non habet retinaculum, et ita sequitur concupiscentiam ex debitæ justitiæ carentia : et sic debitæ justitiæ carentia præcedit ipsam concupiscentiam per naturam. Præbet autem caro ipsi animæ obstaculum, vel offendiculum, ut non habeat illam justitiam ex hoc quod propagata est a primo parente. Unde ex conjunctione animæ ad talem carnem, ille qui nascitur, dicitur esse filius Adæ : et quia Adam offendit Deum non tantum pro se, sed etiam in tota sua posteritate, hinc est quod anima, hoc ipso quod tali carni conjungitur, et spectat ad genus Adæ, indigna efficitur, ut Deus sibi justitiam apponat, et cum illam debeat habere, et non habeat, culpabilis est et rea, et per consequens efficitur concupiscens et vana, sicut manus paralytica ex dissolutione virtutis regitivæ efficitur tremulosa. Et illud videtur trahi ex verbis Anselmi, *de Conceptu Virginali*[1], ubi ait : « Non est injustitia talis res, qua inficiatur, et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quæ faciat aliquid, sicut videtur, quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum cum indomita fera, ruptis vinculis, discurrendo sævit, et navis, si gubernator, dimisso gubernaculo, dimittit eam ventis et motibus maris, navis vagatur et invehitur in quælibet pericula, dicimus quod hoc facit absentia catenæ, aut gubernaculi, non quod absentia horum sit aliquid : sic cum malus sævit, clamamus quia operatur injustitiam, non quod ipsa sit ulla essentia. » Et iterum infra, capite XXIII : « Spoliavit persona naturam dono justitiæ in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. Hoc modo transit peccatum personale Adæ in omnes qui de illo personaliter propagantur. » Ex his verbis videtur colligi posse intellectus qui prius dictus est. Sed tamen adhuc illud non videtur plene intellectui satisfacere ; quia esto Improb. quod anima illa, quæ creatur in corpore, extra corpus crearetur, et nihil ultra sibi daretur, quam datur cum corpori infunditur, non diceretur originale habere peccatum, imo pura esset et innocens : igitur oportet intelligere, quod aliquo modo corruptio redundet in animam ex carne. Et Opin. 3. propter hoc est tertius modus intelligendi, quod in carne Adæ propter peccatum dupliciter fuit corruptio : una scilicet puræ pœnalitatis, et ex hac anima, cum conjungitur corpori, contrahit passibilitatem ; alia vero fuit corruptio vitiositatis, sive fœditatis, per quam caro est spiritui rebellis, et ex hac anima contrahit culpam originalem, quoniam talis vitiositas quasi medium tenet inter culpam et pœnam. Et hoc est quod Magister dicit in littera, et quod sonant sacræ Scripturæ verba, quod ex fervore coitus parentum, et concupiscentia libidinosa, contrahit caro fœditatem quamdam cum concipitur, quæ est causa originalis peccati, et recte vitium sive corruptio carnis appellari potest. Ad intelligendum autem quomodo anima possit infici corruptione culpabili ex tali fœditate, hæc tria supponenda sunt tanquam manifesta : quorum unum est, quod fœditas carnis potest facere carnem rebellem spiritui : quod patuit in Adam, qui post peccatum sensit carnis suæ rebellionem ; secundum est illud, quod anima unita carni propter conjunctionem ipsius ad carnem, vel trahit eam sursum, vel ab ipsa trahitur deorsum, propter vinculum quod est ipsius carnis ad animam ; tertium est illud, quod anima propria virtute non potest regere carnem rebellem, nisi juvetur per divinam gratiam, secundum quod exclamat Apostolus[2] : *Infelix ego homo*, etc. Ex his igitur tribus suppositis necessario sequitur, quod si anima

[1] Anselm., *de Concep. Virg.*, c. V.— [2] *Rom.*, VII, 24.

tali carni unitur, ab ipsa trahitur deorsum, et per concupiscentiam incurvatur : sed animam incurvari non est aliud quam eam perverti : perversitas autem in substantia rationali, quæ est capax justitiæ, non est aliud quam injustitia et culpa. Ex hoc igitur clarum est, quod fœditas, quæ est in carne, potest animam sibi unitam facere peccatricem. Et quia illa fœditas a primo parente traduci habet in omnes posteros genitos secundum legem propagationis ; hinc est, quod mediante carne ad omnes transfundit originale. Hoc autem melius explanatur per evidentiam exemplorum. Videmus enim quod caro de se non dolet, nec est in ea passio doloris ante adventum animæ, quamvis possit inesse incisio. Ponatur igitur animam uniri carni incisæ et læsæ; statim cum ei unitur, habet dolorem, et dicimus dolorem aggenerari in anima, non incisionem. Si igitur carnis incisio potest facere animam dolentem, quare non similiter carnis quædam fœdatio et resolutio facit animam lascivam et concupiscentem, quandiu habitet in carne? Item, esto quod aliquod corpus ineptum esset ad rationis usum, sicut est corpus in ea dispositione quam habet phreneticus et furiosus, in tali corpore nec dicitur furia, nec ignorantia, sed quædam dispositio mala : si tamen anima tali corpori infunderetur, statim efficeretur ignorans et furiosa, quandiu esset in carne illa. Quare non possumus similiter intelligere et in concupiscentia? Rursus, esto quod aliquod membrum formaretur ad motum et regimen animæ ineptum et inhabile, ut puta in ea complexione, quam habet membrum paralyticum ; statim cum virtus motiva uniretur membro illi, diceretur ibi esse morbus paralysis, et esset virtutis dissolutio, et per consequens tremulatio : virtutis autem dissolutio non esset quantum ad corruptionem ipsius virtutis motivæ in se, sed quantum ad ineptitudinem organi, quod oportet regi ab illa virtute. Sic et in proposito intelligendum est, quod in corpore ante adventum animæ non est actualiter morbus culpæ : sed juncta anima, quæ debet ipsum corpus regere, propter carnis ineptitudinem, caret anima rectitudine virtutis regitivæ, et illa carens tremulosa efficitur per actum concupiscentiæ : et sic patet, quod valde est verisimile, quod originale possit contrahi in anima ex carne.

Ad dissolutionem objectorum prænotandum est, quod tripliciter dicitur aliquid agere in alterum : uno modo per prædominantiam, sicut contrarium agit in suum contrarium; alio modo per influentiam, sicut corpus superius agit in hæc inferiora; tertio modo per colligantiam, sicut quando duo ita sunt unita, quod unum trahit ad se alterum, et communicat alteri proprietates suas. Cum ergo dicimus carnem inficere animam, hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi, scilicet propter colligantiam, quam habet ad animam, propter quam, dum deorsum tendit, eam secum trahit : ut enim dicit Gregorius, « qui labenti innititur, necesse est ut cum labente labatur. » His visis, patent ea quæ objecta sunt.

1. Ad illud enim quod dicit Anselmus, quod peccatum non est in semine, dicendum quod hoc dicit quantum ad existentiam actualem ipsius peccati, quod quidem est deformitas aspiciens ipsam voluntatem, sicut subjectum proprium : non autem vult negare, quin ibi sit causa peccati; imo asserit, sicut patet ex verbis suis sequentibus.

2. Ad illud Augustini, quod omne agens præstantius est patiente, dicendum quod intelligit de agente per influentiam : per hunc autem modum in originalis contractione non dicimus carnem agere in animam, sicut prædictum est.

3. Ad illud Philosophi, quod agens et patiens debent communicare in materia, dicendum quod ipse intelligit de actione, qua contrarium agit in contrarium per prædominantiam.

4. Ad illud quod objicitur quod multo spiritualior est anima, quam radius, dicendum quod, etsi anima sit spiritualior, tamen ma-

gis est alligata carni, quam radius aeri, sive corpori illuminato : ideo magis contrahit ejus proprietates, sive passibilitatis, sive fœditatis, quam radius contrahat proprietates illuminabilis, vel illuminati.

5. Ad illud quod objicitur, quod non major est corruptio in effectu, quam in causa, dicendum quod istud dupliciter fallit : primo quando aliud non se habet ratione perfectæ causalitatis, sed solum ratione instrumenti et deferentis. Nam si velimus comparare corruptionem animæ parvuli ad primam causam, videlicet ad animam Adæ, reperiretur in Adam æque magna, vel major. Deficit etiam ex hoc, quod magnitudo corruptionis intenditur frequenter ex nobilitate et dignitate corruptibilis, quia tanto majus est vitium, et corruptio pejor, quanto natura præstantior est, sicut Augustinus dicit : et hinc est quod, quando anima corrumpitur a carne, major est in ea corruptio, quam in carne fuerit : et hoc est ratione nobilitatis subjecti.

6. Ad illud quod objicitur, quod pœna non est causa culpæ, dicendum quod verum est de illo, quod est pura pœna; talis autem corruptio vitiosa in Adam subsecuta est ex culpa, quia ex hoc, quod peccavit, caro ejus dissoluta est non solum dissolutione ordinationis ad mortem, sed etiam faciente rebellionem, et faciente concupiscere quod non licet : et ideo quia talis vitiositas et a culpa est, et ad culpam, potest quodam modo causare peccatum in anima : hoc autem non facit aliquid ipsi animæ impartiendo, sed potius rebellando, et Deo subtrahendo. Et hoc modo intelligit Magister animam infici a carne : et extraxit hoc ex verbis Augustini, et his verbis Augustini consonant verba Anselmi. Non enim vult Anselmus dicere, quod carentia debitæ justitiæ præcedat necessitatem concupiscendi, cum e contrario sit ordine naturali; eo enim ipso privatur anima illa justitia, quo necessitatem concupiscendi habet ex carne conjuncta : sed hoc intelligit quantum ad actum concupiscendi. Similiter verba Hugonis intelligenda sunt, quod caro inficiat animam non solum ratione passibilitatis, sed etiam ratione adjunctæ fœditatis et vitiositatis, quam in semine esse manifestat ipsa corruptio, quæ sentitur in actu generativæ virtutis, et in membris illis residet principaliter, quamvis omnia alia ita sint passibilia, sicut illa.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum originale contrahatur ex carne in anima per aliquem appetitum et voluntatem animæ* [1].

Utrum originale contrahatur in anima ex carne per aliquem appetitum et voluntatem animæ; et quod sic, videtur primo per rationem Augustini, quam facit in libro LXXXIII *Quæstionum* [2], ostendens quod nullus potest ab alio fieri deterior, sed si fit deterior, hoc erit a seipso : ait enim sic : « Si fit deterior, aut ergo a superiori, aut a pari, aut ab inferiori : ab inferiori non potest; a pari non, quia ei ille non prævalet; a superiori non, quia ille aut esset bonus, aut malus : si bonus, ergo nunquam faceret ipsum deteriorem; si malus, ergo jam inferior est et deterior. Similiter arguitur in proposito : et ex hoc sequitur, quod anima non possit fieri mala, sive deterior, nisi cooperante voluntate propria. Ad opp

2. Item [3] omne peccatum ab aliqua voluntate est; sola enim voluntas est peccati principium : ergo originale peccatum, quod est in parvulo, aut est a voluntate propria, aut est a voluntate aliena : si a voluntate aliena, utpote Adæ cum in Adam non fuerimus nisi secundum quid, non esset origi-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CV, memb. 4; S. Thom., I-II, q. LXXXIII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXXI, q. I, art. 1; et *de Malo*, q. IV, art. 3; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXI, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXI, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXI, art. II, q. III; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXI, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXI, q. III; Gabr. Bief, II *Sent.*, dist. XXXI, q. III. — [2] August., *de div.*, LXXXIII *Quæst.*, q. III. — [3] Anselm., *de Concep. Virg.*, c. III.

nale peccatum in homine nisi secundum quid : ergo propter ipsum non deberemus æternaliter visione Dei privari. Quod si hoc falsum est, non ergo solum fuit a voluntate aliena : restat ergo, quod contrahatur a voluntate propria.

3. Item superius non patitur ab inferiori nisi merito culpæ, vel nisi ei se subjiciat mera voluntate : sed anima, cum unitur carni, ante unionem non habet culpam : ergo si inficitur a carne, hoc non est absque voluntaria subjectione ipsius animæ.

4. Item si angelus intraret corpus infectum, non diceretur ex hoc contrahere originale : si igitur anima contrahit, hoc non est nisi propter aliquem appetitum quem habet ad carnem.

5. Item si anima innocens poneretur in igne infernali, nunquam arderet : ergo si non est magis activa caro, quam ignis, si inficitur a carne, hoc non est nisi propter affectionem ipsius animæ ad carnem : et si hoc verum est, originalis culpa contrahitur mediante appetitu animæ, et voluntate.

Fundam. Sed contra : Peccatum quod contrahitur a voluntate animæ, est peccatum actuale : ergo peccatum quod contrahunt parvuli, non deberet dici peccatum originale, sed actuale.

Item si peccatum originale esset a voluntate ipsius animæ, ergo puniendum esset pœna actuali. Si ergo non punitur pœna actuali, sed pœna damni, sicut infra [1] videbitur, ergo non videtur quod a voluntate animæ causetur.

Item natura et voluntas sunt principia disparata, ita quod effectus, qui sunt a natura, et qui sunt a proposito, sunt alii, et alii. Si ergo originale peccatum eo ipso dicitur originale, quod est a natura, igitur non est a voluntate propria.

Item peccatum quod est a propria voluntate, per proprium actum est commissum : nullum autem peccatum per proprium actum commissum sine proprio actu dimittitur : ergo si originale contrahitur ex animæ voluntate, nunquam in parvulis per baptismum deleretur. Quod si hoc est contra fidem, restat quod peccatum originale non contrahitur per animæ voluntatem.

Item si contrahitur per voluntatem, aut per naturalem, aut per deliberativam : non per deliberativam, quia in ipso instanti creationis unitur anima carni; non per naturalem, quia naturalis voluntas semper est recta, et sic movetur secundum quod eam instituit auctor Deus : ergo nullo modo potest esse peccati principium : redit ergo idem quod prius.

[1] Dist. XXXIII, art. 2 et 4. — [2] *Rom.*, IX, 11.

## CONCLUSIO.

*Peccatum originale non contrahitur ab anima mediante appetitu deliberativo, sed mediante appetitu naturali, quem habet anima ad corpus, ut causa sine qua non.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum quæritur utrum originale contrahatur ex voluntate, vel appetitu animæ, hoc tripliciter potest intelligi. Contingit enim hoc taliter intelligere, quod spectet ad hæresis perversitatem; et taliter, ut spectet ad rationis probabilitatem; et tertio etiam modo, ut spectet ad fidei veritatem. Cum enim duplex sit in Opin. 1.
anima appetitus, videlicet naturalis, et deliberativus : si sic intelligatur quod anima prius deliberet de carnis infectione, et ei conjungatur voluntarie ex deliberatione, et ex hoc contrahat culpam originalem, sic intelligere hæreticum est, pro eo, quod doc- Improbatur.
tores catholici dicunt quod anima creando infunditur, et infundendo creatur. Et Apostolus, de Jacob et Esau loquens, ait [2] : *Antequam aliquid boni vel mali egissent*, etc. Est et alius in anima appetitus naturalis, et per hunc appetitum dupliciter potest intelligi contrahi originale : uno modo, ut sic Opin. 2.
intelligatur contrahi ex carnis corruptione et appetitu animæ, quod corruptio carnis est sicut materialis, sed naturalis appetitus animæ ad corpus, qui est ad ipsam unionem, et unionem antecedit natura, quamvis

non antecedat tempore, se habet in ratione efficientis eo modo, quo est dicere peccatum habere causam efficientem : et sic dicitur contrahi originale peccatum a carne infecta mediante appetitu, per quem anima carni alligatur, et quodam modo ei condescendit, ac per hoc ei se subjicit, et subjiciendo se, pervertitur : nec tamen ex hoc dicetur culpa illa esse acta, sed contracta, nec personalis, sed naturalis, quia ille appetitus est appetitus naturalis : non tamen causat peccatum per se, sed cum corruptione carnis adjuncta, Improb. quæ a primo parente propagatur. Hoc etsi probabiliter esse dictum videatur, videtur tamen in hoc a veritate deviare, quod principalem causam contractionis originalis ponit ex parte animæ, cum Sancti et Doctores dicant originale peccatum traduci principaliter a primo parente, a quo non propagamur Opin 3. nisi secundum carnem. Alio modo potest intelligi peccatum originale contrahi ab anima per naturalem appetitum ipsius animæ ad carnem, ita ut principalis ratio ponatur ex parte carnis, et appetitus ille naturalis sit causa sine qua non : et hoc quidem habet veritatem, et necesse est ponere. Nunquam enim caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animæ ad corpus, per quem anima adeo alligatur carni, ut, sicut dictum fuit supra, nisi virtutem habeat per quam carnem regat, necesse habet deorsum ferri cum carne, ac per hoc captivari in servitutem peccati : propter hoc simpliciter concedendum est peccatum originale esse contractum, et nullo modo debet dici actum. Et hoc ipsum nomen indicat, quod dicitur peccatum originale, non actuale; dicitur naturale, non voluntarium. Unde concedendæ sunt rationes, quæ ad secundam partem inducuntur.

1. Ad illud vero quod objicitur quod non potest fieri homo malus ab alio, dicendum quod Augustinus ibi loquitur de alio agente, quod quidem est ita aliud, quod non est naturaliter alligatum ei, quod debet fieri deterius. Sic autem non est in proposito : nam caro naturalem habet colligantiam cum spiritu per naturalem appetitum unius ad alterum.

2. Ad illud quod objicitur, quod peccatum originale aut est a voluntate propria, aut a voluntate aliena, dicendum quod a voluntate aliena. Ad illud vero quod subjungit, quod non fuimus nisi secundum quid in Adam, dicendum quod verum est, quia fuimus in potentia causali; sed quemadmodum *secundum quid* reductum est ad *simpliciter* per operationem naturæ (nam cum prius essemus in potentia, nunc sumus entes in actu), sic originale peccatum prolis, quod erat secundum quid ante ipsius prolis generationem, in ipsa prolis propagatione ex unione animæ ad corpus incipit esse peccatum simpliciter : nec requiritur ibi actualis, vel nova deliberatio, sed sufficit ipsa propagatio, et animæ ad carnem conjunctio.

3. Ad illud quod objicitur, quod superius non patitur ab inferiori; dicendum quod illud habet veritatem in his, inter quæ non est naturalis colligantia : et ideo non habet locum in proposito, cum naturalis colligantia sit animæ ad carnem, sicut dictum est supra : posset tamen dici, quod Adam aliquo modo meruit : sed de hoc melius patebit, cum agetur [1] qualiter salvatur divina justitia in unione animæ ad carnem.

4 et 5. Ad duas ultimas rationes jam patet responsio per ea, quæ jam dicta sunt. Nam si angelus poneretur in carne infecta, et anima innocens poneretur in flamma; nec ille inficeretur, nec ista pateretur : sed hoc non esset propter defectum appetitus deliberativi, sed propter hoc, quod non esset ibi appetitus, nec colligantia naturalis; et sine hac non potest anima a carne infici, sicut prius dictum est, quamvis hæc non sit causa principalis. Consimilis enim appetitus naturalis salvaretur in anima ad carnem, si

[1] Dist. XXXII, q. ultim.

homo stetisset; et tamen anima nullam culpam contraheret.

## QUÆSTIO III.

*An caro inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione et libidine simul* [1].

Ad opp. Utrum caro ipsa inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione et libidine simul; et quod ex libidine, videtur primo auctoritate Augustini [2] *de fide ad Petrum* : « Peccatum originale non transmittit ad parvulos propagatio, sed libido. » Si ergo anima ex fœditate carnis contrahit originale, illa fœditas est in carne non ex propagatione, sed ex libidine.

Item Magister in littera : « Pollutio quædam est in carne, quam in fervore coitus parentum ex concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur. » Ex hoc apparet, quod fœditas in carne non est ex propagatione, sed ex libidine.

Item Christus de B. Virgine conceptus est ex massa humani generis; et tamen nec habuit illam fœditatem in carne, nec originale in anima : ergo talis fœditas in carne non est, quia caro ex carne educitur, sed quia cum libidine seminatur.

Item si nunquam natura lapsa esset, nihilominus esset propagatio carnis ex carne; nec esset in eo fœditas, nec peccatum originale per consequens : ergo si in propagatione hominis ex homine est traductio originalis, hoc non est ratione ipsius propagationis, sed ratione adjunctæ libidinis.

Item si fieret propagatio absque libidine, jam nulla esset inordinatio ex parte virtutis generativæ, et si nulla esset inordinatio ex parte virtutis generativæ, nulla esset fœdatio in semine : et si hæc non esset, non esset fœditas in carne, nec in anima contraheretur originale : si ergo caro inficitur et vitiatur, hoc non est ex propagatione tantum, sed etiam ex libidine.

Fundam. Sed contra : Originale peccatum contrahimus, quia in Adam peccavimus eo modo, quo in ipso eramus : in ipso autem eramus secundem propagationem, et non secundum libidinem : ergo tam originale, quam carnis fœditatem propagatione contrahimus, non libidine.

Item libido respicit parentes proximos : sed originalis traductio respicit primos parentes; unde non dicimur contrahere originale a parente proximo, sed ab Adam : ergo videtur quod ipsa libido, quæ est in coitu, nihil faciat ad transfundendum peccatum originale.

Item possibile est conjuges sanctos ex charitate coire absque omni peccato : sed ubicumque est libido, ibi est voluntatis improbitas, et aliqua culpa : ergo possibile esset eos generare absque libidine : igitur si traductio fœditatis carnis, vel originalis peccati, esset ratione libidinis, proles sic genita non haberet culpam originalem.

Item si traductio originalis esset ratione libidinis, ergo ille, qui cum majori libidine nasceretur, majus contraheret originale : sed natus ex adulterio cum majori libidine generatur, quam ille qui nascitur ex thoro legitimo : ergo videtur quod major esset in ea originalis culpa : si igitur corruptione originalis peccati omnes corrumpuntur æqualiter, videtur quod talis corruptio non traducatur per libidinem,

Item ponatur quod semen descinderetur de lumbis viri, et infunderetur vasculo mulieris, ita quod nec vir sentiret delectationem, nec mulier, esset ibi prolis conceptio absque libidine : ergo talis proles non haberet peccatum originale : quod si hoc est absurdum ponere, et intelligere quod aliquis ex semine Adæ generetur sine corruptione, nisi in eo solo, qui conceptus est in Virgine

[1] *Cf.* Alex. Alensis, part. II, quæst. CV, memb. 4; S. Thom., I-II, quæst. LXXXI, art. 3 et 4; et II *Sent.*, dist. XXXI, quæst. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, part. II, dist. XXXI, quæst. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXI, art. 2, q. II; Thom Arg., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I, art. 3; Gregor. Arim., II *Sent.*, dist. XXXI, q. I, art. 1, 2 et 3; Joan. Bacch., II *Sent.*, dist. XXX, q. 1, art. 1. — [2] Imo Fulgent., *de Fid. ad Petr.*, c. II, inter op. Aug., App. t. VI.

per virtutem supra naturam, non videtur fœditatem carnis, sive originale peccatum transmittere ad posteros libido, sed propagatio.

CONCLUSIO.

*Caro non inficitur tantum per propagationem, sed per libidinem, quæ dicit immoderatam delectationem, et corruptionem vitiosam, quæ est in semine.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut expresse dicit Augustinus [1] in libro *de fide ad Petrum*, et Magister dicit in littera, « fœditas carnis et contractio originalis non tantum est ex lege propagationis, sed etiam ex fœditate libidinis; » unde Augustinus dicit [2]: « Peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido: nec fœditas naturæ humanæ facit homines nasci cum peccato, sed fœditas libidinis. » Ad cujus verbi intelligentiam, et etiam objectorum, notandum quod *libido* tripliciter dicitur. Uno modo *libido* dicitur improba voluntas, secundum quem modum dicit Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* [3]: « Nihil enim videmus in toto malefaciendi genere, nisi libidinem dominari, hoc est, voluntatis improbitatem. » Alio modo *libido* dicitur delectatio immoderata, secundum quod dicimus majorem esse libidinem in opere virtutis generativæ, quam alterius potentiæ. Tertio modo dicitur *libido* corruptio vitiosa, quam dicimus esse in semine, et etiam in virtute generativa præter actum generandi; secundum quam ipsa vis generativa dicitur esse corrupta, et infecta. Omnibus his modis contingit libidinem esse circa actum generationis humanæ, quoniam ibi est corruptio vitiosa, et delectatio immoderata, et voluntas improba. Sine prima tamen libidine, hoc est, improba voluntate, contingit generari frequenter; sine secunda, hoc est, immoderata delectatione, vix aut nunquam, et sine tertia nunquam, si sit gegeratio secundum legem naturæ: cum ergo dicitur, quod peccatum non transmittit ad posteros propagatio, sed libido, hoc non intelligitur de libidine primo et secundo modo, sed tertio: et per hoc patet responsio ad omnes rationes quæ adducuntur ad utramque partem. Nam primæ auctoritates et rationes, quæ ostendunt originale transfundi propter libidinem, loquuntur de libidine in acceptione tertia.

Rationes vero ad oppositum procedunt de libidine, acceptione prima et secunda; et hoc patet pertractanti omnes et singulas.

# DISTINCTIO XXXII

QUALITER PECCATUM ORIGINALE DELEATUR, SEU CURETUR.

*Quomodo originale peccatum dimittatur in Baptismo; unde prius, cur et quomodo venerit in animam illa concupiscentia,*

Quoniam supra [4] dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque quo modo a parentibus trahatur, et originale dicatur; superest investigare quo modo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quæ ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. « Manet quippe, ut ait [5] Augustinus, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur: quæ tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires

[1] Imo Fulgent. — [2] Imo Fulgent. — [3] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. I, c. III, n. 8; *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XVI. [4] Dist. XXXI. — [5] August., *de Nup. et Concup.*, lib. I, c. XXV, n. 28, et c. XXIII, n. 25, quoad sensum.

hosti eundo post concupiscentias : nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est : ante baptismum vero pœna est, et culpa. »

quæ dicitur originale peccatum.

Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur, ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius solvitur. Unde Augustinus in libro *de Baptismo parvulorum* [1] : « Gratia per baptismum id agitur, ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur : non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo, quæ inerat nato. Nam si post baptismum vixerit, in carne habet concupiscentiam cum qua pugnet eamque adjuvante Deo superet, si tamen non *in vacuum gratiam* [2] ejus suscepit. Non itaque hæc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsus extinguatur et non sit; sed ut quidquid mali ab homine factum, cogitatumque est, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit, habeatur; ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo, quo per illam Diabolus animam retinebat, et a suo Creatore separabat, maneat in certamine. » Ecce hic aperte ostendit, ea ratione dimitti in baptismo, non quia non maneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in baptismo, quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens [3] : « Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait [4] : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore,* non sic manet in membris eorum, qui ex aqua et Spiritu sancto renati sunt, tanquam non sit ejus facta remissio, ubi omnino plena fit remissio peccatorum; sed manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodam modo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur. » Hic aperte insinuatur, in baptismo concupiscentiam debilitari; ex quo et dicitur dimitti; non solum ideo quia reatus ibi solvitur. Quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Augustinus *contra Julianum* [4] : « Lex quæ in membris est, vitium carnis est, quod ex pœna peccati, et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista, quæ est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quæ dimicant etiam fideles. » Idem in sermone quodam de concupiscentia carnis [5] : « Per gratiam baptismatis, et lavacrum regenerationis, solutus est et ipse concupiscentiæ reatus, cum quo eras natus; et quidquid antea consensisti malæ concupiscentiæ, sive cogitatione, sive locutione, sive actione. » Idem, in libro *de Nuptiis et Concupiscentia* [6] : « Concupiscentia carnis, licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles nascitur obligata est originali peccato. » Item [7] : « Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati. Quomodo ergo alia peccata prætereunt actu, et remanent reatu, ut homicidium, et similia, ita e converso fieri potest ut concupiscentia prætereat reatu, et

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui solutione reatus.

[1] Aug., *De peccat. merit. et remiss.*, lib. I, c. XXXIX, n. 70. — [2] II *Cor.*, VI, 1. — [3] August., *De peccat. merit. et remiss.*, c. XXVIII, n. 45. — [4] Id. *cont. Julian.*, lib. II, c. III, n. 5. — [5] Idem, *cont. duas epist. Pelagian.*, c. XXIII, quoad sensum. — [6] Id., *de Nup. et Concup.*, lib. I, c. XXV. — [7] *Ibid.*, c. XXIII.

remaneat actu. » Ex prædictis evidenter monstratur quomodo peccatum originale in baptismo remittatur.

De fœditate quam caro ex libidine coitus contrahit utrum in baptismate diluatur.

Solet autem hic quæri, utrum et ipsa caro in baptismo ab illa fœditate purgetur, quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur : ut sicut duobus completur mysterium baptismi, scilicet aqua et spiritu; ita ibi duo purgentur, anima scilicet a reatu, et caro ab illa contagione : quod quidem probabile est. Alii vero putant tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa fœditate purgari. Si vero remanet illa fœditas usque ad procreationem filiorum, quæ fit in concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi : et magis corrupta videtur caro prolis quam parentis, quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente, trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur : et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole, quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne fœda seminetur, et in concupiscentia seminis concipiatur; non tamen majorem fœditatem trahit, quam caro, unde seminatur, habuit. Quamvis etiam si fœdior atque immundior sit caro prolis, et ideo magis corrupta quam caro parentis; non tamen inde, ut aiunt, fit præjudicium veritati, quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima amplius inficiatur.

Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo, scilicet vel alio.

Præterea quæri solet, utrum concupiscentia, quæ post baptismum remanet, et tantum pœnalitas est, ante baptismum vero pœna erat et culpa, ex Deo auctore sit, vel ex alio. Ad quod breviter respondentes dicimus, quia in quantum pœna est, Deum habet auctorem; in quantum vero culpa est, diabolum sive hominem habet auctorem.

Qua justitia animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur, cum non possit vitare.

Solet etiam quæri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non prius est anima, quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt ideo animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori, condelectatur carni : ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici imputari animæ illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia, ut ait Augustinus in libro *de Civitate Dei* [1], « non fuit corruptio corporis, quæ aggravat animam, causa primi peccati, sed pœna; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit. »

Utrum illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.

Illud etiam non immerito quæri potest : utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari non potest, unde et Propheta dicit [2] : *De necessitatibus meis erue me*; » et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Augustinus in primo libro *Retractationum* ostendit, dicens [3] : « Istud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo hæreditarium. »

[1] August., *de Civit Dei*, lib. XIV, c. III, n. 2. — [2] *Ps.* XXIV, 17. — [3] August. *Retract.* lib. I, c. XIII, n. 5.

Si vero quæritur : Cur Deus, qui fecit animam ipsam sine macula, et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum sejungi ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori jungit? Respondemus, ex *altitudine judiciorum Dei* [1] id provenire, et nec injuste id a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanæ conditionis modum, quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine immutatione continue servat : corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cum ergo utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitiata, non ideo immutabilis Deus humanæ conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere. Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari.

Hic a quibusdam quæri solet, utrum anima talis sit ante baptismum, qualis a Deo creatur. Quod non esse probare conantur hoc modo : Anima in corpore creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur. Quam cito ergo est, peccatum habet; nec prius fuit, quam peccatum habuit : non est ergo talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens, et sine vitio, et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est, qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quam in creatione a conditore suscepit : quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit; quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post [2] dicetur. Non ergo omnino talis est anima, qualis a Deo creata. Sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum, quale ego dedi mundis manibus : ego enim dedi mundum. An anima sit talis qualis a Deo creatur.

Illud quoque non incongrue quæri solet : utrum omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur, quod ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio, et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes, parem pœnam, et post baptismum statim æqualem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen, vel tarditas, præmium vel pœnam in futuro non collocat. An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Quoniam supra dictum est originale peccatum, etc.

Supra ostendit Magister qualiter peccatum originale traducitur; in hac parte intendit ostendere, qualiter curetur. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima determinat Magister quomodo originale peccatum deleri habeat in baptismate : quod quidem est opus divinæ misericordiæ. Secundo vero determinat qualiter in ipsius animæ infusione et punitione salvetur rectitudo divinæ justitiæ, ibi : *Solet etiam quæri, qua justitia teneatur*, etc. Hoc autem facit, quia *universæ viæ Domini misericordia et veritas* [3] : et ideo juxta benignitatem misericordiæ, manifestari etiam oportebat æquitatem justitiæ. Prima pars dividitur in tres partes : in prima ostendit qualiter in baptismo deleatur peccatum originale ex parte animæ; secundo vero, qualiter curari habeat ex parte carnis, ibi : *Solet autem hic quæri, utrum et ipsa caro*, etc.; tertio vero deter- Divisio.

[1] *Rom.*, XI, 33. — [2] Dist. XXXIV. — [3] *Ps.* XXIV, 10.

minat de pœna, quæ remanet in utroque, videlicet de concupiscentia, ibi : *Præterea quæri solet, utrum concupiscentia*, etc. Similiter secunda pars principalis tres habet partes : in prima parte determinat utrum Deus ex justitia debeat culpam originalem animæ imputare; secundo vero quærit cur Deus vult animam illam corpori maculato conjungere, ibi : *Si vero quæritur, cur Deus, qui fecit animam*, etc.; in tertia vero determinat qualis creetur anima a suo auctore, ibi : *Hic a quibusdam solet quæri, utrum anima talis*, etc. Et sic in universo Magister in præsenti distinctione duo principaliter determinat, quorum unum est, qualiter originale peccatum deleatur per opus divinæ misericordiæ; alterum vero est, qualiter contrahatur salva æquitate divinæ justitiæ. Et omnia, quæ determinantur in parte ista, possunt reduci ad tria, quorum primum est, qualiter deleatur originalis culpa; secundum, a quo sit ipsa concupiscentia; tertium vero est, qualiter ad infusionem animæ, et originalis culpæ imputationem, salvetur divina justitia.

DUB. I.

Manet igitur, ut ait Augustinus, etc.

Objicitur : Cum post baptismum non debeat remanere in nobis nisi pœna promovens, et concupiscentia sit magis pœna suffocans quam promovens, non debet remanere in corpore mortis hujus. Quod autem sit pœna suffocans, patet in littera sequenti, quæ dicitur : *Ejus desideriis noxiis non obedire præcipimur*. Si igitur desideria concupiscentiæ sunt noxia, et prohibemur obedire concupiscentiæ, ergo videtur quod sit pœna suffocans. Item actus concupiscentiæ ligat rationem maxime in opere virtutis generativæ : sed talis est pœna suffocans : ergo, etc.

Resp. Dicendum quod concupiscentia, quæ remanet post baptismum, non est pœna suffocans, quia non præcludit aditum vitæ spiritualis; stat enim simul cum gratia prima : etsi incitet ad illicitum, non tamen prævalet, quia subter nos est appetitus noster, et nos dominari possumus illius. Remanet autem hæc concupiscentia in membris nostris, ut pœna promovens, maxime quantum ad exercitium pugnæ, quæ facit ad augmentum meriti et coronæ : quod bene significatum est in ingressu filiorum Israel in terram promissionis, in qua reliquit eis Dominus adversarios, cum quibus pugnare possent, et per quos Deus eos probaret, utrum ipsi Deum diligerent, an non, sicut patet in libro *Judicum*. Sunt et aliæ plures utilitates ad quas movetur homo occasione concupiscentiæ in se relictæ; sed hæc inveniri possunt libro IV, dist. IV. Per hoc patet responsio ad duo objecta : nam concupiscentia non suffocat, nisi ei obedire velimus; et licet in actu generandi usus rationis impediatur, non tamen est ibi suffocatio, quia talis actus potest esse meritorius.

DUB. II.

Per gratiam baptismi, etc.

Contra : Aut enim gratia baptismi habet oppositionem, aut non : si sic, ergo una non potest stare cum altera : ergo, adveniente gratia, recedit concupiscentia, nec minuitur; si non opponitur ei, ergo videtur quod ipsam non diminuat. Item, si concupiscentia minuatur per gratiam, ergo, cum sit finita, videtur quod aliquando totaliter auferatur : quod est contra Augustinum in littera, qui dicit quod hoc non præstatur nisi miraculo ineffabili, ut lex peccati prorsus extinguatur. Ideo est hic quæstio, utrum fomes in aliquo totaliter fuerit extinctus.

Resp. Dicendum quod, sicut dictum est supra, concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum immoderatum boni commutabilis : et sic dico quod ista immoderantia circa appetitum potest esse dupliciter : aut ita quod ratio captivetur, et anima pervertatur, ut necessitatem habeat præponendi bonum commutabile bono incommutabili, et sic dicitur esse concupiscentia intensa : et hoc modo tenet rationem culpæ, ratione videlicet illius immoderantiæ. Alio modo concu-

piscentia dicit immoderantiam, non quia ratio succumbat sensualitati, sed quia sensualitas non perfecte obtemperat rationi : et hoc modo tenet rationem pœnæ. Primo modo, quia tenet rationem culpæ, directe opponitur ipsi gratiæ : et ideo gratia superveniens aufert illam immoderantiam, pro eo quod talis immoderantia ponebat debitæ justitiæ carentiam. Aliam autem immoderantiam, quæ, sicut dictum est, dicit rationem pœnæ, non tollit gratia in suo adventu, propter hoc quod non opponitur formaliter ei : sed quoniam gratia, et concupiscentia relicta, respectu ejus, ad quod inclinant, quamdam habent oppositionem, hinc est quod secundum quod homo plus exercitatur in gratia, magis et magis remittitur concupiscentia : nunquam tamen omnino tollitur concupiscentia, quia semper remanet radix ejus in homine, nisi auferatur per donum gratiæ speciale, sicut in Virgine creditur fuisse post conceptionem Filii Dei : sed hoc magis habet locum in tertio, cum quæritur de sanctificatione Virginis. Per hæc autem quæ dicta sunt, patent objecta : gratia enim et concupiscentia quodam modo opponuntur, et quodam modo non, sicut ostensum est. Ad illud quod objicitur secundo, quod concupiscentia est finita, ergo aliquando totaliter aufertur ; dicendum quod hoc verum esset, si concupiscentia diminueretur quantum ad causam : sed solum minuitur quantum ad exercitium, sive per comparationem ad illud, ad quod est : et ideo nunquam totaliter tollitur, sicut habilitas animæ nunquam totaliter per peccatum adimitur : et hoc melius infra videbitur.

### DUB. III.

Manet hoc vitium concupiscentiæ in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodam modo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur.

Hoc videtur falsum esse, quia concupiscentia, prout regnabat, dicebatur esse originale peccatum ab Augustino[1], videtur quod si revocetur in regnum proprium post baptismum, quod originale peccatum revertatur : quod si hoc falsum est, patet, etc.

Item quæ sunt diversorum generum, unum non auget alterum : sed illicitus consensus est culpa, concupiscentia relicta est pœna : ergo non augetur per consensum illicitum.

Resp. quod concupiscentia augetur per consensum illicitum, sicut dicit Augustinus[2], et hoc duplici ex causa. Primo, quia gratia expellitur, ex cujus præsentia ratio sensualitati præerat, et per consequens remittebatur concupiscentia ; alia est ratio, quia potentia ex frequentia actus magis prompta efficitur ad exeundum in actum consimilem ; et quia actus illicitus dicit actum concupiscendi, hinc est quod concupiscentia augetur ab actu illicito, quasi a simili. Ad illud ergo quod objicitur, quod tunc redit originale peccatum, dicendum quod hoc non sequitur, duplici ex causa : primo quidem, quia concupiscentia regnans non dicitur peccatum originale, nisi in quantum habet regnum et dominium ab ipsa hominis origine ; cum autem illud habet per illicitum actum, non habet rationem originalis peccati, sed potius actualis. Alia est etiam ratio, quia aliter diminuitur concupiscentia per baptismum, aliter augetur per illicitum consensum. Per baptismum enim sic diminuitur, ut auferatur illud quod formaliter erat peccatum originale, videlicet carentia debitæ justitiæ ; ibi enim absolvitur quis a debito originalis justitiæ, ad quam omnes tenebantur ex ipsa obligatione Adæ : sed per illicitum consensum augeri dicitur, pro eo quod, dum homo peccat, magis efficitur pronus ad malum saltem intensive, et quantum ad aliquod peccati genus determinatum. Ad illud quod objicitur, quod sunt diversorum generum consensus et (a) concupiscentia, prout est culpa, et prout est pœna, dicendum quod etsi sint diversorum generum in genere

[1] Magister, dist. XXX, colligit ex serm. XII *de Verb. Apost.*, al. XXX. — [2] August., *De peccator. meritis et remiss.*, lib. II, c. XXVIII. — (a) *Al. deest* consensus et.

moris, non tamen in genere naturæ : utriusque enim actus est concupiscere. Præterea, etsi concupiscentia, prout est pœna, non sit ejusdem generis cum concupiscentia, prout est culpa, formaliter loquendo; quia tamen est pœna vitiosa, ad illam de se ordinat, et per hoc una augmentatur per alteram, sicut docet ipsa experientia.

DUB. IV.

Quomodo ergo alia peccata prætereunt actu, etc.

Contra : Si concupiscentia remanet actu, ergo in originali non tantum consideratur reatus, verum etiam actus : ergo debet dici peccatum actuale. Item falsum videtur dicere, cum ait quod alia peccata transeunt actu, et remanent reatu : cum enim dimittuntur peccata actualia in baptismo, transeunt et quantum ad pœnam, et quantum ad culpam : ideo pœnitentia etiam transeunt quantum ad reatum pœnæ æternæ. Et si tu dicas quod remanet reatus ad pœnam satisfactoriam et temporalem ; objicitur similiter de originali, post cujus deletionem in baptismate remanet obligatio ad mortem, et ad alias pœnas temporales.

Resp. Dicendum quod Magister large vocat hic actum, non solum ipsum actualem motum, sed etiam pronitatem illam, secundum quam homo ordinatur ad actum. Et ideo dicitur originale peccatum remanere actu, quia cum sit ibi privatio originalis justitiæ, per quam homo est reus carentiæ visionis Dei, sit etiam pronitas, per quam homo ordinatus est ad actum concupiscendi, ideo aufertur illa privatio justitiæ originalis, et relinquitur illa inclinatio habitualis. Ad illud vero quod objicitur de transitu actuali, dicendum quod Magister non loquitur de transitu, qui est per peccati deletionem, sed per peccati consummationem, et per quem modum præsens et præteritum dicitur transire : ideo dicit quod transit quantum ad actum, et remanet quantum ad reatum, quia actus est in fieri, sed reatus in quiete.

DUB. V.

Ad quod dici potest, etc.

Innuit Magister quod anima non est talis, qualem Deus fecit. Contra : In subita operatione simul est fieri, et factum esse : sed illud argumentum est necessarium : « Deus facit animam, ergo est : » et illud : « Deus facit talem animam, ergo talis est : » igitur Magister implicat duo opposita in littera. Item quæro : aut Deus fecit animam justam, aut injustam : si justam, ergo Deus dedit ei justitiam, et hoc est falsum : non enim justitia creata fuit cum illa anima. Si injustam, et talis est, ergo talis est anima, qualem eam Deus fecit. Propter hoc est quæstio, qualem Deus fecerit illam animam : et non videtur quod possit dari quod fecerit eam injustam, cum summa justitia non possit facere aliquid injustum : non videtur similiter quod fecerit eam justam, quia cum in primo instanti fuerit injusta, simul fuisset justa et injusta, et hæc sunt incompossibilia. Non enim videtur quod possit dari medium circa hæc, quia hæc duo sunt immediate opposita circa animam.

Resp. Dicendum quod, cum quæritur qualem Deus fecerit animam quantum ad bonitatem et malitiam, hoc potest intelligi dupliciter : aut quantum ad bonitatem naturæ, aut quantum ad bonitatem moris : si quantum ad bonitatem naturæ, sic concedendum est quod fecit animam bonam, et adhuc bona est; si quantum ad bonitatem moris, sic dicendum est quod Deus nec fecit eam bonam, nec malam. Bonam enim non fecit, quia bonitatem illam animæ non dedit, obsistente infectione ex parte corporis, cui anima in eodem instanti unita fuit, in quo creata. Non fecit eam malam, quia quamvis anima ab instanti suæ creationis mala sit, hoc tamen non est a Deo creante, sed a carne inficiente : et ideo dicit Magister hanc non esse concedendam : « Anima est talis, qualem Deus eam fecit, » sed potius e converso : non quia Deus dederit ei actualem justitiam,

sed quia dedit ei bonitatem naturæ ad habendam justitiam ordinatam, a qua justitia privatur per carnem infectam. Et sic patent objecta. Per hunc autem modum respondendum esset, si quæreretur de actione mala, quæ ponitur esse a Deo secundum quod actio : non enim est a Deo secundum quod justa, quia non est justa; nec secundum quod injusta, quia injustitia non est a Deo : sed est a Deo secundum bonitatem naturæ per quam est indifferens ad utrumque. Consimili modo intelligendum est in creatione animæ.

DUB. VI.

Pluribus non irrationabiliter videtur, etc.

Innuit quod ex ipsa creatione una anima est subtilior alia in essentia, et ad intelligendum memorandumque habilior. Contra : Hoc enim videtur esse falsum, quia, sicut dicit Gregorius [1], « Omnes homines natura pares genuit : » ergo similiter et ab ipsa creatione animæ pares sunt. Hic quæri potest, utrum subtilitas ingenii, et habilitas ad memorandum, veniat ex parte corporis, an ex parte animæ; et quod ex parte animæ, videtur Magister in littera dicere. Sed contrarium hujus videtur, quia videtur quod ipsa anima, quæ non variatur per tempora, modo dementior est, modo ad intelligendum acutior : hoc autem non potest esse nisi ex parte corporis. Item videmus quod cholerici naturaliter sunt majoris ingenii, quam phlegmatici : ergo, si hoc dicit complexionem ex parte corporis, videtur, etc.

Cholerici sunt majoris ingenii quam phlegmatici.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, satis probabile est quod in ipsa creatione sit præcellentia in animabus. Et quod dicuntur esse pares, hoc non intelligitur quantum ad privationem ordinis naturalium in præcellentia, sed quantum ad privationem ordinis in dominio et servitute. Si autem quæritur unde veniat ista præcellentia naturalium, utrum ex parte animæ, an ex parte corporis, dicendum quod, cum anima non sit propter corpus, sed corpus propter animam, ista præcellentia ex parte animæ venit. In hoc autem præcellit una anima alteram, non ratione principii ex quo, cum sit ex nihilo, sed ratione sapientiæ Conditoris, qui producit omnia secundum ordinem debitum. Non est tamen negandum, quin multum faciat corpus ad exercitium illarum habilitatum, quæ animæ in sui creatione insunt : unde dispositio bona corporis multum expedit, sicut e contrario mala multum impedit. Propter hoc judicantur cholerici boni ingenii, quia anima, quantum ad usus illius habilitatis, juvatur per convenientem dispositionem ex parte corporis. Attamen non est illa ratio principalis boni ingenii, quia videmus aliquando homines contrariæ complexionis ingeniosos esse. Unde videmus homines ad diversa exercitia aptos, quosdam ad artes mechanicas, quosdam ad liberales, et iterum quosdam ad mathematicam, quosdam ad metaphysicam, quosdam ad naturalia, quosdam ad rationalia. Si quæratur ratio hujus, respondebit theologus quod hoc est ex distributione donorum Dei, a quo non tantum procedunt dona gratuita, immo dona naturalia : et omnia talia *gratiæ* vocantur a sanctis, et de hujusmodi intelligitur illud [2] : *Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*, etc. Naturalis autem respondebit, quod hoc venit ex diversa dispositione ex parte corporis, vel quantum ad complexionem, vel quantum ad organizationem : uterque tamen bene, sed theologus melius, quia principaliorem assignat causam : unde et Philosophus, in libro *de Animalibus*, cum assignat causas dispositionis membrorum, ubi non invenit causam principalem ex parte naturæ, recurrit ad dispositionem conditricis sapientiæ.

Cholerici cur boni ingenii.

## ARTICULUS 1.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa tria : primo enim quæritur de

[1] Greg., *Moral.*, lib. II, c. x, in *Job.*, c. xxxi. —
[2] I *Petr.*, IV, 10.

deletione originalis culpæ; secundo quæritur de morbo concupiscentiæ remanente; tertio quæritur de æquitate divinæ justitiæ in infusione et punitione animæ. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum baptismus deleat originale quantum ad culpam, quæ est in mente; secundo vero, utrum deleat quantum ad ejus causam, quæ est in carne.

## QUÆSTIO I.

*An baptismus deleat originale quantum ad culpam* [1].

Fundam. Utrum baptismus deleat originale quantum ad culpam; et quod sic, videtur [2] : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum cœlorum.* Hoc autem non est propter culpam actualem in parvulis : ergo, si hoc est, erit propter culpam originalem : sed post baptismum non privatur parvulus regno cœlorum : ergo necesse est quod in baptismo tollatur illud quod reddebat hominem indignum visione Dei : ergo, etc.

Item [3] : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptibati sumus.* Et post : *Qui enim mortuus est peccato, justificatus est a peccato* : Glossa : « Ita per baptismum mortui sumus peccato, sicut Christus semel mortuus est pœnæ. »

Item hoc ipsum videtur ratione : Baptismus enim est sacramentum veteris, et etiam novæ legis : ergo sicut in baptismate homo lavatur exterius, ita vere lavatur interius : si ergo in baptismo exterius vere lavatur puer, videtur quod interius a peccato originali mundetur.

Item in baptismo efficitur homo membrum Christi, et regeneratur generatione spirituali : si ergo membrum Christi esse non potest quis, quamdiu manet in peccato mortali, videtur quod per baptismum originale peccatum deleatur quantum ad culpam.

Ad oppositum. Sed contra : 1. Impossibile est deleri maculam peccati, sive deformitatem amoveri, quandiu manet privatio boni quod (*a*) debet inesse : sed in homine post baptismum manet carentia illius originalis justitiæ, quæ fuit in Adam in statu innocentiæ : ergo per baptismum non deletur macula originalis culpæ. Major manifesta est per ipsam peccati diffinitionem. Minor manifesta est per ipsam experientiam, quia manifeste videmus quod post baptismum caro spiritui non ita subjicitur, sicut in Adam subjiciebatur.

2. Item impossibile est maculam peccati deleri, quandiu manet actus peccati, sicut est manifestum; nunquam enim alicui remittitur peccatum fornicationis, quandiu est in actu fornicandi : sed post baptismum manet originale quantum ad actum, sicut dicit Magister : ergo impossibile est quod in baptismo deleatur quantum ad maculam et reatum.

3. Item concupiscere post baptismum, culpa est : sed quales sunt actus, tales sunt habitus : ergo concupiscentia, quæ remanet post baptismum, est culpa : sed non est culpa actualis : ergo est culpa originalis : igitur per baptismum originalis culpa non deletur quantum ad maculam.

4. Item culpa est meritum pœnæ : ergo si omnino cessat culpa, omnino debet removeri pœna. Si igitur post baptismum remanet pœna debita originali, utpote mors et consimiles pœnæ, non videtur quod per baptismum fiat deletio originalis culpæ quantum ad maculam. Quod si tu dicas quod macula peccati deleta, potest remanere aliquis reatus in anima, et obligatio ad pœnam pro culpa prius facta, videtur tunc quod originale remanet quantum ad reatum : igitur male dicit Magister, cum ait : « Originale transit reatu, et remanet actu. »

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, quæst. CV, memb. 6; S. Thom., I-II, q. LXXXI, art. 3; et II *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 1; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXII, q. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXII, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXII, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXII, q. 1. — [2] *Joan.*, III, 3. — [3] *Rom.*, VI, 3, 7.

(*a*) *Cœt. edit.* quæ.

## CONCLUSIO.

*Originale peccatum, quantum ad culpam attinet, deletur per sacramentum baptismi : nam per gratiam excluditur carentia debitæ justitiæ, in qua consistit peccatum originale formaliter.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, et accipit a verbis Augustini [1], duplici ratione dicitur originale remitti in baptismo : quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur, ut jam non regnet; et quia reatus ipsius solvitur. Ad hujus autem verbi intelligentiam, notandum quod illud verbum dupliciter potest intelligi, et utroque modo satis probabiliter. Uno modo sic, sicut dicit Augustinus in libro *de Baptismo Parvulorum* [2] : «Originale peccatum est concupiscentia, sive vitium concupiscentiæ;» et hoc ipsum dicit Magister in littera. Hæc autem concupiscentia, prout dicitur esse originale peccatum, nominat appetitum boni commutabilis intensum et inordinatum. Et ratio hujus est ista, quoniam originale peccatum non tantum est culpa, sed etiam culpa mortalis : in quantum culpa est, dicit privationem ordinis debiti; in quantum mortalis est, non tantum dicit boni debiti privationem, sed etiam dicit ordinis et justitiæ subversionem. Ad hoc igitur quod concupiscentia in aliquo dicat culpam originalem, necesse est quod dicat necessitatem concupiscendi, sive appetitus immoderantiam cum debito non concupiscendi, et cum dominio, ita quod carnalis appetitus præsit spiritui. Et quia utrumque horum est in homine ante baptismum : habet enim debitum non concupiscendi, quia ad hoc tota humana natura in Adam fuerat obligata, nec illa obligatio alicui fuerat relaxata; habet etiam dominium, quia gratia destitutus vincitur lege membrorum : hinc est quod habet in se originale peccatum. Cum autem homo baptizatur, tunc gratia infunditur ex merito passionis Christi, cujus efficitur membrum, et per baptismum ab illo debito absolvitur; gratia vero erigit animam, et dat ei potentiam ut non vincatur a concupiscentia, et per hoc aufert ei dominium. Et hinc est quod, quia in baptismate tollitur concupiscentiæ dominium, et solvitur non concupiscendi debitum, quod omnino aufertur ratio culpæ ab ipsa concupiscentia, licet aliquo modo remaneat : et hinc est quod Magister dicit, quod originale in baptismo transit reatu, et remanet actu, quia etsi remaneat concupiscentia, non tamen remanet prout est culpa, et obligatoria ad pœnam. Hinc est etiam quod Magister dicit [3] duplici ratione in baptismate peccatum originale deleri, et quia vitium concupiscentiæ extenuatur, et quia reatus solvitur. Aliter etiam potest intelligi verbum illud, ut intelligamus, sicut superius [4] dictum fuit, in originali culpa reperiri conformitatem quamdam ad culpam actualem. Sicut enim videmus quod in culpa actuali et est conversio, et est aversio, et in ipso actu peccandi, et in ipso habitu peccati est privatio habitus boni, et quædam habilitatio ad actum peccati, sic in originali intelligimus esse debitæ justitiæ carentiam, et concupiscentiam. Et quemadmodum in actuali privatio habilitatis bonæ est ipsum peccatum formaliter loquendo; ipsa vero habilitatio, sive pronitas ad actum peccati, non est peccatum, nisi materialiter loquendo, pro eo quod non est culpa nisi quamdiu manet ibi privatio : sic intelligendum est in proposito. Et quemadmodum in actualis peccati deletione, cum gratia infunditur, statim removetur culpa, in quantum erat deformitas et privatio; nihilominus tamen simul cum hoc manet quædam pronitas ad actum, licet remissa, in his potissime qui peccaverunt peccato consuetudinis : sic quando gratia baptismalis infunditur animæ, statim remove-

[1] August., *de Nupt. et Concup.*, lib. I, c. XXXII; *de peccat. merit. et remiss.*, lib. II, c. XXVIII. — [2] Id., *De peccat. merit. et remiss.*, lib. I, c. IX; *de Verb. Apost.*, Serm. XII, al. XXX. — [3] August., *de Nupt. et Concup.*, lib. I, c. XXXII. — [4] Dist. XXX, art. 2, q. I.

tur originale peccatum eatenus, qua erat carentia debitæ justitiæ; etiam cum statim gratia est in anima, simul cum ea est justitia : concupiscentia vero non omnino tollitur, sed minuitur, pro eo quod pronitas ad culpam simul potest stare cum gratia, quia, sicut dictum est, talis pronitas non erat ipsum peccatum loquendo formaliter, sed materialiter. Unde cum excluditur carentia debitæ justitiæ per gratiam baptismalem, remanet concupiscentia ratione pœnæ. Et hinc est quod dicit Magister, quod transit reatu [1], et remanet actu, quia jam non est culpa per quam homo sit dignus pœna, sed pœna est ex præcedenti culpa relicta. Pro tanto dicit quod originale peccatum duplici ratione dicitur remitti in baptismo, et quia concupiscentia extenuatur, et quia debitum solvitur. Solvitur namque debitum, dum per justitiam gratiæ recompensatur justitia originalis innocentiæ. Concupiscentia vero remittitur, dum potestas datur spiritui per gratiam regendi et vincendi carnem. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes peccatum originale quantum ad culpam deleri in baptismo.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod manet privatio originalis justitiæ; respondetur quod debitum solvitur merito passionis Christi, et recompensatio sit gratia Spiritus sancti, quam Deus dat animæ, et quam etiam plus acceptat, quam justitiam innocentiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod manente actu non potest deleri culpa; dicendum quod verum est de actu, in quo consistit plena ratio culpæ, sicut in actu fornicationis consistit consummatio illius peccati. Actus autem originalis peccati vocatur hic concupiscentia, sive necessitas concupiscendi; sed hæc non manet, prout in ipsa est illius peccati consummatio. Sicut enim dictum est, nec manet quantum ad dominium, nec manet quantum ad non concupiscendi debitum. Unde sicut in aliquo casto, post deletionem et dimissionem peccati luxuriæ, manere potest aliqua pronitas carnalis concupiscentiæ et etiam aliquando in actum concupiscendi exire, salva nihilominus castitate; sic et in proposito intelligendum est esse.

3. Ad illud quod objicitur, quod concupiscere post baptismum est peccatum; dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur quod illa concupiscentia, quæ provocat ad concupiscendum, sit peccatum; sed sufficit quod sit peccatum, vel ex peccato relicta. Quando ergo dicitur quod quales sunt actus, tales sunt habitus [2], hoc intelligitur de habitibus generatis ex actibus frequentatis, sicut de habitibus consuetudinalibus. Concupiscentia vero illa, quæ post baptismum remanet, non est aggenerata ex frequenti concupiscere, sed ex carnis corruptione; et ideo non habet rationem culpæ, sed pœnæ : quia vero ad malum inclinat, potius vitiositas, quam pœnalitas appellari debet.

4. Ad illud quod objicitur, quod remota culpa debet per consequens removeri pœna; dicendum quod illud verum est de pœna æterna, et ejus reatu : de aliis vero pœnis temporalibus hoc non oportet, sicut manifestum est in sacramento pœnitentiæ, in quo etsi deleatur culpa in contritione, nihilominus tamen obligatur homo ad satisfactionem : quamvis enim Deus remittat offensam, adhuc tamen quærit emendationem. Et si tu objicias quod in baptismo est plena remissio, unde delentur ibi actualia quantum ad pœnam et culpam, et ita multo fortius originale; ad hoc satis planum est respondere : sed hujus quæstionis determinatio non spectat ad locum istum; sed ad quartum librum in ea parte, in qua agitur de baptismo quantum ad effectum : et ibi [3] determinatum invenietur quare homo in baptismo a quibusdam pœnis absolvitur, a quibusdam vero minime. Et quia superfluitas vitanda est, et singula suis locis tractanda sunt, tum propter ordinem, tum pro-

[1] Aug., loco mox citat. — [2] Arist., *Ethic.* lib. II, c. I. — [3] Dist. IV, p. I, art. I.

pter brevitatem, ad præsens omittendum est.

## QUÆSTIO II.

*An originale peccatum deleatur per baptismum, quantum ad causam* [1].

Ad opp. Utrum originale peccatum per baptismum deleri habeat, quantum ad causam; et quod sic, videtur per verbum Damasceni, qui dicit quod duo sunt in baptismo correspondentia duobus quæ sunt in homine; ait enim sic: « Quoniam duplex est homo, ex anima et corpore, duplicem dedit purgationem, per aquam et spiritum: spiritu quod secundum imaginem et similitudinem est renovante, et aqua per spiritus gratiam corpus a peccato purgante, et a corruptione liberante. » Si igitur hæc corruptio est causa originalis peccati transfundendi, videtur quod originale peccatum non solum deleatur quantum ad culpam, sed etiam quantum ad causam.

2. Item potentior est Christus in satisfaciendo, quam fuerit Adam in corrumpendo, sicut dicitur [2]: *Non sicut delictum, ita et donum;* ex quo innuit quod multo majus fuit donum, quam delictum: ergo si delictum Adæ non tantum potuit inficere hominem in se, sed prout est principium alterius, videtur quod baptismi sacramentum non tantum curet hominem in se, sed etiam prout est alterius principium.

3. Item non removetur effectus, persistente causa: ergo si baptismus removet ipsum originale peccatum ab homine, necesse est quod et causam originalis peccati excludat ab ipso: et si hoc, videtur tunc quod baptizatus non transfundat in alterum originale peccatum.

Item non sufficienter curat morbum, qui relinquit radicem morbi: ergo aut Christus non est medicus perfectus, aut, si perfectus medicus est, per medicinam sacramenti baptismi non solum expiatur originale quantum ad culpam, sed etiam quantum ad causam: et si hoc, ergo baptizatus, etc.

5. Item tales sunt fructus, qualis est arbor; et tales sunt rami, qualis et radix. Unde et Dominus [3]: *Non potest arbor bona fructus malos facere:* et Apostolus [4]: *Si radix sancta, et rami sancti.* Ergo si originale deletum est in parente, et parens est purificatus, videtur similiter quod purificetur et proles: et si hoc, aut orignale non deletur per baptismum, aut, si deletur quantum ad culpam, deletur similiter quantum ad causam. Si tu dicas quod baptismus non purificat hominem ab originali in quantum est corruptio naturalis, sed in quantum est corruptio personalis; contra: si oppositum est causa oppositi, et propositum est causa propositi: sed persona corrupta corrumpit naturam: ergo pari ratione, persona sanata, sanatur et natura.

6. Item, si aliquis curet aliquem a lepra; quia lepra est morbus hæreditarius, hoc ipso quod a lepra curat, dat ei potentiam generandi filium sanum: ergo pari ratione, si originale morbus est hæreditarius, videtur quod non deleatur, quin auferatur illa corruptio, per quam originale in alterum transfunditur.

Sed contra: Baptizatus etiam post baptismum sentit in se motus concupiscentiæ: sed concupiscentia ortum habet ex carnis fœditate, et illa est causa originalis peccati in prole: ergo baptismus non curat morbum originalis peccati quantum ad radicem. Fundam.

Item causa originalis peccati residet penes carnem: sed gratia Spiritus sancti respicit proprie ipsam mentem: ergo si causa originalis peccati non opponitur ipsi gratiæ, videtur quod per gratiam baptismalem non habeat removeri.

Item, si baptismus curaret originale non tantum in quantum est morbus personalis,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. cv, memb. 6; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXII, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXII, q. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXII, q. 2. — [2] *Rom.*, V, 15. — [3] *Matth.*, VII, 17. — [4] *Rom.*, XI, 16.

sed etiam in quantum est morbus naturalis, igitur, parente baptizato, non oporteret prolem baptizari: si igitur unumquemque in propria persona necesse est baptizari, videtur quod in baptismate non fiat deletio originalis quantum ad causam et radicem morbi.

Item propter peccatum originale habemus ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne: sed baptismus non tollit homini ignorantiam, quæ se tenet ex parte mentis: ergo multo minus nec illam corruptionem, quæ se tenet ex parte carnis: sed illa est causa originalis: ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Quamvis originale peccatum deleatur per baptismum quantum ad culpam, non tamen quantum ad causam transfundendi illud in alteram personam.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod dupliciter est loqui de causa originalis: aut secundum considerationem unius hominis in se, aut per comparationem ipsius ad alterum ex ipso propagandum. Si primo modo loquamur, sic semper cum deletur peccatum originale, deletur et causa originalis peccati quantum ad hoc, ut non possit deinceps peccatum originale causari in anima baptizati. Remittitur enim quodam modo fœditas carnis, et per consequens improbitas suæ tyrannidis, ratione cujus habebat spiritum in servitutem peccati redigere: quod quidem non potest facere post baptismum propter auxilium gratiæ, quod ibi datur spiritui, per quod præsidet carni: et ita effectus illius gratiæ quodam modo redundat in carnem. Si autem loquamur de causa originalis respectu alterius propagandi, sic per baptismum non deletur originale quantum ad causam, sive radicem. Et ratio hujus potissima, ut credo, est, quia corruptio, quæ est causa originalis peccati propagandi, est corruptio naturæ consistens penes vim, quæ habet radicari in carne. Unde originale, prout est vitium personæ, respicit voluntatem; prout autem est vitium naturæ, respicit generativam virtutem, et carnem: gratia autem sacramentalis proprie respicit corruptionem personæ; contra vero corruptionem naturæ non habet ordinari directe: et hinc est quod, cum infunditur gratia baptismalis, deletur originalis culpa, secundum quod erat peccatum ipsius animæ; remanet tamen aliquis languor in carne, quæ est causa originalis in prole. Si autem quæratur quare remedium gratiæ sacramentalis ordinatur directe contra originale prout corrumpit personam, et non prout corrumpit naturam, dicendum quod summus Medicus hoc instituit ratione congrua exigente, tum ex parte Medici, tum ex parte ægroti, tum ex parte medicamenti. Ex parte, inquam, Medici, quia sic Dominus debuit nos curare, ut salutem nostram unusquisque ab ipso immediate recognosceret, ideo unumquemque voluit curari a suo baptismate immediate, et in se: et propterea baptismus delet originale in homine secundum quod est individuum, non secundum quod est alterius principium, ut ex hoc unusquisque reddat obsequium Deo debitum, et magis recognoscat salvationis suæ beneficium. Ex parte etiam ægroti congruentia erat: Deus enim neminem vult salvari, nisi salva arbitrii sui libertate: et ideo talem efficaciam medicamento dedit, ut salva esset libertas, et meritum liberi arbitrii. Ideo etiam ut fides habeat locum, occultat Dominus sacramenti sui effectum; et ideo non curatur naturæ morbus. Ex parte etiam medicamenti ratio est, quia virtus regenerativa in sacramento est ipsa fides, unde a fide passionis dicuntur sacramenta habere efficaciam. Quoniam ergo hæc virtus regenerativa principaliter respicit voluntatem et mentem; virtus autem generativa principaliter respicit decisionem carnis a carne; hinc est quod baptismus sanat, sive curat originale secundum quod est morbus personæ, dum in eo datur gratia, per quam rectificatur personalis voluntas, remanente nihilo-

minus corruptione in carne et in vi generativa, quæ causa est transfundendi originalem culpam. Et sic patet quod per baptismum deletur originale peccatum quantum ad culpam ; non tamen removetur causa transfundendi originale in personam alteram, sicut rationes ostendunt, quæ ad secundam partem inducuntur : et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Damasceno, quod caro et spiritus purgantur in baptismo, dicendum quod Damascenus intelligit carnem purgari, quia fœditas carnis aliquo modo remittitur, non quod omnino tollatur : et illam remissionem, sive diminutionem fœditatis, purgationem vocat, propter hoc quod non est amplius causa culpæ in eo, in quo est : non tamen per baptismum omnino fœditas deletur, cum non tantum pruritus coitus sit in paganis, verum etiam in christianis. Probabile tamen est quod aliquo modo illa fœditas per baptismum remittatur : vulgo enim dicitur quod parvuli baptizati non ita fœtent, sicut alii non baptizati.

Parvuli baptizati non ita fœtent sicut non baptizati

2. Ad illud quod objicitur quod Christus magis fuit sufficiens ad satisfaciendum, quam Adam ad corrumpendum ; dicendum quod verum est : verumtamen quia non dedit omnem virtutem sacramento, quam dare poterat, sed quam dare congruebat : ideo etsi sufficientior esset, non tamen dedit virtutem sacramento curandi omnem corruptionem, sed solum corruptionem personæ : sic enim congruebat, ut prius ostensum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod non removetur effectus, permanente causa ; dicendum quod verum est de causa efficiente et conservante, non de efficiente tantum ; verum est etiam de existentia causæ in ea dispositione, in qua producit effectum. Neutro autem istorum modorum remanet causa originalis, quia fœditas ipsa non est causa conservativa originalis, cum originale sit in anima separata, sive quia non remanet in ea dispositione et intensione, secundum quam anima ex ipsa contrahit originale.

4. Ad illud quod objicitur, quod non sufficienter curat morbum, qui relinquit radicem ; dicendum quod hoc verum est, quando radix morbi relinquitur, quæ potest causare vulnus in eo, qui curatur : non sic autem relinquitur radix originalis peccati, quæ quidem possit iterare morbum illum circa eum, qui baptizatur. Posset tamen et aliter dici, quod utile est relinquere radicem alicujus ægritudinis, quia una ægritudo frequenter curat alteram. Hujusmodi autem corruptio quæ remanet in carne, occasio est vitandi multa mala, et per consequens faciendi multa bona, sicut ostenditur in quarto, in tractatu de effectu baptismi [1].

5. Ad illud quod objicitur, quod si radix sancta est, et rami ; dicendum quod illud intelligitur per se loquendo, ut si radix sancta sit secundum quod radix : baptismus autem, etsi sanctificet hominem, non tamen sanctificat eum secundum quod est principium alterius, quia remedium illud curat morbum personæ, non naturæ, sicut ostendum est.

6. Ad illud quod objicitur, quod, curato leproso, datur ei virtus generandi sanum; dicendum quod non est simile : lepra enim sic est morbus hæreditarius, quod non est alius morbus ut corrumpit personam, et ut corrumpit naturam, eo quod totum hominem inficit ex parte carnis, non solum quantum ad nutritivam, sed etiam quantum ad generativam : et ideo leprosus generat leprosum, quia ita corruptus est in eo humor generativus, sicut nutritivus, et quando homo a lepra curatur, uterque humor simul in ipso sanatur. Sed in originali peccato est corruptio personæ et naturæ, ita quod istæ corruptiones sunt diversæ. Corruptio enim personæ respicit liberam voluntatem; corruptio vero naturæ, secundum quod ab illa causatur, respicit generativam virtutem.

[1] Dist. IV, p. I, art. 1.

Est enim natura vis insita rebus ex similibus similia procreans [1] : et ideo, quamvis una istarum corruptionum per baptismum curetur, non oportet quod curetur alia : et hinc est quod mundificatus per baptismum generat immundum. Qualitas enim prolis genitæ plus conformatur dispositioni virtutis generativæ, quam dispositioni voluntatis liberæ : et ideo exemplificat Augustinus, quod sicut circumcisus generat præputiatum, et ex grano mundo generatur granum cum paleis; et hoc ideo, quia omnia ista erant in vi propagativa et ratione seminali, secundum quam hæc propagantur : ideo similiter intelligendum est in hominibus, quod quia corruptio remanet in vi generativa, quamvis voluntas curetur per gratiam, homo generat secundum id in quo assimilatur Adæ, non secundum id in quo assimilatur Christo : et ideo producit filium similem Adæ prævaricatori, magis quam suo redemptori.

Exemplum.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, scilicet de morbo concupiscentiæ : et circa hoc quæritur, in quo sit concupiscentia tanquam in subjecto; secundo quæritur, a quo sit tanquam a principio effectivo.

### QUÆSTIO I.

*An concupiscentia sit in anima, vel in carne, ut in subjecto* [2].

Ad opp. In quo sit concupiscentia tanquam in subjecto, videlicet, utrum sit in anima, vel in carne; et quod in carne, videtur. *Ad Romanos* dicit Apostolus [3] : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ;* Glossa : « Video aliam legem, id est, fomitem peccati, qui regnat in membris meis, ut in oculo ad concupiscendum, in manu ad operandum. » Ergo concupiscentia est in oculo.

2. Item Hugo de S. Victore : « Vitium originis humanæ duplici corruptione inficit naturam, ignorantia mentem, et concupiscentia carnem. » Si igitur ignorantia est in mente tanquam in subjecto, videtur quod et concupiscentia sit in carne tanquam in subjecto.

3. Item, sicut se habet lex mentis ad mentem, ita se habet lex carnis ad carnem : sed lex mentis est in mente tanquam in subjecto : ergo pari ratione et lex carnis est in carne tanquam in subjecto : sed lex carnis est concupiscentia, sicut dicitur [4] : ergo, etc.

4. Item concupiscentia carnis non est in anima, nisi quandiu anima est unita carni : si ergo proprietas salvari habet in proprio subjecto, videtur quod concupiscentia ipsa non sit in anima, quæ separabilis est a carne, immo in carne ipsa.

5. Item cujus est actus, ejus est et habitus [5] : sed carnis est concupiscere, sicut dicitur [6] : *Caro concupiscit adversus spiritum :* ergo concupiscentia est a carne.

Fundam. Sed contra : Augustinus, *de verbis Apostoli* [7] : « Vitium concupiscentiæ est, quod anima pertrahit ex carne : » sed illud quod anima pertrahit, proprie est in anima : ergo concupiscentiæ vitium est in ipsa sicut in subjecto.

Item Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum:* « Concupiscentia est turpis affectio, qua anima inferiora sectatur, quæ magis proprie cupiditas dicitur. » Sed affectio habet esse in anima tamquam in subjecto : ergo, etc.

Item illius solius est concupiscere, cujus est cognoscere : ergo in illo solo est concupiscentia, in quo est cognitio : sed cognitio est in anima tanquam in subjecto : ergo et concupiscentia.

Item in illo solo est concupiscentia tanquam in subjecto, in quo potest esse culpa : sed tale non est caro, sed anima : ergo, etc.

[1] Arist., *Magn. Moral.*, lib. I, c. x. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. cv, memb. 3, art. 3; S. Thom., I-II, q. LXXXIII, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXXII, art. 2, q. II; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XXXII, q. 3. — [3] *Rom.*, VII, 23. — [4] *Rom.*, VII, 25. — [5] Arist., *de Somn. et Vig.*, c. I. — [6] *Gal.*, V, 17. — [7] August., *de verb. Apost.*, Serm. XII, al. XXX.

Item, anima recedente a carne, non plus concupiscit caro, quam lapis : anima vero præter carnem concupiscere potest et desiderare, sicut et dolere : ergo videtur proprie quod concupiscentia esse habeat in anima, ut in subjecto proprio.

## CONCLUSIO.

*Concupiscentia est in carne, et in sensualitate, et in ratione : ibi quidem causaliter; in ratione formaliter, in sensu vero utroque modo.*

Respon. ad Arg. Dicendum quod concupiscentia dupliciter accipitur. Uno modo dicitur concupiscentia omne desiderium nimis intensum et immoderatum, sive sit respectu boni interioris, sive exterioris, sive inferioris. Et hoc modo accipitur illud *ad Romanos,* ubi dicitur in Glossa : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet. » Et sic concupiscentia habet esse in vi animæ appetitiva, sive dicatur vis appetitiva brutalis, sive dicatur vis appetitiva rationalis. Alio modo sumitur concupiscentia pro appetitu delectabili secundum tactum, et sic accipitur[1] : *Propter speciem mulieris multi perierunt : et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit.* Hæc autem concupiscentia dicitur esse in carne, et in sensualitate, et in rationali parte; sed in carne est causaliter, in rationali vero parte est formaliter, in sensualitate vero utroque modo, videlicet causaliter, et formaliter. Ideo dico quod in rationali parte et in sensualitate est formaliter, quoniam actus, qui est concupiscere, sicut vult Augustinus, est proprie ipsius animæ. Ideo vero causaliter dicitur esse in carne, quia caro infecta, juncta animæ, ex sua infectione reddit eam concupiscentem. Unde si quis vellet proprie subjectum concupiscentiæ carnalis assignare, nec tantum diceret carnem, nec tantum diceret animam, sed ipsum totum conjunctum : ut sicut sentire est actus conjuncti, sic etiam actus conjuncti est delectari carnaliter, et concupiscere. Propter quod nota, quod *caro* dupliciter sumitur in Scriptura. Aliquando dicitur *caro* homo exterior carnalis et sensualis ; et sic comprehendit carnem cum potentia animæ sensitivæ : et hoc modo proprie est subjectum concupiscentiæ carnalis. Alio modo dicitur *caro* pars hominis constitutiva : et hoc modo non est concedendum quod concupiscentia est in carne, nisi dicatur in ea esse sicut in causa. Rationes igitur ostendentes quod concupiscentia magis proprie est in anima, quam in carne, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur de verbo Apostoli : *Video aliam legem in membris meis,* etc.; dicendum quod membrum non tantum vocatur caro ibi exterior, sed etiam accipitur ibi pro carne et virtute appetitiva.

2. Ad illud quod objicitur de Hugone, responderi potest similiter, quod carnem accipit pro homine carnali; vel, si caro dicatur ipsum corpus, tunc intelligit de prædicatione causali, ut concupiscentia dicatur carnem inficere, id est carnis fœditas, vel corruptio, ex qua concupiscentia ipsa oritur.

3. Ad illud quod objicitur de lege carnis, dicendum quod *caro* accipitur ibi pro homine carnali et exteriori. Et similiter in ultima auctoritate, qua dicitur : *Caro concupiscit adversus spiritum.*

4. Ad illud quod objicitur quod in anima separata non est concupiscentia carnalis, dicendum quod ex hoc non sequitur quod caro sit proprium subjectum concupiscentiæ ; sed ex hoc bene sequitur quod concupiscentia non inest animæ, nisi ut carni unitæ.

5. Ad ultimum jam patet responsio ex his quæ dicta sunt; cum enim dicitur : *Caro concupiscit adversus spiritum ; caro* ibi, secundum quod Glossa exponit, dicitur homo carnalis, sive sensualitas carnis.

[1] *Eccli.,* IX, 11.

## QUÆSTIO II.

*An concupiscentia sit a Deo*[1].

Fundam. A quo sit ipsa concupiscentia tanquam a principio; et est quæstio, utrum sit a Deo: et quod non, videtur[2]: *Vetus homo noster crucifixus est*; Glossa: « Vetus homo est fomes, qui ex nobis est, non a Deo. »

Item Augustinus, in libro V *Responsionum*[3]: « Credite malum ex diabolo, non ex Deo esse libidinem. » Sed libido, et concupiscentia, idem sunt: ergo, etc.

Item Dei Filius assumpsit omne quod in nostra natura plantavit: sed concupiscentiam non assumpsit: ergo concupiscentia non est in nobis a Deo.

Item omne quod est a Deo, est bonum, et de se ad bonum ordinatum: sed concupiscentia malum est, et ad malum ordinata, cum ejus usus, scilicet actus concupiscendi, sit malus: ergo videtur quod concupiscentia non sit a Deo.

Item fomes, in quantum hujusmodi, est causa originalis in prole; et ita est causa originalis necessaria et determinata, quod non attenditur ibi libertas voluntatis: sed quod est causa alicujus rei necessario et determinate ordinatæ ad malum, est causa mali: si igitur fomes esset a Deo, tunc sequeretur quod peccatum originale esset a Deo: quod si hoc est falsum, restat quod et primum.

Ad opp. Sed contra: Augustinus, *de Libero Arbitrio*[4]: « Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. » Sed concupiscentia, quæ remanet post baptismum, pœna est: ergo justa est: sed omne quod justum est, est a Deo: ergo, etc.

2. Item omnis pœna aut est acta, aut inflicta, aut contracta: sed fomes non est pœna acta, quia est in parvulis, qui nihil boni, vel mali egerunt; non est pœna contracta, quia fuit in Adam, qui non processit ex alio parente: restat igitur quod est pœna inflicta: sed omnis talis pœna est a divina justitia: ergo, etc.

3. Item concupiscentia dicit amoris intensionem: amoris autem intensio dicit positionem: sed omne quod dicit aliquam positionem, est ab illo, a (a) quo procedit omne ens: ergo, etc.

4. Item ejus est auferre dominium, cujus est et dare: si ergo Deus dedit dominium homini, vel spiritui rationali, super vires inferiores, videtur quod illius solius fuit auferre: sed auferre dominium non est aliud, quam infligere deordinationem concupiscentiæ in sensualitate, ob quam caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Si ergo illud dominium a Deo est ablatum, videtur quod concupiscentiæ vitium ab ipso sit inflictum.

5. Item, quod bestiæ homini non obtemperant, hoc est ex divina dispositione, secundum quam sapienter omnia reguntur: ergo pari ratione, quod vires inferiores non obediant superiori, hoc est ex ultione divina. Et quod istud verum sit, multæ auctoritates Sanctorum videntur dicere, quæ innuunt quod ideo rebellio homini est inflicta, quia homo fuit rebellis Deo: hæc autem rebellio nihil aliud est, quam concupiscentiæ vitium.

### CONCLUSIO.

*Concupiscentia, secundum quod pœnam dicit ad culpam ordinatam, est a Deo; ut vero dicit appetitus excessum, nequaquam; prout dicit appetitum qui est de genere entium et bonorum, similiter est a Deo.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod dupliciter est loqui de ipsa concupiscentia: aut secundum quod est pœna, aut secundum id quod

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CV, memb. 7, art. 4; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXII, q. II, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, distinct. XXXII, q. II, art. 1, Richardus., II *Sent.*, dist. XXXII, art. 2, q. I, Durand., II *Sent.*, dist. XXXII, q. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXII, q. IV. — [2] *Rom.*, VI, 6. — [3] *Hypomn.* seu *Hypogn.*, lib. V, inter op. S. Aug., Appendit. X, *edit.* Bened.; Aug., *de Nup.. et Concup.*, lib. II. — [4] August., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII; *Retract.*, lib. I, c. IX.

(a) *Cæt. edit. deest* a.

est concupiscentia. Si loquamur de ipsa secundum quod est pœna, sic dicit ordinem ad culpam, et hoc modo habet causam promerentem, et causam ordinantem : meretur enim homo habere talem rebellionem ex sua culpa et inobedientia; Deus vero hoc malum ad aliud præexistens ordinat ex sua justitia. Alio modo est loqui de concupiscentia secundum id quod est, et sic concupiscentia duo dicit : dicit enim appetitum ; dicit nihilominus in actu appetitus excessum. Appetitus, inquam, ille substratus bonus est, et a Deo est; excessus autem ille in appetendo, etsi videatur esse positio, plus tamen est privatio; nec habet causam efficientem, sed deficientem : et ideo, quia Deus nullius est causa deficiens, hoc modo non ponitur esse a Deo, sed potius a libero arbitrio per culpam deficientem, et a diabolo instigante. Quod autem concupiscentia ratione excessus privationem dicat, quamvis videatur dicere positionem, hoc planum est : hoc enim est concupiscentia respectu virtutis appetitivæ, quod est paralysis respectu motivæ; et quemadmodum membrum paralyticum tremulat, et movetur velocissime, et hoc non venit ex virtutis augmento, sed potius ex virtutis decremento, nec ex virtutis fortificatione, sed potius ex dissolutione, sic et in concupiscentia intelligendum est quod appetitus in amore rei temporalis exardescit, nec potest seipsum continere, imo in continuo motu, et concupiscentiæ iteratione consistit. Hoc, inquam, intelligendum est provenire ex defectu retinaculi, sicut moventur feræ ruptis vinculis, et naves destructis gubernaculis. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod concupiscentia non sit a Deo, prout concludunt de concupiscentia secundum id quod est.

1. Ad illud vero Augustini, qui dicit quod omnis pœna justa est, dicendum quod intelligit de pœna sub ratione pœnæ : sic enim justa est ratione justæ ordinationis ad præcedentem culpam. Posset tamen dici quod intelligit de pœna quæ pure pœna est, hoc est, quæ ita pœna est, quod nec est culpa, nec de se ordinata ad culpam. Concupiscentia vero, aut culpa est, aut ordinata ad culpam : et ideo non habet locum hic auctoritas illa.

2. Ad illud quod objicitur, quod omnis pœna aut est inflicta, aut acta, aut contracta, dicendum quod concupiscentia in Adam fuit acta, pro eo quod peccando, se ipsum privavit originali justitia, et induxit in se concupiscentiam. In nobis vero est pœna contracta, pro eo quod a parentibus contrahimus carnem infectam, quæ facit concupiscentiam esse in anima sibi unita.

3. Ad illud quod objicitur quod omnis positio a Deo est, et concupiscentia dicit positionem, etc.; dicendum quod, sicut claudicatio et tremulatio positionem dicit quamdam, quia ponit actum, et virtutem progressivam, dicit etiam nihilominus defectum et privationem : claudicatio enim defectum in crure ponit; tremulatio vero defectum in virtute movente, sive ineptitudinem circa mobile : sic et in proposito intelligendum est esse, ut prius explanatum est : et ratione ejus quod est ibi positionis, absque dubio a Deo est; ratione vero ejus quod est ibi defectus et privationis, non est quærenda causa efficiens, sed deficiens.

4. Ad illud quod objicitur, quod ejus est auferre dominium, cujus est dare, dicendum quod ipse cui datum est dominium, ex mala custodia potest amittere. Et sic intelligendum est hominem perdidisse dominium illud, quod habebat ratio super vires inferiores : et hoc non quia ablatum sit ei violenter, sed quia cum esset in sua potestate tale dominium in se conservare, ex propria incuria et negligentia noluit, et amisit, sicut homo, dum peccat, a semetipso fugat gratiam divinam, et Deus dicitur auferre, quia justo suo judicio ultra non apponit, dum homo reddit seipsum indignum ad donum Dei percipiendum.

5. Et per hoc etiam posset responderi ad sequens objectum de amissione dominii bes-

tiarum. Potest tamen et aliter dici quod non est simile, quia quod bestia non obtemperet homini, hoc non ponit culpam, nec in bestia, quæ non subjacet, nec in homine, qui non præsidet. Secus tamen est in sensualitate et ratione : cum enim sensualitas rationi repugnet movendo et inclinando ad illicitum, ipsa talis repugnantia est ei culpa : et ideo proprie non debet dici talis rebellio esse a Deo, nec Deus (*a*) inflixisse concupiscentiam. Et si aliquæ tales auctoritates inveniantur, intelligendæ sunt et exponendæ, ut loquantur de concupiscentia secundum quod est pœna. Et sic patent objecta.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de tertio, videlicet de æquitate divinæ justitiæ, secundum quod animam tali carni infundit, ex qua contrahit reatum damnationis æternæ; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum Deus illam maculam, quam anima contrahit, de justitia debeat sibi imputare; secundo quæritur utrum deceat divinam justitiam, animam tali carni sociare.

### QUÆSTIO I.

*An illam maculam, quam anima contrahit ex carne, debeat Deus sibi imputare* [1].

Ad opp. Utrum illam maculam, quam anima contrahit ex carne, debeat Deus sibi imputare; et quod non, videtur. Augustinus, in libro *de duabus Animabus contra Manichæos* [2] : « Reum teneri quemquam, quia non facit quod facere non potest, summæ iniquitatis et insaniæ est. » Si igitur anima parvuli in suo ortu habere non potest justitiam, videtur quod nullo modo sit ei originalis macula imputanda.

2. Item, sicut gloria respicit meritum, sic etiam pœna respicit demeritum : sed meritum proprie consistit circa actum : ergo et demeritum : ergo nihil imputandum est alicui pro demerito, quod non sit ex actu proprio.

3. Item in eo quod inest alicui naturaliter, nec est laudandus quis, nec vituperandus : sed talis culpa inest parvulo ex naturali conjunctione animæ et carnis : igitur pro illa nec est parvulus laudandus, nec vituperandus : igitur macula illa, quam contrahit, non debet sibi imputari ad pœnam.

4. Item pronior est Deus ad miserendum, quam sit homo : sed homo alium habet excusatum ex impossibilitate, nec punit eum, qui non est rationis capax : si ergo talis conditio reperitur in parvulo, videtur quod nihil, quod sit in in ipso, debeat ei imputari a Domino.

Sed contra : Actuale peccatum reddit hominem indignum, propter hoc quod est ibi privatio alicujus boni quod deberet inesse : sed originale peccatum in hoc communicat cum actuali, quia in eo est privatio alicujus boni quod deberet inesse, utpote originalis justitiæ : ergo originale peccatum facit eum in quo est, dignum esse pœna : sed omne tale est a justo judice imputandum : ergo, etc. Fundam.

Item originale, sicut prius probatum est, malum culpæ est : sed culpa deordinat universum, nisi subsequatur pœna in qua ordinetur, secundum quod vult Augustinus [2] : ergo si divina justitia non debet dimittere aliquid inordinatum in universo, debet igitur punire originale peccatum in quocumque reperiatur, sive in parvulo, sive in adulto.

Item justum est quod Deus ab omni anima exigat honorem sibi debitum : cum igitur pulchritudo imaginis in creatura rationali spectet ad honorem Dei, Deus a quacumque creatura rationali exigit illam pulchritudinem : sed qui juste exigit aliquid ab aliquo, si caret illo, recte imputat ei ad pœnam : si ergo quicumque habet originale peccatum, caret illa pulchritudine quam anima

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXII, dist. XXXII, q. I, art. 4; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXII, art. 3; q. I. — August., *de duab. anim.*, c. XII. — [2] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. IX. — (*a*) *Al.* Deum.

deberet habere, ergo omni tali debet imputari ad pœnam a summa justitia.

Item, sicut secundus Adam fuit exemplum obediendi, sic primus Adam fuit exemplum prævaricandi, sicut Apostolus innuit[1]: ergo sicut habens imaginem secundi Adæ est dignus gloria, sic habens imaginem primi Adæ est dignus pœna: sed omnis qui regeneratur in baptismo Christi, hoc ipso quod habet imaginem Christi, videlicet gratiam baptismalem, reputatur a Deo dignus gloria æterna, quamvis nihil boni vel mali fecerit: ergo, per oppositum, omnis qui generatur ab Adam, cum hoc ipso gerat imaginem ejus, debet a divina justitia reputari indignus gloria, et reus pœna.

## CONCLUSIO.

*Decet divinam sapientiam, potentiam et justitiam, culpam, quam anima contraxit ex carne, ei imputare.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio Deus imputat originale peccatum ipsis parvulis in demeritum, quia in reatum pœnæ, saltem pœnæ damni. Hoc autem exigit divinæ potentiæ altitudo, et divinæ sapientiæ pulchritudo, et justitiæ rectitudo. Altitudo divinæ potentiæ hoc exigit, ob quam Deus semper debet quærere gloriam suam et honorem: et ideo si anima rationalis honorem Deo non reddit, cum in se non habeat decus imaginis divinæ, per quod Deus honorari habet, necesse est quod Deus dedecus culpæ recompenset in decorem justitiæ. Pulchritudo etiam sapientiæ hoc requirit, quia non patitur aliquid turpe, vel inordinatum, reperiri intra universum. Et quoniam omne peccatum, sive sit actuale, sive contractum, est privatio modi, speciei et ordinis, necesse est quod inordinationem naturæ recompenset Deus per ordinem pœnæ, ut sic pulchritudo universi ex nulla parte remaneat deturpata. Rectitudo etiam divinæ justitiæ hoc requirit, quia Deus id a creatura exigit, quod ei dedit: quoniam igitur Deus humanam naturam in primo homine justam fecerat, voluntatis justitiam non solum a primo parente, sed etiam ab omnibus posteris, in quibus natura illa reperitur, debet exigere: in quocumque igitur est illius justitiæ carentia, merito sibi imputatur a divina justitia. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro *de Conceptu virginali*, capite XXVIII: « Dicendum quod aliter Deus erga infantes debeat agere, et aliter homo. Nam homo non debet exigere a natura quod sibi non dedit, et quod sibi non debetur; nec juste redarguit homo hominem cum culpa nasci, sine qua ipse non extitit, et de qua non nisi per alium sanatur: Deus vero recte exigit a natura quod ipse dedit, et quod sibi juste debetur. » Sic igitur patet quod decet Deum culpam imputare animæ, quam contraxit ex carne: hoc enim exigit tam potentia, quam sapientia, quam etiam justitia. Ideo concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de verbis Augustini in libro *de duabus Animabus*, dicendum est, quod ratio ista dupliciter deficit: primo quidem, quia ex malo intellectu auctoritatis procedit: Augustinus enim loquitur de impossibilitate quæ inest simpliciter homini ex natura, non de ea in quam homo intrusus est per voluntatem et culpam, sicut supra, distinctione XXVIII, positum fuit exemplum de servo eunte ad nundinas. Hæc autem impossibilitas servandi rectitudinem justitiæ non fuit indita homini ex conditione naturæ, sed potius intrusa fuit ex voluntaria transgressione Adæ. Secundo etiam deficit in assumptione, pro eo quod Deus non imputat parvulo peccatum originale ex hoc quod non facit quod facere non potest, sed ex hoc quod non habet quod habere debet: et hoc bene imputatur homini secundum illud *Lucæ*[2]: *Omni habenti dabitur, et abundabit; non habenti vero*, etc. Et Apostolus dicit[3]: *Ignorans ignorabitur*. Et Glossa *in Matthæo*[4]: « Ejec-

[1] I *Cor.*, XV, 49. — [2] *Luc.*; XIX, 26. — [3] *Cor.*, XIV, 38. — [4] *Matth.*, XXII, 13.

tus fuit homo a nuptiis non solum propter enormitatem actualis prævaricationis, sed etiam propter carentiam vestis nuptialis : qua quia caret homo in originali conceptu, nisi vestiatur in baptismate, non permittitur aulam superni Regis intrare, exigente hoc illius supernæ aulæ dignitate. »

2. Ad illud vero quod objicitur, quod demeritum respicit actum, dicendum quod sicut parvuli habentes gratiam digni sunt vita æterna, pro eo quod illam gratiam per sacramenta Christi habent, qui eis vitam æternam sua gratia et passione promeruit, ita quod alia est gratia in parvulis, quam in Christo ; sic et in proposito intelligendum est quod maculam peccati contrahit anima ex sua generatione in ipsa propagatione, et hoc ab ipso Adam, qui ex actu suo naturam humanam fœdavit : et ideo in ipso dicimur [1] peccasse et demeruisse, et per ejus inobedientiam peccatores constituti esse. Alia tamen est in nobis culpa, quam fuerit in ipso : habet tamen hæc rationem demeriti ab illa ex qua processit : et hoc est quod dicit Anselmus *de Conceptu virginali*, capite XXVII : « Originale peccatum aliud intelligere nequeo in parvulis, nisi ipsam factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes sunt filii iræ, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam, justitiæ desertio. Nec excusat personas impotentia recuperandi, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas : ut sicut sunt sine omni justitia, ita sint absque omni beatitudine. »

3. Ad illud vero quod objicitur, quod non est aliquis laudandus vel vituperandus pro eo quod ei naturaliter inest, dicendum quod, si intelligatur de natura instituta, nec est laudandus nec vituperandus, nec apud Deum nec apud homines, quia ipse Deus naturam instituit, nec debet culpare quod fecit. Si vero intelligatur de eo quod naturaliter inest secundum statum naturæ lapsæ, sic dico quod non est homo apud homines vituperandus, sicut dicit Anselmus, et habitum est in responsione, quia homines quantum ad talia pares sunt, nec debet homo quod non dedit ab homine exigere. Apud vero Deum, qui aliter naturam instituit, vituperandus est, quia in se non habet quod Deus ab ipso juste exigit. Illud igitur verbum Philosophi [2] quod dicit, quod pro naturalibus nec laudamur, nec vituperamur; aut est intelligendum de naturalibus quantum ad naturæ institutionem, aut, si de aliis intelligatur, hoc intelligitur quantum ad judicium humanum, non quantum ad judicium divinum.

Ad illud quod ultimo objicitur, quod pronior est Deus ad miserendum, quam homo, dicendum quod verum est pro eo quod plenam misericordiam præstat ei, cui sibi placuerit misereri : nihilominus tamen districtissime judicat, sicut ex illo verbo colligitur in *Matthæo* [3] : *De omni verbo otioso reddent homines rationem in die judicii*. Unde multa sunt peccata quæ apud homines tolerantur et non puniuntur, utpote sunt spiritualia et interiora, de quibus oportebit in die judicii nos reddere rationem : misericordia enim viam justitiæ non præcludit.

## QUÆSTIO II.

*An deceat divinam justitiam tali carni animam infundere* [4].

Utrum deceat divinam justitiam animam tali carni infundere ; et quod non, videtur. Ad opp.
Non est vere innocens, qui potest alium a culpa relevare, et non relevat : ergo multo fortius non est vere innocens, qui potest alium præservare a culpa, et non præservat : sed Creator posset animam, quam creat, a culpa præservare, si eam tali corpori non infunderet : ergo videtur quod eam infundendo tali corpori, faciat minus juste.

2. Item idem est aliquid facere in se, et facere aliquid, quo facto, necesse est illud

[1] *Rom.*, v, 12, 19. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. III, c. 5.— [3] *Matth.*, XII, 36.— [4] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXII, q. II, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXII, q. II, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXII, q. V.

fieri : unde idem est hominem interficere, et id (a) facere, quo facto, homo necessario moriatur; et qui aperit fenestram dicitur domum illuminare, pro eo quod facit aliquid, quo facto, domus illuminatur : sed anima infusa maculatæ carni, necesse est eam effici peccatricem : igitur idem est animam peccatricem facere, et animam tali carni infundere : sed nullo modo decet divinam justitiam animam peccatricem facere : ergo nullo modo decet eam infundere.

Item minus malum est affligi quantacumque pœna temporali, quam maculari culpa mortali : sed nullo modo deceret divinam justitiam animam in suæ creationis primordio, antequam uniretur corpori, in pœnam demergere infernalem ; imo diceretur ipsi animæ facere injuriam, quam innocentem vexaret in pœna : ergo multo fortius indecens est divinæ justitiæ, et injuria videtur fieri ipsi animæ, si conjungatur ipsi carni maculatæ, ex qua contrahit maculam originalis.

Item, etsi caro posterorum aliquo modo fuerit in Adam, animæ tamen nunquam ex anima Adæ propagatæ, sed immediate a Deo productæ sunt : ergo videtur quod Adam nihil eis meruit, nec demeruit : igitur sicut non decuisset divinam justitiam, animam Adæ infundere corpori maculato in primaria rerum conditione, sic nec nunc videtur quod debeat animam tali carni sociare.

5. Item, si aliqua anima haberet usum voluntatis, et recusaret tali corpori uniri, non esset justum quod Deus illam, ipsa recusante, in illo corpore incarceraret : igitur si animæ conditio non deteriorari debet, quia, cum creatur, caret usu libertatis arbitrii, videtur quod nullo modo, salva rectitudine justitiæ, sociari deberet carni maculatæ.

6. Item non est vera justitia, nisi ubi conjuncta est misericordia; nam *universæ viæ Domini misericordia et veritas*[1]. Sed cum Deus infundit animam carni maculatæ, quam scit de corpore exire antequam baptizetur, vel possit converti ad Deum, huic nullam facit misericordiam : ergo videtur quod in tali operatione non commendetur divina justitia, quæ derelinquit misericordiam.

Sed contra : Justum est ut Conditor naturæ satisfaciat appetitui naturali, quem naturæ inseruit : sed corpus ab Adam propagatum perfecta organizatione organizatum appetit uniri animæ rationali ; ergo si nihil potest satisfacere illi appetitui, nisi solus Deus, videtur quod ad divinam justitiam pertineat illi corpori animam infundere. Fundam.

Item justum est quod gubernator conservet res eo modo, quo natæ sunt conservari : sed species humana nata est conservari, sicut et species aliorum animalium, per propagationem hominis ab homine : igitur secundum quod corpora procreantur, justum est Deum animas illis infundere : ergo qualiacumque sint corpora ex Adam propagata, animæ debent illis corporibus sociari.

Item justum est adjutorem omnium, in eo quod præcipit alteri, auxilium suum impendere : sed Deus præcipit homini filios procreare ; et homo non potest sine divino adjutorio perficiente et complente, quod inchoat perficere et complere dando formam completivam : ergo quotiescumque, et quomodocumque homo generat, si non est defectus ex parte hominis præparantis corpora, videtur quod justum et æquum sit Deum auxiliari infundendo animas.

Item justum est æquum retributorem pro enormi crimine totam posteritatem in servitutem redigere, sicut legibus humanis videmus pro crimine læsæ majestatis exhæredari totam posteritatem : si ergo Adam pater omnium hominum inexcusabiliter et contra excellentissimum Dominum peccavit, videtur quod justum sit omnes posteros ejus in miseriam et servitutem redigi : et si hoc, justum est animas eorum corporibus infectis et pœnalibus copulari.

[1] *Ps.* XXIV, 10.

(a) *Al. deest.* id.

### CONCLUSIO.

*Decet divinam justitiam, prout dicit divinæ bonitatis condecentiam, infundere animas corporibus propagatis ab Adam.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod justitia dupliciter consuevit accipi: uno modo dicitur justitia ipsius divinæ bonitatis condecentia; alio modo dicitur justitia prout considerat meritorum exigentiam. Si dicatur justitia divinæ bonitatis condecentia, hoc modo decet divinam justitiam animam rationalem infundere carni ex Adam propagatæ: tum ex hoc quod est rerum conditor; tum ex hoc quod est conservator; tum ex hoc quod est provisor, sive administrator. Conditorem enim decet appetitui naturæ satisfacere: et ideo cum natura in Adam vitiata corpus format habens appetitum ad animam rationalem, ad divinæ bonitatis condecentiam spectat illum appetitum supplere et perficere. Conservatorem etiam decet rem sic conservare, secundum quod nata est conservari. Si ergo species humana, quæ in Adam inchoata est, nata est conservari per propagationem hominis ex homine, cum habeat homo corpus animale, nec possit in solis corporibus conservari absque animabus, ad divinæ bonitatis condecentiam spectat, in quantum Deus est naturæ conservator, animas corporibus infundere naturæ lege (*a*) propagatis. Gubernatorem etiam decet sic rem administrare, secundum quod instituit, et naturæ suæ indidit virtutem et potentiam ad movendum et operandum: propter quod dicit Augustinus, VII *de Civitate Dei*[1]: « Sic res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat. » Quoniam igitur Deus sic instituit humanam naturam, ut Adam præpararet corpora, et ipse illis corporibus animas infunderet, et iterum ipsum Adam instituit in statu mutabilitatis, in quo scilicet posset effici mortalis et immortalis, ex his duobus colligitur necessario quod ad divinæ bonitatis condecentiam spectat, in quantum est rerum administrator, quod animas talibus corporibus infundat. Si enim in primaria conditione sic instituit, et sic decrevit, ut corporibus propagatis ab Adam animas rationales infunderet, et iterum sic debet administrare res, ut eas agere proprios motus sinat, ut salva sit lex institutionis et lex administrationis, qualiacumque Adam corpora sibi propaget, dum tamen sint disposita ad animam rationalem, decet Deum animas his infundere. Nec ex hoc culpatur Deus in aliquo; et est exemplum satis manifestum. Si **Exemplum.** promisissem alicui quotquot dolia faceret de aliqua arbore, implere ea vino, et radix illius arboris sic inficeretur, ut omnia dolia ex illa arbore facta vinum inficerent quod illis infunderetur, non esset culpa mei infundentis vinum in talia dolia, quia ego facio quod debeo et promisi; sed ejus culpa est, qui radicem arboris infecit, et inepta dolia præparavit. Et sic patet quod, secundum quod justitia dicitur divinæ bonitatis condecentia, hoc exigit, videlicet ut animæ talibus corporibus infundantur. Si autem justitia dicitur proprie secundum quod respicit meritorum exigentiam, sic nulla est quæstio, utrum Deus animam tali corpori infundat juste, vel injuste: justitia enim hic non respicit rerum conditionem, sed respicit retributionum distributionem. Aliud autem est animam creare et infundere, et aliud est pro meritis sibi retribuere: cum enim eam creat, non considerat quid anima meruit, sed quod anima appetitu (*b*) naturali uniri appetit. Posset tamen dici, quod etsi non sit assignare justitiam isto modo, secundum quod habetur respectus ad ipsam animam in se, contingit tamen reperiri in comparatione ad demeritum Adæ. Et hoc est quod dicit Anselmus[2]: « Si quis vir, et uxor, ad magnam quamdam dignitatem et possessionem nullo suo merito, sed sola gratia provecti sunt, si crimen grave

[1] Aug., *de Civ. Dei*, lib. VII, c. XX. — [2] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. XXVII.

(*a*) *Cæt. edit.* legis — (*b*) *Cæt edit.* appetitui.

inexcusabiliter committant, et pro eo juste dejiciuntur, et in servitutem rediguntur, quis dicet filios, quos post damnationem genuerunt, eidem non subjacere servituti, sed potius ad bona, quæ parentes amiserunt juste, gratis debere restitui ? Tales sunt primi parentes, et eorum filii, quos juste, pro culpa sua de beatitudine in miseriam dejecti, in eodem generant exilio, de quibus tanto districtius debet esse judicium, quanto delictum eorum potest probari improbius. » Hæc ille. Sic igitur patet quomodo decet divinam justitiam infundere animas corporibus propagatis ab Adam : et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium quod non est vere innocens, qui potest alium relevare a culpa, etc.; dicendum quod istud verum est de eo innocente, qui nescit vel non potest mala ex bonis elicere, vel cujus etiam non est universaliter naturam regere : et ideo locum in proposito non habet. Nam Deus mala permittit non solummodo originalia, verum etiam actualia : tum quia sic res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat [1]; tum etiam, quia novit de malis elicere bona.

2. Ad illud quod objicitur, quod qui facit id (*a*), quo facto, necesse est alterum fieri, dicitur illud facere, dicendum quod hoc veritatem habet, quando effectus consequens directe consequitur ad illud factum intermedium, et secundum ordinationem operis, et secundum intentionem agentis, sicut est in eo qui aperit fenestram, ut illuminetur domus. Non sic autem est in proposito, quia Deus non intendit infundere animam carni ad hoc, ut contrahat culpam; tum etiam quia infusio animæ in carnem non directe ordinatur ad animæ maculationem, nisi solum per accidens, videlicet ratione fœditatis introductæ in carnem ex culpa Adæ : et ideo talis effectus extraneus est operationi divinæ. Et ideo ratio illa peccat secundum accidens.

3. Ad illud quod objicitur, quod si Deus poneret animam in inferno, non faceret juste; dicendum quod non est simile, quia cum dico animam poni in inferno, hoc non attenditur secundum ordinem naturæ, cum talis locus non sit debitus animæ per naturam. Si ergo in eo ordinate ponatur, necesse est quod ponatur secundum justitiam, quæ respicit meritorum exigentiam : sed anima, antequam corpori infundatur, nulla habet merita : et ideo, si in inferno collocaretur, nulla esset ibi justitia. Non sic autem est ex parte ista, quia anima naturalem habet appetitum ad carnem, et caro ad spiritum : et ideo secundum ordinem naturæ anima in tali corpore collocatur, nec debet infringi appetitus naturalis propter aliquod accidens præternaturale (*b*), utpote fœditatis, vel pœnalitatis.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima non propagatur ex anima, ergo nihil meretur una alteri; dicendum quod etsi potentia virtutis generativæ non se extendat plus quam ad carnis propagationem per modum efficientis, intentio tamen naturæ se extendit ad totum compositum. Homo enim non intendit generare carnem, sed intendit generare hominem similem sibi in specie : et ideo omnes dicuntur filii Adæ, et propterea, licet Adam non potuerit demereri animæ ut separatæ, potuit tamen ei demereri ut carni unitæ : et ideo ratio illa non valet. Posset tamen et aliter dici, sicut tactum est, quod illa animæ infusio non respicit merita præcedentia.

5. Ad illud quod objicitur de anima separata, quæ haberet usum liberæ voluntatis, dicendum quod non est simile, quia si talis anima usum liberæ voluntatis haberet, et corpus tale respueret, infusio illa non posset esse absque pœna : et ita culpa præcederet ejus infusionem, aut sibi fieret injustitia. Non sic autem est in proposito, quia cum anima corpori uniri appetat, illa unio est naturalis, licet accidentaliter ex hoc contrahat culpam et pœnam.

[1] Aug., loc. mox citat.

(*a*) *Cæt. edit. deest* id. — (*b*) *Cæt. ed.* præter naturale.

6. Ad illud quod objicitur, quod justitia semper debet esse juncta misericordiæ, dicendum quod verum est : nam justitia, secundum quod dicitur divinæ bonitatis condecentia, juncta est misericordiæ, quæ quidem dicitur divinæ bonitatis affluentia : et utraque in proposito habet reperiri. In hoc enim ipso, quod Deus animas talibus corporibus infundit, manifestatur affluentia divinæ bonitatis qua [1], *solem suum super bonos et malos oriri facit :* nec propter transgressionem Adæ subtraxit manum a conservatione humanæ naturæ. Secundum autem quod justitia respicit meritorum exigentiam, sic etiam habet misericordiam conjunctam : sed neutro modo proprie loquendo habet locum in proposito, nisi comparemus ad peccatum Adæ. Nam per comparationem ad peccatum Adæ est ibi justitia, quia Deus pro sua transgressione totam posteritatem Adæ punivit : est etiam misericordia, quia eam non omnino delevit, quamvis Adam hoc ex sua transgressione mereretur : imo multis ipsorum posterorum restituit gratiam : aliis vero, qui moriuntur ante baptisma, etsi non præstet beneficium gratiæ, beneficium tamen aliquid impendit misericordiæ, in hoc quod conservat eis esse naturæ : melius est enim sic esse, quam omnino non esse. Paratus etiam esset eis impendere beneficium gratiæ, si perducerentur ad baptismatis sacramentum; quod autem non perducantur, hoc venit ex defectu naturæ. Et si tu quæras, cum Deus hoc præsciret, quare animam corpori illi infunderet, vel cum præsciret etiam Adam lapsurum, et corpora humana corrupturum, quare sic, et non aliter, propagationem hominis instituit, cum taliter posset instituere, ut nullo modo proli fieret præjudicium a parente, dicendum quod in rerum conditione plus pensatur ordo divinæ sapientiæ, quam pensetur ordo justitiæ, vel misericordiæ. Ordo autem divinæ sapientiæ hoc exigebat, ut rationales spiritus immediate exirent a Deo, ad cujus sunt imaginem, et omnes homines propagarentur ex uno homine multis de causis, sicut supra assignatum est : et quamvis Deus videret aliquid malum inde provenire, non tamen debuit ordinem, quem requirebat divina sapientia, immutare. Eliciendo enim bona ex malis subsequentibus, totum reducit ad ordinem sapientiæ competentem; et dum ex magnis malis majora elicit bona, commendabilior redditur et potentia, et sapientia, et bonitas. Propter quod exclamat Gregorius, et dicit [2] : « O felix culpa, quæ talem meruit habere redemptorem! » Et ideo si quis velit attendere quantum sit commendabilis Deus in operibus suis, non debet aspicere solum ad illud, quod præsentialiter videt, verum etiam ad antecedentia, et futura : quia sicut pulchritudo metri non percipitur una syllaba, sed in versus integritate, sic pulchritudinem divinorum operum et laudabilitatem respicere non potest, qui respicit ea in parte.

(*a*) *Cæt. edit.* quia.

[1] *Matth.*, v, 45. — [2] Offic. Sabbati sancti.

# DISTINCTIO XXXIII

AN PECCATA PRÆCEDENTIUM PATRUM PARVULI ORIGINALITER CONTRAHANT, UT PECCATUM ADÆ, NISI ILLOS IMITENTUR; QUAM GRAVE PECCATUM FUERIT ILLUD ADÆ, QUODQUE SIT ILLI DIMISSUM.

Utrum originale peccatum per peccata proximorum parentum multiplicetur et interdatur.

Prædictis adjiciendum videtur, an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse; et, si peccata parentum transeant in parvulos, utrum omnium, qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum, et non omnium.

Quid super hoc Augustinus in Enchiridio dicere videatur.

De hoc Augustinus in *Enchiridio* ambigue disserit. Videtur [1] enim approbare peccata parentum præcedentium imputari parvulis; non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in pœna æterna gravarentur parvuli; sed tantum eorum parentum, qui eos a quarta generatione præcesserunt. Quod confirmat illis verbis quibus in *Exodo* Dominus ait [2]: *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem*: quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia: quod est per moderationem divinæ miserationis.

Eorum ponit documenta, qui dicunt transire in parvulos parentum delicta.

Et [3] quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modo majores, dicuntur baptizari *in remissionem peccatorum* per pluralem numerum, non per singularem in remissionem *peccati*. Et David de legitimo matrimonio procreatus dicit [4]: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*: non dicit, *in iniquitate*, vel *peccato*. Unde putant non tantum illud unum peccatum originale, sed etiam plura quæ in peccato Adæ reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

Quod in illo uno primo peccato plura reperiantur.

Quod vero in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, Augustinus in *Enchiridio* insinuat. « Possunt, inquit [5], intelligi plura peccata in una transgressione Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem præcipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus, quam sufficere illi debuit, appetivit: et si quid aliud, in hoc uno peccato inveniri potest. » Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputetur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquiens: « Parentum peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia [7]: *Reddam peccata* (*a*) *parentum in filios*, tenet eos ante regenerationem usque adeo, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*. Non dixit: *in iniquitate*, vel *in peccato*, cum et hoc recte dici posset; sed *iniquitates* et *peccata* dicere maluit, quia et in illo uno quod in omnes homines pertransiit,

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XLVII, n. 13. — [2] *Exod.*, XX, 5. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. XLIV. — [4] *Ps.* L, 7. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XLV. — [6] *Ibid.*, c. XLVI. — [7] *Exod.*, XX, 5. — [8] *Ps.* L, 7. — Vulg. *visitans iniquitatem.*

atque tam magnum est, ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata, et alia parentum, quæ non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat [1]. Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum progeneratoribus (a) suis quisque succedit, non immerito disceptari potest, utrum omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tanto pejus, quanto posterius quisque nascatur; an propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam, quantum ad progeneratorum culpas, non extendit ulterius moderatione miserationis suæ : ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa æterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et pœnas pro eis debitas pendere ; an aliquid aliud de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat, vel non, reperiri, temere affirmare non audeo. » Ecce perspicuum fit lectori, Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret. Alioquin sibi ipsi contradicere videretur, qui in eodem libro omnium mitissimam dicit esse pœnam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis [2] : « Mitissima sane pœna eorum erit, qui præter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt : et in cæteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto minorem habuerit iniquitatem. » Ecce hic aperte dicit, parvulorum pœnam omnium aliarum pœnarum esse levissimam. Quod si est, non ergo peccatis patrum præcedentium obligantur, nisi Adæ. Si enim pro peccatis parentum actualibus æternaliter punirentur, et pro suo originali, non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur, pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno ergo, et non pluribus peccatis parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat Augustinus in eodem libro [3] : « Quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus sæpe significari solet, ut ibi [4] : *Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem :* non ait *serpentes*, quot patiebatur populus. Et e converso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio : *Mortui sunt enim qui quærebant animam pueri* : non ait, *Mortuus est*, cum loqueretur de Herode. Et in *Exodo* [6] : *Fecerunt deos aureos*, cum unum fecerint vitulum : de quo dixerunt [7] : *Isti sunt dii tui, Israel.* Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum dicimus parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

An actuale Adæ sit Hic quæri solet, utrum peccatum Adæ transgressionis, ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit cæteris peccatis. Quibusdam

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XLVII. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. XCIII, n. 23. — [3] *Ibid.*, c. XLIV. — [4] *Num.*, XXI, 7. — [5] *Matth.*, II, 20. — [6] *Exod.*, XXXII, 31. — [7] *Ibid.*, 4.

(a) *Al.* pro generatoribus.

ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit, sicut Augustinus dicit in *Enchiridio* [1] : « Illud unum peccatum in loco et habitu tantæ felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine originaliter, et ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. » Idem in libro *de Civitate Dei* [2] : « Tanto majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto faciliori poterat observantia custodiri : nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea secutum est. » His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum cæteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo : Magis nocuit illud peccatum, quam aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit, ac morti utique subdidit, quod nullo alio peccato factum est : majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum, quam aliquod aliud.

gravius cæteris

Ad quod dici potest, quia licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit; non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod *neque hic, neque in futuro*, ut Veritas ait [3], *dimittitur*. Quod vero totam humanam naturam corrupit, non ideo est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis, sed quia ab homine commissum est, quando in uno homine tota humana natura consistebat, et ideo tota in eo corrupta est : majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad pœnam æternam, quam graviorem non meruit, quam plures postea meruerunt per alia peccata : imo alios graviorem promeruisse credimus iram, quam Adam meruerit.

Responsio contra illos: ubi alia peccata ostenduntur illo majora.

Si vero quæritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus, dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. Unde Augustinus, in libro *de Baptismo Parvulorum*, ait [4] : « Sicut illi primi parentes postea juste vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen (*a*) illa vita meruerunt ad paradisum revocari ; sic et caro peccati, etiamsi, remissis peccatis, homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti, quam traxit de propagine peccati. »

An istud peccatum sit primis dimissum parentibus

Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in *Exodo* ad Moysen ait [5] : *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me.* His verbis aperte insinuatur, quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in *Ezechiele* [6] : *Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud dicentes : Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt : ut anima patris, ita anima filii mea est : et anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum.* His verbis videtur Deus corrigere per prophetam, quod male dixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut

Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo, et in Ezechiele.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XCVIII, n. 14. — [2] Id., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XI et XV, quoad sensum. — [3] *Matth.*, XII, 32. — [4] Aug., *De pecc. merit. et remiss.*, lib. II, c. XXXIV, n. 55. — [5] *Exod.*, XX, 7.— [6] *Ezech.*, XVIII, 3-4, 20.

(*a*) *Edit. Bened. add.* in.

alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim justum est alium peccare, et alium peccata luere?

Determinatio præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens.

Sed, ut ait Heronymus [1], « Ne Lex et Prophetæ, id est Exodus et Ezechiel, imo ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, in sententia discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis *Exodi* : Dicto enim : *Reddo iniquitates patrum in filios;* addit : *his qui oderunt me* : per quod evidenter ostendit, non ideo puniri filios, quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hæreditario malo Deum oderunt. » Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi existimant; nec est simile huic proverbio : *Patres comederunt uvam acerbam*, etc. Illud enim *Exodi*, Hieronymus, super Ezechielem, et Augustinus, super illud Psalmi, *Deus laudem meam ne tacueris* [2], de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent : super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta, quod ante dixerat in Lege; sed quomodo intelligendum, aperit. Unde et illos sic, qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant : *Patres comederunt*, etc.

Quare dixerit, in tertiam et quartam generationem, et quare patres tantum commemoraverit.

Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoraverit, cum in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos præcipue diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant : qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis hæredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram, quod in *Exodo* dicitur.

Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.

Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur, ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hieronymus [3], aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt : Patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis, vel cogitationis; filium vero, si cogitatio conceperit peccatum, in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris, vel complere decreveris, in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati; pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris : et hæc est quarta generatio : non quia tres præcesserint; sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Græci *propathias* vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet æternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecit, corrigere noluerit, quæ sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

Per quid probetur, quod primus motus non puniatur æternaliter.

Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter a Deo, illud de *Genesi* afferendum est : Cham enim peccavit, irridens nuditatem patris : et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaam accepit [4] : *Maledictus Chanaan* (*a*), *servus erit fratrum suorum*. Quæ enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud factum est.

[1] Hieron., *Explanat. de Ezech.*, c. XVIII. — [2] Aug., *Enarr. in Ps.* CVIII, n. 15, ad hunc loc. : *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus.* — [3] Hieron., *loco mox citat.* — [4] *Gen.*, IX, 25. — (*a*) Cæt. edit. *Chanaam*, et sic deinceps.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Prædictis adjiciendum videtur, etc.

Supra ostendit Magister qualiter peccatum originale per baptismum deleatur : in hac parte intendit inquirere, utrum originale peccatum per peccata proximorum parentum multiplicetur et intendatur. Dividitur autem pars ista in tres partes : in quarum prima Magister movet quæstionem, et determinat secundum aliorum opinionem ; in secunda determinat secundum veritatem, ibi : *Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur;* et parum ante : *Ecce perspicuum fit lectori ;* in tertia vero parte dissolvit quamdam apparentem Scripturæ contrarietatem, ibi : *Et licet peccatis parentum*, etc. Prima pars habet tres partes : in prima Magister movet quæstionem; in secunda determinat secundum aliorum opinionem, ibi : *De hoc Augustinus in Enchiridio ambigue disserit*, etc.; in tertia vero, quia illa opinio videbatur super verba Augustini esse fundata, subjungit modum, per quem Augustinus illam quæstionem dissolvit, ibi : *Quod vero in actuali peccato Adæ plura*, etc.: ubi apparet, quod Augustinus illam quæstionem pertractat ambigue, et quas insolutam illam dimittit. Similiter secunda pars principalis habet tres : in prima ostendit Magister quod peccatum originale nec multiplicatur, nec intenditur propter peccata proximorum parentum; et hoc, ratione sumpta ex parte pœnæ. Secundo vero, quia originale peccatum ortum habet a peccato primi parentis, determinat de gravitate actualis peccati Adæ, ibi : *Hic quæri solet, utrum peccatum transgressionis Adæ*, etc. In tertia autem determinat de illius peccati remissione, ibi : *Si vero quæritur, an illud peccatum*, etc. Similiter tertia pars principalis habet tres partes : in prima parte Magister movet dubitationem, quæ consurgit ex apparenti contrarietate; in secunda parte determinat illam apparentem contrarietatem, exponendo auctoritates quantum ad intellectum litteralem, ibi : *Sed ut ait Hieremias : Ne Lex et Prophetæ*, etc.; in tertia vero, explanando quantum ad intellectum mysticum, sive moralem, ibi : *Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur.* Et sic tria præcipue determinat Magister in littera, videlicet qualiter peccata parentum habeant imputari posteris ; et iterum cujus quantitatis et intensionis sit culpa originalis; et postremo simul cum hoc determinat qualiter habeat puniri.

Divisio.

### DUB. I.

Possunt, inquit, intelligi plura peccata in una transgressione Adæ.

Contra : Si hoc verum est, tunc pari ratione in quolibet uno peccato est multitudo peccatorum, si consideretur illa ratio assignandi diversa peccata in uno peccato, quam Augustinus ponit in littera. Quilibet enim, cum peccat, interficit animam suam, quia peccatum est mors animæ : quilibet etiam transgreditur mandatum divinum : ergo est ibi homicidium et inobedientia : et sic de aliis.

Item, si fuit ibi pluralitas peccatorum, ergo videtur quod in quolibet parvulo sit multitudo originalium. Quod si tu dicas, quod non fuit transfusum originale ratione omnium, sed ratione alicujus, quæritur ergo tunc, ratione cujus principaliter fuerit transfusum, utrum ratione gulæ, vel superbiæ, vel inobedientiæ. Et quod ratione inobedientiæ, videtur [1]: *Per inobedientiam peccatum intravit in mundum.* Quod autem fuerit gula, videtur per ipsum textum [2] : *Quacumque die comederis, morte morieris.* Et ratio concordare videtur, quia originale peccatum transfunditur mediante propagatione carnis : ergo transfunditur ratione peccati carnalis : ergo si non fuit ibi peccatum carnale, nisi gula, ergo, etc. Quod autem fuerit superbia, videtur auctoritate Hugonis, in septima parte primi libri *de Sacra-*

[1] *Rom.*, v, 19.—[2] *Gen.*, II, 17.

*mentis :* « Propter elationem animus obscuratus est : quia enim per elationem tumuit, ignorantia percussus, lumen veritatis amisit. « Et parum ante hoc : « Quia spiritus superbiam contra Creatorem tumens obedientiam non tenuit, idcirco Creator spiritum ignorantia, carnem vero concupiscentia damnavit. » Quæritur ergo ratione cujus horum originale principaliter transfundatur, cum omnia hæc dicat Augustinus fuisse in primo peccato.

Resp. Dicendum, quod peccatum Adæ, sicut et alia peccata, in uno genere est principaliter : nihilominus ex quadam adaptatione, secundum diversos effectus et circumstantias, diversa dicitur in se claudere peccatorum genera, non quia in ipso (*a*) sit culparum multiplicitas, loquendo essentialiter, sed per quamdam adaptationem, et quamdam metaphoram. Nihilominus, sicut supra explanatum fuit, in consummatione et perpetratione unius peccati contingit diversa reperire peccata, ut superbiam, vel avaritiam in primordio, et gulam in progressu, et inobedientiam in consummatione peccati primorum parentum, et maxime Evæ. Ad illud ergo, quod quæritur, utrum ratione horum omnium, vel ratione alicujus istorum specialiter transfundatur originale peccatum, dico quod ratione omnium, sed differenter : nam superbia respicit illam transfusionem originalis quasi causaliter, et gula quasi materialiter, et inobedientia quasi formaliter. Peccatum enim Adæ, formaliter loquendo, fuit peccatum inobedientiæ ; materialiter vero, quia fuit esus ligni, fuit peccatum gulæ ; sed causaliter, quia fuit propter acquirendam excellentiam, fuit peccatum superbiæ. Et sic patet responsio ad objecta.

DUB. II.

Non est tamen putandum, etc.

Contra : Hoc videtur falsum, quia majus malum est quod corrumpit totam naturam, quam quod corrumpit unam solam personam : sed peccatum Adæ totam corrumpebat naturam ; peccatum in Spiritum sanctum unam solam personam : ergo, etc.

Resp. Dicendum quod hæc quæstio determinata fuit supra, cum agebatur de peccato Adæ. Propter quod notandum quod multis modis dicitur peccatum unum esse gravius, sive majus altero. Primo modo causalitate ; et sic peccatum diaboli dicitur esse majus, cujus invidia mors introivit in orbem terrarum. Secundo modo generalitate ; et sic peccatum primi parentis dicitur fuisse majus, quia in totum genus humanum se diffudit. Tertio modo enormitate ; et sic peccatum Judæ dicitur esse maximum, quia vendidit Deum. Quarto modo ingratitudine ; et sic peccatum illius dicitur esse majus, qui plura percepit dona gratiarum. Quinto modo periculositate ; et sic peccatum ignorantiæ dicitur esse maximum, quia periculosum. Sexto modo inseparabilitate (*b*) ; et sic peccatum cupiditatis dicitur esse maximum, quia cum alia vitia cum homine consenescant, sola avaritia juvenescit. Septimo modo importunitate ; et sic superbia dicitur esse maximum, quia etiam ex ipsis bonis operibus consurgit. Octavo modo pronitate ; et sic luxuria dicitur esse gravius, ad quam homines magis sunt proni. Nono modo majoris gratiæ impugnatione ; et sic peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse maximum. Decimo modo ratione majoris offensæ ; et sic peccatum idololatriæ dicitur esse maximum. Undecimo modo ratione facilitatis resistendi ; et sic dicit Magister, quod peccatum Adæ fuerit gravissimum. Duodecimo modo ratione improbitatis atque libidinis ; et sic cujusque generis peccatum majus potest fieri (*c*) altero. Hi duodecim modi consueverunt a doctoribus assignari. Fortassis et alii apparebunt modi ; sed isti sufficiant tanquam magis consueti. Et per hoc patet responsio ad illud quod objicitur.

Peccatorum quomodo unum altero majus esse intelligatur.

Peccata omnia cum homine consenescunt, avaritia excepta, quæ juvenescit.

(*a*) *Cæt. ed.* ipsa.—(*a*) *Al.* inseparabilitate.—(*c*) *Al. add.* ab.

DUB. III.

Quia ab homine commissum est, quando in uno homine tota natura humana consistebat, et ideo tota in eo corrupta est.

Objicitur : ex hoc enim videtur quod, si Adam perpetrasset aliud peccatum, quam illud, cum in eo esset tota natura, quod totam naturam corrupisset : sed contra, ponatur quod Adam solo consensu peccasset, tunc corpus actum peccati animæ non communicasset : ergo caro non fuisset infecta : ergo nec originalis culpa transfusa.

Item pœnitentia in integrum restituit ea quæ mens perdidit, quamvis non restituat ea quæ sunt corporis : ergo si homo tantum mentaliter peccasset, omnino per pœnitentiam resurgeret : non ergo videtur quod originalem culpam transfunderet. Propter hoc est quæstio utrum, si peccati et alio genere peccati, originale transfudisset.

Resp. Dicendum quod circa hoc duplex
Opin. 1. fuit opinio. Quidam enim dicere voluerunt, quod cum omne peccatum sit prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum, et per omne peccatum avertatur anima a Deo, et fiat ei rebellis, quod quocumque genere peccasset, rebellionem carnis et spiritus incurrisset. Item, cum omne peccatum sit injustitia, quocumque genere peccasset Adam, privatus fuisset justitia quam habebat. Item, cum omne peccatum mortale sit mors, pro quolibet incurrisset carnis mortalitatem. Cum igitur ista faciant originale transfundi, tenuerunt quod Adam transfudisset originale, quocumque genere peccati peccasset ; et hoc videtur sonare verbum Magistri. Secundum hanc positionem de facili respondetur ad illud quod objicitur : quia, sicut videmus quod pro peccatis spiritualibus caro cruciatur in inferno, et hoc quia nihil aliud est carnem cruciari, quam voluntatem cruciari in carne ; sic et in proposito voluerunt dicere, quod esse potuit ut pro peccato, quod commisisset spiritualiter, puniretur corporaliter. Alius modus dicendi est, quod si Adam mortaliter peccasset, et mandatum Opin. 2.
illud non fuisset transgressus, non transfunderet originale. Et ratio hujus est, quia pro sola transgressione illius mandati comminatus est ei Dominus mortem, sicut patet. Et secundum hanc positionem verbum Magistri, quod dicitur in littera, intelligitur præsupposita transgressione illius mandati, cui adjuncta erat mortalitatis pœna. Primus tamen modus dicendi videtur esse probabilior : quamvis enim Scriptura non comminetur mortem, nisi pro illa inobedientia, non absurde tamen illa comminatio intelligitur se extendere ad omnem mortalem culpam. Quod autem istorum verius sit, dubium est ; nec ibi est magna vis facienda, quia modica est utilitas, et nulla sciendi necessitas.

DUB. IV.

Si homo in ea juste vixerit, non continue meretur eam mortem perpeti, quam traxit a propagatione peccati.

Contra : Hoc videtur inconvenienter dictum : si enim nulla pœna debetur homini, nisi merito culpæ, et homo in carne adeo potest juste vivere, ut sit dignus statim evolare, videtur quod in eo non sit meritum alicujus pœnæ, nec mortis, nec alterius. Item, si mors debetur cuilibet justo pro peccato, videtur igitur quod nulla gratia fuerit in martyribus, qui mortui sunt pro Christo, sicut nec latronibus, qui suspenduntur pro latrocinio. Juxta hoc quæritur : si mors debetur homini pro peccato originali, et unicum est in homine originale peccatum, quæ justitia facta fuit Lazaro, qui bis mortuus est ?

Resp. dicendum quod nulla unquam justitia absolvit hominem a debito mortis, pro eo quod omnis justitia, quæ est in nobis, respicit voluntatem, et est personalis : mors vero est pœna naturalis : et ita per nullam justitiam dignus est homo a morte absolvi, nec Deus sua benignitate aliquem a morte liberavit, tum propter illius sententiæ firmitatem, qua dictum est in *Genesi : Pulvis es, et*

[1] *Gen.*, III, 19.

*in pulverem reverteris*, etc.; tum etiam ut fides locum habere possit. Ad illud quod objicitur de martyribus, dicendum quod illud quod uno modo est debitum, si ex charitate fiat, potest fieri gratuitum : martyres autem, quia mortem voluntarie sustinuerunt, quam effugere potuerunt, immo pro Christo se ante tempus obtulerunt, mors, quæ alias esset pœna, fuit eis valde meritoria, quia Deus eam valde reputat pretiosam, ex hac duplici causa, quæ tacta est. Ad illud de Lazaro, dicendum quod prima mors fuit ad manifestandam gloriam Dei : et illud supplicium recompensatum est per consequens beneficium, quia hoc ipso quod suscitatus est, fuit ampliatum merendi spatium : et melius erat ei sic bis mori, quam si semel mortuus fuisset : ideo cum hoc alicui præstatur, ut suscitetur, magis sibi reputet præstari beneficium, quam inferri supplicium.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa tria incidit hic quæstio : et primo quæritur de originali quantum ad causam præcedentem; secundo, quantum ad quantitatem concomitatem; tertio vero, quantum ad pœnam consequentem. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur, utrum parentes proximi possint transmittere ad prolem peccata sua actualia, an a solo parente primo transfundatur originalis culpa; secundo quæritur utrum primus parens potuerit in prolem transmittere satisfactionis justitiam, sicut transmisit prævaricationis culpam.

### QUÆSTIO I.

*An parentes proximi possint transmittere ad prolem peccata sua actualia* [1].

Ad opp. Utrum peccata parentum proximorum filiis imputentur, et ad eos transmittantur; et quod sic videtur, primo auctoritate [2], *Ego sum Deus zelotes, vindicans peccata* (a) *patrum in filios*, etc. Si ergo Deus non vindicat nisi pro culpa, et vindicta Dei transit a patre in filium, pari ratione videtur quod pro culpa.

2. Item hoc videtur exemplo [3] : *Ego inducam malum super Jeroboam, et super universam domum ejus* (b) : et ibi habetur quomodo tota posteritas propter peccatum patris fuit consumpta : ergo videtur quod peccata proximorum parentum filiis imputentur.

3. Item hoc videtur ratione. In habentibus symbolum facilior est transitus [4] : sed majus est symbolum et convenientia parentis proximi ad prolem, quam parentis remoti : si igitur parens remotus potuit culpam transmittere in posteros, multo fortius videtur de parentibus propinquis.

4. Item parens proximus transmittit peccatum in filium, quod aliunde suscepit : sed magis unusquisque potest communicare quod habet a se, quam quod habet ab alio : ergo videtur quod multo fortius ad prolem possit transmittere peccatum quod commisit, si transmittere potest peccatum quod aliunde contraxit.

5. Item peccatum Adæ ideo transit ad posteros, quia in Adam fuimus, cum ipse peccavit : ergo pari ratione, si parens proximus peccavit, quando proles ejus erat in lumbis ejus, similiter videtur quod peccatum parentis proximi in prolem transfundatur.

6. Item ratio, quare peccatum originale transfunditur, est, quia est infectio virtutis generativæ circa actum generandi : ergo si aliquod peccatum consistit circa actum generationis, videtur quod tale debeat in prolem transfundi : sed tale est peccatum adulterii : ergo videtur quod saltem illud peccati

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. II, q. CV, memb. 3, art. 1; S. Thom., I-II, q. LXXXI, art. 1 et 2; et II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I, art. 1; et *de Malo*, q. IV, art. 8; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXIII, p. II, q. I, art. 1 et 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. 1; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. 1, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I. — [2] *Exod.*, XX, 5. — [3] III *Reg.*, XIV, 10. — [4] Arist., *de Gener. et Corrupt.*, lib. II, cont. 25.

(a) Vulg., *Visitans iniquitatem*. — (b) Vulg. *Mala super domum Jeroboam*.

genus debeat in posteros redundare, ac per hoc peccatum originale intendere et multiplicare.

Fundam. Sed contra[1]: *Filius non portabit iniquitatem patris :* ergo si hoc non est verum de parente remoto ut de Adam, saltem veritatem habet circa propinquos.

Item[2]: *Unusquisque onus suum portabit*: sed si peccata parentum redundarent in prolem, non portaret unusquisque onus suum, immo etiam alterius : ergo, etc. Iterum alibi[3] : *Unusquisque rationem reddet Deo pro se.*

Item Anselmus[4] : « Parentum proximorum peccata ad originale peccatum non æstimo pertinere. » Sed si transfunderentur a parente in prolem, pertinerent ad originale peccatum : ergo, etc.

Item non est major ratio, quare transfundit injustitiam, quam justitiam : sed pater sanctus non generat filium sanctum, et baptizatus non generat baptizatum, sicut ostensum fuit supra : ergo pari ratione parens proximus peccatum suum non transmittit ad prolem.

Item nullum peccatum transmittitur a parente in prolem, nisi mediante carne : sed peccata actualia, quæ committuntur, carnem non immutant, nec nova infectione inficiunt : ergo videtur quod ad prolem transmitti non possunt.

Item, si peccata actualia transmitterentur a parente in prolem, ergo filius semper esset pejor patre, et dignus majori punitione : ergo si est magnæ crudelitatis et impietatis dicere, quod parvulus natus pejor sit iniquo parente, patet, etc.

## CONCLUSIO.

*Peccata parentum non transfunduntur in filios quoad culpam, licet quoad temporalem pœnam et vindictam quandoque transeant ad posteros.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod peccatum parentum transire ad prolem potest intelligi tripliciter : aut punitione, aut imitatione, aut transfusione. Si punitione, ut proles puniatur pro peccato parentis, sic attendendum est quod duplex est punitio, una æterna, alia temporalis. Quantum ad punitionem æternam nullo modo transit, videlicet quod aliquis damnetur pro solo peccato parentis. Unde Anselmus, *de Conceptu Virginali*[5], dicit quod parvuli non damnantur pro culpa Adæ tantum, sed pro culpa propria quam habent, licet non habeant eam agendo, sed contrahendo. Si autem loquamur de temporali punitione, sic quia pater punitur in filio, sicut ad litteram videmus, et Scriptura ostendit, bene transit peccatum parentis in prolem, sive prole volente, sive nolente, et hoc est de severitate divinæ justitiæ. Alio modo dicitur peccatum transire a parente in prolem per imitationem ; et sic peccatum diaboli quodam modo transivit in genus humanum, et peccatum Adæ in posteros, et peccata proximorum parentum in filios frequenter pertranseunt juxta illud[6]: *Invidia diaboli mors intravit*, etc.; non tamen transit in omnes, sed in eos, qui imitari volunt. Tertio modo dicitur peccatum transire a parente in prolem, et hoc transfusione, sicut infectio una causari habet ab alia infectione; et hoc modo peccatum transfundi habet in prolem a solo primo parente. Ratio autem hujus est, quia duo sunt in peccato, videlicet privatio debiti, et conversio indebita : et secundum hoc duo ponuntur in peccato, deformitas, et macula. Macula namque ponitur ex conversione; sed deformitas ex debiti privatione, manente obligatione. Ad hoc igitur, quod aliquis possit peccatum ex patre contrahere, necesse est quod in illo possit ad aliquid obligari, et possit eo bono ad quod obligatur in ipso privari, et quod possit etiam maculari: hoc autem solum fuit in primo parente : ad aliquid enim tota humana natura, et omnes ejus posteri in illo obligati sunt, videlicet ad habendam rectitudinem justitiæ, sive non

[1] *Ezech.*, XVIII, 19.— [2] *Gal.*, VI, 5.— [3] *Rom.*, XIV, 12. — [4] Anselm., *de Conc. Virg.*, c, XXIII. — [5] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. XXII, XXV et deinceps. — [6] *Sap.*, II, 24.

concupiscendum; et in illo per ejus aversionem illa rectitudine privati sumus; et quia illa obligatio carnem suam infecit infectione fœditatis, et passione mortalitatis, et caro nostra habet propagari ex illa, hinc est quod in illo habemus infici, et ab illo traducimus singulariter peccatum secundum plenam rationem. In nullo autem posterorum nova obligatione obligantur filii in parente, nec etiam caro transfundenda inficitur nova infectione ex alicujus culpæ actualis perpetratione. Et hinc est quod nullus parens proximus potest in prolem suam culpam actualem transfundere. Et hoc est, quod dicit Anselmus in libro *de Concepto Virginali*[1]: « Parentum proximorum peccata ad originale peccatum non æstimo pertinere. Quippe si Adam nequisset ad eos, quos generaturus erat, justitiam suam perducere, nequaquam posset ad eos injustitiam suam transmittere. » Hoc autem intelligit quantum est de transfusione culpæ, ad quam consequitur æterna damnatio; sed de transitu quantum ad punitionem temporalis pœnæ, subjungit in fine capituli: « Non nego propter merita bona parentum filiis multa et magna beneficia corporis et animæ impendi, et propter peccata parentum filios et nepotes usque in tertiam et quartam generationem, et forsitan ultra, diversis in hac vita tribulationibus flagellari, et ea perdere bona in corpore et anima, quæ forsitan consequerentur, si justi fuissent: quorum exemplum longum est hic inserere. »

1 et 2. Ex his igitur patet responsio ad quæstionem propositam. Concedendum enim est quod peccata actualia proximorum parentum ad originale non pertinent, nec cum originali transfunduntur, sicut rationes ad partem secundam (*a*) inductæ ostendunt. Nihilominus tamen alio modo transeunt quantum ad vindictam et punitionem temporalem, sicut primo probatur auctoritate *Exodi*, et deinde exemplo.

3. Ad illud vero quod objicitur per rationem, quod facilior est transitus in habentibus symbolum, dicendum quod illud verum est, quando utrobique æqualiter salvatur ratio principii agentis. Peccans autem actualiter non habet potestatem vitiandi prolem, nisi ille solus, in quo habuimus obligari, et in quo tota massa generis humani potuit vitiari, sicut ostensum est: et ideo illa ratio non cogit.

4. Ad illud quod objicitur: « Transmittit quod aliunde suscepit; » dicendum quod ex hoc non sequitur, quod transmittat illud, quod est a se. Peccatum enim quod aliunde suscepit, est peccatum naturale; sed peccatum quod ipse facit est peccatum personale: communicatio autem alicujus proprietatis per viam generationis plus respicit veritatem naturæ, quam actum personæ, sicut supra ostensum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod ideo peccavimus in Adam, quia fuimus in ipso dum peccavit, dicendum quod ista non est tota causa, sed simul cum hoc exigitur, quod in primo parente omnes posteri possint (*b*) obligari, et caro omnium posterorum possit (*c*) infici et fœdari: hoc autem in alio, quam in Adam, non habet reperiri: ideo patet, etc.

6. Ad illud quod objicitur, quod peccatum adulterii attenditur circa actum generativæ, dicendum quod etsi circa actum generativæ attendatur, non tamen dicit corruptionem, quæ sit in ipsa virtute generativa secundum se, sed quæ consistit circa voluntatem rationalem, et ita circa personam: et propter hoc culpa adulterii, secundum quod culpa, in prolem transfundi non habet. Nihilominus tamen, quia circa actum generativæ consistit, plus imputatur proli, quam alia peccata parentum: unde vilis et abjectus reputatur ille, qui est natus de adulterio, et etiam secundum leges humanas hæreditate paterna reputatur indignus. Unde illud peccatum plus redundat in prolem, quam alia actualia; non tamen sic redundat, ut culpa primi parentis, qui posteritatem suam non tantum obligavit ad ignorantiam et pœnam, sed

[1] Anselm, *de Conc. Virg.*, c. XXIII, al. XXIV.— (*a*) *Al.* secundæ.— (*b*) — *Cæt. edit.* possent.— (*c*) *Item.* posset.

etiam fœdavit peccati originalis macula, ob quam quilibet, cum nascitur, dignus est ira, et indignus visione Dei.

## QUÆSTIO II.

*An primus parens potuerit satisfacere pro posteris, sicut ex culpa sua potuit eos vitiare*[1].

Ad opp. Utrum primus parens pro posteris suis satisfacere potuerit, sicut potuit eos ex culpa sua vitiare; et quod sic, videtur : quia dicit Anselmus[2] : « Si Adam nequisset ad eos, quos generaturus erat, justitiam suam perducere, nequaquam posset ad eos injustitiam transmittere. » Si ergo hoc verum est, sequitur quod si Adam potuit sua culpa filios reddere culpabiles, sua satisfactione potuit eos facere excusabiles.

2. Item omnes in Adam peccaverunt, quia fuerunt in Adam peccante : ergo pari ratione si omnes fuerunt in Adam satisfaciente, videtur quod omnes in ipso satisfecerunt per locum a simili.

3. Item hoc ipsum videtur ratione. Si oppositum est causa oppositi, et propositum causa propositi : sed Adæ transgressio fuit causa nostræ corruptionis : ergo videtur quod ejus justificatio et satisfactio fuerit causa nostræ redemptionis. Sicut igitur in Adam peccavimus, ita videtur quod in eo satisfecimus. Et istæ tres rationes sunt per locum a simili.

4. Item hoc ipsum ostenditur per locum a minori. Pronior est Deus ad miserendum, quam ad condemnandum : sed divina justitia pro transgressione Adæ condemnavit totam posteritatem pœna mortis : ergo multo fortius divina misericordia pro satisfactione Adæ debuit reddere gratiam justificationis.

5. Item potentior est gratia in bono, quam sit culpa in malo : sed culpa Adæ potuit totam posteritatem inficere, et reddere Deo odiosam : ergo multo fortius gratia, quæ fuit collata Adæ, potuit totam posteritatem reparare, et reddere Deo gratam.

6. Item secundum leges humanas tutor potius potest conditionem pupilli meliorare, quam deteriorare : si ergo multo majoris benignitatis est lex divina, quam sit humana, videtur quod potius conditio nostra in primo parente de pejori potuit fieri melior, quam de meliori deterior : ergo si transgrediendo potuit transfundere culpam, multo fortius satisfaciendo potuit transmittere justitiam.

Sed contra : Statim Adam cum peccavit, ab immortalitate cecidit in necessitatem moriendi : ergo si gratia superveniens non aufert immutabilitatem divinæ sententiæ, remansit igitur post gratiam mortalis : sed mortalis de necessitate generat mortalem : ergo quantumcumque Adam satisfaceret, generaret filios suos morti obnoxios : sed nulla creatura rationalis est morti obnoxia nisi propter culpam : ergo nunquam potuit satisfacere, quin transmitteret culpam. Fundam.

Item justitia originalis consistit in quadam mentis et carnis integritate : sed quia virginitas dicit incorruptionem mentis et carnis, ex quo semel perditur, nunquam per satisfactionem potest recuperari : ergo pari ratione neque originalis justitiæ donum per satisfactionem recuperatur : si ergo ex illius justitiæ privatione est in nobis originalis culpa, impossibile fuit quod Adam satisfaceret pro posteritate sua.

Item omnis satisfactio peccatoris fundatur super gratiam gratum facientem : sed gratia gratum faciens nunquam potest transire ab uno homine in alium, sicut in primo libro[3] probatum est : sed gratia immediate a solo Deo datur : videtur igitur quod in primo parente satisfacere non potuerit genus humanum.

Item efficacior est in unoquoque fides sua sibi, et gratia, quam sit alii : sed Adam non potuit pro seipso satisfacere, sed opportunum fuit Filium Dei pati, sicut ostendit Anselmus in libro *Cur Deus homo*[4] : ergo non videtur

[1] *Cf.* Guil. Vorilong., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. II. — [2] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. XXIII, al. XXIV. — [3] Dist. XIV, art. 2, q. II. — [4] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. V.

quod potuerit satisfactionis justitiam in alios derivare.

### CONCLUSIO.

*Impossibile fuit Adam pro posteris suis satisfacere, tum ratione sui, qui erat debitor mortis et miseriæ, tum ratione gratiæ, quæ respiciebat voluntatem personæ, non naturam; tum ratione naturæ, pro qua tota non poterat solus Adam satisfacere.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum quæritur utrum tota posteritas in Adam potuerit satisfacere, sicut in eo potuit vitiari, hoc tripliciter potest intelligi : aut ita quod Adam posteris communicaret et culpam, et satisfactionem simul; aut ita quod communicaret satisfactionem, sed non culpam; aut ita in se satisfaceret, et pro se, quod posteris non communicaret culpam. Primi duo modi non solum sunt impossibiles, sed etiam non intelligibiles, quia claudunt in se duo opposita. Si enim Adam communicasset posteris simul culpam et satisfactionem, simul essent culpabiles, et satisfacerent : ergo simul essent justi et injusti. Similiter si communicaret satisfactionem, et non culpam, ergo innocentes satisfacerent : et hoc similiter non est intelligibile. Non enim fit satisfactio nisi pro offensa : et si Adam non communicaret posteris culpam, ipsi haberent omnimodam innocentiam : et si hoc, locum non haberet in eis satisfactio aliqua : pro innocente enim satisfacere non est intelligibile. Tertius autem modus dicendi, videlicet quod sic satisfaceret pro culpa sua Adam, ut sua satisfactione impediretur transfusio originalis culpæ, etsi intelligibilis sit, impossibilis tamen fuit ipsi Adæ : et ratio hujus melius in tertio [1] reddetur, cum agetur de modo redemptionis humanæ. Ad præsens autem hoc dixisse sufficiat, quod Adam sic satisfacere non poterat, ut impediretur transfusio culpæ originalis in posteritatem suam. Et ratio hujus sumitur et a parte ipsius Adæ, et a parte gratiæ, et a parte corruptionis naturæ. A parte Adæ, quia ipse debitor mortis erat, et dignus pænalitate et miseria : et ideo quamcumque mortem vel pœnam sustineret pro transgressione sua, Deo satisfacere non poterat sufficienter. A parte vero gratiæ, per quam satisfaciebat, ratio sumitur, quoniam illa gratia erat gratia pœnitentialis, quæ quidem respiciebat ipsam voluntatem personæ : et ideo per ipsam non curabatur morbus concupiscentiæ, quæ radicabatur in carne : et propterea, quantumcumque satisfaceret, remanebat natura corrupta, et ita necessitas ad transfundendam originalem culpam. Ex parte vero naturæ sumitur ratio, quia cum natura humana tota in ipso vitiata esset, tanti pensabatur illa corruptio naturæ, quanti pretii est tota humana natura : et ideo, quidquid Adam faceret, longe inferius esset eo, quod exigebat Deus ad tantæ corruptionis et damnationis recompensationem, et ideo pro illa non poterat satisfacere. Posset etiam nihilominus assignari ratio ex parte divinæ offensæ, quæ cum esset infinita ratione ejus quia est contra infinitum, non recipiebat recompensationem, nisi aliquis satisfaceret qui esset infinite bonus. Et ideo non indocte dicunt aliqui, quod non solum satisfactio pro peccato Adæ, sed etiam pro quocumque alio peccato, fundata est super meritum et satisfactionem Christi, in cujus fide et sacramentis Deus parcit quibuscumque parcit : et ideo contingit omnes de plenitudine ejus accipere : et ipsum dedit caput totius Ecclesiæ, tam finalis, quam primitivæ. Patet igitur, quod quocumque modo dicatur, impossibile fuit Adam pro posteris satisfacere. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod objicitur de verbo Anselmi, quod si nequisset justitiam traducere, etc.; dicendum quod Anselmus loquitur ibi de justitia originali, et illam dicit quod Adam et servare potuit posteris, et transfundere. Hoc autem intelligendum est sane : non quia aliqua qualitas, quæ esset in anima Adæ, per multiplicationem ad posteros

[1] Dist. x.

descenderet; sed quia anima Adæ innocens conjuncta fuerat carni puræ et immaculatæ : et si stetisset, anima potuisset illam carnem servare immunem (*a*), et a corruptione mortis, et a corruptione libidinis: et hæc rectitudo erat originalis justitia. Si autem in hac Adam perstitisset, cum generaret posteros, carnem immaculatam transfunderet. Et similiter dum anima creata a Deo innocens tali carni uniretur, illud idem posset, et rectitudinem haberet, quam habuit anima Adæ, et per hoc originalem justitiam : et pro tanto originalis justitia transfundi dicitur, quia si hanc habet pater, necesse est quod hanc habeat filius : et hoc est ex ratione bonæ dispositionis ex parte carnis, quam originalis justitia concernit : non sic est de justitia satisfactionis, quæ voluntatem respicit, non carnis integritatem.

2. Ad illud quod objicitur, quod sicut fuimus in Adam peccante, ita fuimus in ipso satisfaciente, dicendum quod non est simile, quia peccatum Adæ, pro eo quod illam justitiam originalem privabat, non tantum respiciebat personam, sed etiam naturam : sed quia illa satisfactio illam innocentiam non restituebat, personam, non naturam respiciebat: et ideo non sic in posteros redundare potuit satisfactio, sicut redundavit ibi transgressio.

3. Ad illud quod objicitur, quod si oppositum est causa oppositi, etc.; dicendum quod istud intelligendum est in his oppositis, quorum utrumque est aliqua natura, et in eis, quæ recte sunt opposita, et secundum illud in quo opponuntur. Et ratione hujus triplicis conditionis, illa propositio non habet locum in proposito. Primum quidem, quia culpa non dicit aliquam positionem, sive naturam, sed potius privationem. Secundo vero, quia justitia satisfactionis non directe opponitur culpæ originali, sed potius originalis justitia; et si illa originalis justitia fuisset in Adam generante, fuisset causa oppositi. Tertio vero, quia culpa ipsius Adæ opponitur ipsi satisfactioni in quantum corrumpebat personam, non in quantum corrumpebat naturam : sed in quantum corrumpebat personam, meritum erat æternæ damnationis; in quantum vero corrumpebat naturam, principium erat universalis corruptionis : justitia ergo satisfactionis auferebat ab ipso Adam meritum æternæ damnationis; et secundum illud opponebatur ei, et erat causa oppositi, videlicet æternæ beatitudinis per modum meriti; vitium autem corruptionis non auferebat, nec ejus oppositum causabat, quia secundum illud non opponebatur ei.

4. Ad illud quod objicitur, quod pronior est Deus ad miserendum, quam ad condemnandum, dicendum quod illud verum est, ubi misericordia sic habet locum, quod non excludit justitiam : justitia autem requirebat majorem satisfactionem, quam Adam posset facere : et ideo misericordia pro illa modica satisfactione Adæ non debebat toti generi humano donare offensam, sed quod nobis et sibi deerat, decebat eum supplere : quod et fecit, cum [1] *propter nimiam charitatem suam filium suum unigenitum misit in similitudinem carnis peccati;* et [2] *cum essemus mortui peccato, convivificavit nos Christo.*

5. Ad illud quod objicitur, quod potentior est gratia quam sit culpa, responderi potest dupliciter : primo quod illud intelligendum est respectu illius effectus, ad quem gratia ordinatur : gratia autem gratum faciens ipsi Adæ collata, non ordinabatur ad removendam carnis corruptionem, sed voluntatis deordinationem, quia reformativa erat imaginis, non reparativa carnis. Nihilominus tamen in reparatione carnis potentior est aliquo modo, quam culpa, dum per gratiam meretur homo secundam stolam. Aliter potest dici, quod etsi gratia potentior sit quam culpa, non tamen sequitur quod totum reformet quod culpa destruxit : multo enim facilius est destruere, quam construere : unde unus malus cibus aliquando plus corrum-

(*a*) *Cæt. edit. non habet* immunem.

[1] *Ephes.*, II, 4. — [2] *Rom.*, VIII, 3.

pit naturam, quam centum bonæ medicinæ possint eam reparare, quamvis medicinæ illæ sint valde potentes, et virtuosæ.

6. Ad illud quod objicitur de lege pupillorum, dicendum quod Adam non ad posteros comparatur sicut tutor ad pupillos, sed sicut pater ad filios. Unde sicut pater facilius potest bona sua dissipare, et destruere, et per consequens hæreditatem filiorum suorum devastare, quam posset illam, post devastationem et consumptionem, reparare, sic et in proposito intelligendum est se habere.

## ARTICULUS II.

Consequenter circa secundum articulum quæritur de quantitate originalis; et circa hoc duo quæruntur: primo quæritur de ipso originali sub ratione quantitatis continuæ, utrum unum originale possit esse majus altero; secundo quæritur quantum ad rationem quantitatis discretæ, utrum videlicet sit ponere unum originale, vel plura.

### QUÆSTIO I.

*An originale æqualiter reperiatur in omnibus* [1].

Fundam. Utrum originale in omnibus reperiatur æqualiter; et quod sic, videtur per Anselmum [2] : « Originale peccatum in omnibus æstimo esse æquale. »

Item hoc ipsum videtur ratione. Originale peccatum est carentia debitæ justitiæ, sicut sæpe dictum est, et quilibet illa justitia originali est simpliciter nudatus et privatus : ergo si æqualiter omnes sunt privati, æqualiter originali macula sunt infecti : ergo in quibuscumque reperitur originale peccatum, æqualiter reperitur.

Item hoc ipsum ostenditur per causam : Originale peccatum est in nobis propter Adæ inobedientiam : sed inobedientia Adæ una fuit, et æqualiter omnes posteros respiciebat : ergo videtur quod omnes æqualiter culpabiles faciebat.

Item hoc ipsum videtur per pœnam. Omnes enim habentes culpam originalem æqualiter puniuntur, videlicet omnimoda carentia visionis Dei : si igitur quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ, videtur quod si est æqualitas in carentia visionis Dei, quod sit æqualitas in corruptione originali (a).

Item hoc ipsum probatur per concupiscentiam annexam. Originale enim peccatum ad omne malum reddit pronum per concupiscentiam; unde dum lex prohibet concupiscentiam, prohibere dicitur omne malum : ergo originale peccatum unumquemque corrumpit universaliter : sed universalem corruptionem non contingit reperire secundum magis et minus, imo in omnibus, in quibus reperitur, in termino reperitur : ergo videtur quod originalis culpa non potest esse major in una persona, quam in alia.

Item, si majus est originale in uno, quam in alio, aut hoc est ex actu parentis, aut ex actu prolis. Ex actu parentis esse non potest: nam, sicut probatum est supra, peccatum parentis in prolem non transit. Ex actu vero prolis non potest, sicut planum est : ergo videtur, quod nullo modo originale in uno quam in alio reperiatur intensius.

Sed contra : 1. Anselmus, *de Conceptu Virginali* [3]: «Sicut propter naturam nascitur corrupta persona, ita natura propter personam efficitur magis peccatrix : sed peccatum quod inficit naturam, est peccatum originale : ergo videtur quod originale peccatum in aliquo possit fieri majus et intensius. » Ad opp.

2. Item hoc videtur ratione. Nullum malum est in summo, quia nihil est summe malum: sed originale peccatum malum est: ergo non in summo : sed quod est citra summum, et intendi potest, et augeri : ergo originale peccatum intensibile est : igitur potest majus in uno, quam in altero reperiri.

3. Item originale peccatum est concupiscentia : sed concupiscentia potest intendi, si-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. *II*, q. cv, memb. 9, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIII, art. 2, q. I; Steph. Brulef, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. III — [2] *De Orig. pecc.*, c. XXIII.— [3] *De Conc. Virg.*, c. XXVI.

(a) *Edit. Ven.* originalis.

cut et potest remitti; et aliquando intenditur, sicut patet per experimentum : ergo videtur quod peccatum originale intendi valeat, ut sit majus in uno, quam in alio, vel etiam intensius in eodem secundum status diversos.

4. Item fœditas carnis est ratio quare anima contrahit originale : sed caro non est infecta in summo : et quod non est infectum in summo, dum transit per viam infectionis, potest magis et magis infici. Si igitur caro nostra transit per viam infectionis, dum propagatur, videtur quod magis et magis inficitur, ac per hoc quotidie originale peccatum augmentatur.

5. Item omnis proprietas quanto magis appropinquat causæ suæ, est intensior et fortior, et quanto magis elongatur, debilior : sed corruptio originalis ab Adam producitur tanquam a fontali principio et radice : ergo videtur quod quanto aliquis est Adæ proximior, tanto originalis culpa sit in eo intensior.

6. Item una anima meliora habet naturalia, quam alia, sicut in præcedenti distinctione habitum est : sed tanto corruptio pejor est, quanto est in meliori natura, sicut Augustinus dicit, et expresse ratio manifestat, propter dignitatem ejus, quod corrumpitur : ergo originalis corruptio pejor est in una anima, quam in altera : et si hoc, videtur quod culpa sit intensior.

## CONCLUSIO.

*Originale peccatum in omnibus, in quibus habet esse, reperitur æqualiter.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod sicut si Adam stetisset, omnes æqualiter essent innocentes, ita nunc cum Adam peccavit, omnes facti sunt æqualiter peccatores : et ita culpa originalis in omnibus reperitur æqualiter : ita quod non est major in uno, quam in altero, nec etiam intendi habet in eodem subjecto. Ad cujus intelligentiam notandum est, quod ista tria concurrunt ad originale peccatum, scilicet debitæ justitiæ carentia, concupiscentia, et carnis fœditas : et primum est ipsi originali essentiale, secundum vero materiale, et tertium causale, sicut supra explanatum fuit. Si igitur originale deberet augeri, ex aliquo istorum oporteret ipsum intendi : cum autem per nullum horum intendi habeat, in omnibus æqualiter habet reperiri. Quantum ad carentiam namque debitæ justitiæ non potest intendi : ista enim carentia non potest esse major in uno, quam in alio, nisi triplici de causa : aut quia sit obligatio fortior; aut quia sit ibi major privatio; aut quia modus privandi sit detestabilior. Nullo istorum modorum major habet esse carentia in homine uno, quam in alio. Non enim obligatio fortior, quia omnes æqualiter obligamur in Adam; nec privatio major, quia eodem dono, scilicet originalis justitiæ, omnes per originalem culpam nudamur; nec modus privandi detestabilior, quia omnes privati sunt per unam inobedientiam Adæ : et sic originale, ratione carentiæ debitæ justitiæ, non recipit magis et minus, sed in omnibus æqualiter est. Similiter nec quantum ad concupiscentiam intendi habet : si enim intenditur appetitus, vel concupiscentia, respectu alicujus delectabilis in aliquo, hoc potest esse tripliciter : aut ex complexione, aut ex assuefactione, aut ex vinculi refrænantis confractione : primo modo absque dubio concupiscentia augeri potest, sicut patet de concupiscentia carnis, quæ magis fervet in cholericis et sanguineis, quam in melancholicis; sed talis intensio nihil facit ad culpam : non enim est culpabilis, sed naturalis, vel pœnalis. Similiter et secundo modo concupiscentia intendi potest in eodem homine, sicut patet in eo, qui assuefactus est luxuriari, et bona cibaria comedere, quod magis est pronus, et ardentius concupiscit, quam qui talia non gustavit : sed hæc intensio non facit ad originale peccatum, sed potius ad actuale, quia non dicitur originale peccatum concupiscentia quocumque modo, sed solum prout ab ori-

gine contracta est. Tertio modo non potest intendi, sed in omnibus habet æqualiter reperiri, pro eo quod illud retinaculum originalis justitiæ merito culpæ Adæ in omnibus est confractum. Et quoniam secundum istum tertium modum attenditur quantitas originalis ex parte concupiscentiæ, hinc est quod, quantum ad concupiscentiam, originalis culpa in omnibus, in quibus est, reperitur æqualiter. Similiter quantum ad fœditatem, quæ est in carne, non potest esse majus et minus originale : et hoc patet : nam quod aliqua proprietas intendatur, requiritur idoneitas ad intensionem tam ex parte susceptibilis, quam ex parte proprietatis quæ intenditur, quam etiam ex parte agentis : et si aliquod horum defuerit, proprietas illa non habet intendi, sicut patet consideranti. Omnia autem hæc deficiunt in proposito. Defectus enim est ex parte susceptibilis : nam sicut speculum novum inficitur a muliere menstruata, sed postquam inveteratum est, ex aliquo aspectu non recipit novam infectionem ; sic humana natura in statu primordiali, quasi nova existens, infici habuit a corruptione personæ, postmodum vero quasi inveterata, ex nova corruptione non recipit novam infectionem. Defectus etiam est ex parte agentis, quia nullus est post primum hominem, cujus transgressio respiciat nisi obligationem personæ; hinc est quod talis culpa non habet inficere carnem conjunctam. Defectus etiam est ex parte proprietatis intensibilis : illa enim quorum potentia est in termino, non habent recipere majus et minus, sicut vult Philosophus[1]. Fœditas autem carnis, secundum quod est principium contractionis originalis, ortum habet ex carentia originalis justitiæ : et quia carentia illa nuditas quædam est, et nudo non est reperire magis nudum, sicut originalis justitiæ nuditas non recipit magis vel minus, sic nec carnis fœditas. Et sic patet, quod ex parte fœditatis carnis originale non habet intendi, nec augmentari in eodem, vel in diversis, nec ex parte concupiscentiæ, nec ex parte carentiæ (a) debitæ justitiæ, sicut ostensum est ; nec sunt plura concurrentia ad originale. Manifestum est igitur quod originale peccatum in omnibus, in quibus reperitur, habet esse æqualiter : et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Anselmo, quod natura per personam efficitur magis peccatrix, dicendum quod natura accipitur dupliciter : uno modo dicitur natura vis insita rebus ex similibus similia procreans ; alio modo dicitur natura ipsum commune : his duobus modis distinguitur natura contra personam. Et cum dicitur quod natura corrumpit personam, accipitur natura pro vi propagativa : et corruptio personæ dicitur illa, quæ respicit voluntatem rationalem. Cum autem dicit Anselmus quod natura efficitur per personam magis peccatrix, accipit naturam pro communi, prout consideratur in supposito : et hoc patet per exemplum suum, quod dicit : « Sicut Adam peccante peccat homo, sic Adam magis peccante, magis peccat homo : » et hoc modo natura non habet corrumpi solum per peccatum originale, sed etiam per peccatum actuale : ex hoc igitur non sequitur quod originale habeat esse majus et intensius.

2. Ad illud quod objicitur, quod nullum malum est in summo, dicendum quod est summum simpliciter, et est summum in genere : et quamvis non contingat reperiri summum malum simpliciter, est tamen reperire malum summum in proprio genere, sicut videmus aliquem ita privatum visu, quod non potest esse magis. Sic et in proposito potest intelligi, quod originale privat simpliciter justitiam originalem : et ideo ejus infectio est in termino. Posset tamen dici, quod etsi non esset in summo, non tamen sequitur quod posset intendi, quia potest esse defectus ex parte sui susceptibilis, vel ex parte agentis : et utrumque hic deficit, sicut supra ostensum est.

[1] Arist., *de Cœl.*, lib. I, cont. 4 et 12; lib. II, cont. 23.

(a) *Cæt. edit.* nec carentia.

3. Ad illud quod objicitur, quod concupiscentia potest crescere; dicendum quod verum est intensive, sed non extensive: illud tamen incrementum nihil facit ad originale peccatum, cum non sit nisi vel ex complexione, vel ex assuefactione, sicut ostensum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod fœditas carnis potest esse major, dicendum quod, etsi fœditas carnis, prout est corruptio pœnalis, intendatur et crescat, sicut patet in leprosis et seminifluis, et aliis fœdis infirmitatibus oppressis; prout tamen ipsa est principium originalis, habet æqualiter reperiri in singulis, quia ab uno solo et primo fonte procedit.

5. Ad illud vero quod objicitur, quod proprietas intensior est, cum appropinquat suæ origini, dicendum quod illud verum est de proprietate, quæ quidem dicit naturam et positionem, et de illa, quæ habet continuari cum sua origine, sicut est in virtute movente, et luminis effusione: aliter non habet veritatem, sicut patet; nam candela inflammata ab alia, ita bene inflammabit, sicut inflammabat illa (*a*). Utrumque autem deficit in proposito: tum quia illa carnis fœditas plus dicit rationem privationis, quam positionis; tum quia etiam illius fœditatis transfusio est per generationem, in qua generatum primum et secundum habent eamdem vim, quam habebat generans primum.

6. Ad illud quod objicitur, quod una anima habet meliora naturalia, quam alia; dicendum quod, etsi hoc verum sit et concedendum, tamen, quantum pertinet ad puritatem innocentiæ, omnes animæ æquales sunt: et quia illius privationem directe respicit originale, hinc est quod, licet alia naturalia sint excellentiora, non tamen propter hoc intenditur corruptio originalis culpæ. Quando enim dicitur quod tanto pejor est corruptio, quanto melior est natura, hoc intelligitur secundum illud, secundum quod natura per vitium corrumpitur: aliter enim non habet veritatem, quia frequenter ille qui habet meliora naturalia, non habet ita gravia peccata, sicut ille, qui habet minus bona, et etiam in eodem genere peccati.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum originale unum sit, vel plura* [1].

Utrum sit ponere unum originale, vel plura; et quod unum solum, videtur primo auctoritate Magistri in littera, capite *Alioquin*, ubi sic ait: « Uno peccato, non pluribus, parvuli obligati sunt. » Fundam.

Item hoc ipsum ostenditur ratione sumpta a causa, quia peccatum originale contrahitur propter Adæ inobedientiam: ergo si una tantum culpa fuit ejus inobedientia, videtur quod in quocumque reperitur, sit unicum, et nullo modo plura.

Item hoc ipsum ostenditur ratione sumpta a pœna. Originali enim debetur solum carentia visionis Dei, et hæc est una pœna: sed multis culpis multæ debent respondere pœnæ: ergo, etc.

Item hoc ipsum ostenditur in comparatione ad sequelam. Originale enim non solummodo est ab origine; sed etiam origo est et principium omnium malorum. Si ergo quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit, et status est per reductionem ad unum, videtur quod originale peccatum non sit nisi unum solum.

Item hoc ipsum videtur in comparatione ad subjectum. Originale enim est in anima ratione conjunctionis suæ ad carnem: si ergo una est caro cui anima conjungitur, et unica unione unitur, et unitas est in anima, secundum quod carni ut perfectibili unitur; videtur ergo quod necessario peccatum originale sit unum.

Item hoc ipsum ostenditur per comparationem ad oppositum. Originale enim pec-

[1] Alex. Alensis, p. II, q. CV, memb. 3; S. Thomas, I-II, q. LXXXII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXXIII, q. II, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. III, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIII, art. 2, q. II; Durand., II *Sent*, dist. XXXIII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. IV; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I, art. 3. — (*a*) *Cæt. edit.* enim.

catum est carentia debitæ justitiæ : sed debita justitia, cujus originale peccatum est privatio in homine, non erat nisi una, quia in uno innocente una est innocentia : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra hoc arguitur : 1. auctoritate : super illud Psalmi[1] : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum,* Glossa : « Iniquitates sunt peccata originalia ; » et multæ auctoritates sunt ad hoc in littera.

2. Item hoc ipsum videtur rationibus sumptis per eamdem viam, per quam sumebantur ad oppositum. Et primo ratione sumpta a causa. Originale enim peccatum est in nobis propter peccatum primorum parentum : sed Adam et Eva plura commiserunt peccata : ergo videtur quod plura sint in nobis originalia, quia qua ratione redundat in nobis peccatum viri, eadem ratione mulieris.

3. Item hoc ipsum videtur ratione sumpta a pœna, quia uni culpæ unica debet respondere pœna : sed multa genera pœnalitatum ad originale peccatum consequuntur, ut fames, sitis, mors, infirmitas, etc. Et quatuor dicit Beda nobis per peccatum originale esse inflicta, scilicet infirmitatem, ignorantiam, concupiscentiam, et malitiam : videtur igitur quod secundum diversa pœnalitatum genera sit diversitas originalium.

4. Item hoc ipsum videtur per comparationem ad capitalia subsequentia. Habitus enim diversificantur per actus, et actus per objecta : si ergo originale peccatum reddit hominem proclivem ad septem peccata capitalia, quæ sunt diversorum generum, videtur quod in quolibet homine sit multitudo originalium.

5. Item hoc ipsum ostenditur per comparationem ad subjectum : quia omnes vires animæ inficiuntur per originale peccatum : sed multiplicatis corruptibilibus, multiplicantur corruptiones ; et in diversis potentiis diversi sunt habitus : ergo in unoquoque homine necesse est ponere multiplex originale.

6. Item hoc ipsum videtur per comparationem ad oppositum : quia per originale peccatum est privatio omnium virtutum, cum per ipsum fiat incurvatio animæ ad vitia omnibus virtutibus opposita : ergo, si plures contingit in nobis reperiri virtutes, plures in nobis contingit reperiri culpas originales.

[1] *Ps.* L, 7.

## CONCLUSIO.

*Originale peccatum simpliciter unum est secundum speciem, in quolibet autem homine habet unitatem secundum speciem, et secundum numerum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut vult magister Hugo, originale peccatum dupliciter dicitur. Uno modo dicitur originale peccatum, quod est origo omnium peccatorum : et sic peccatum Adæ dicitur originale peccatum : et hoc modo originale peccatum non tantum est unum specie, verum etiam unum numero. Alio modo dicitur originale peccatum, quod est in nobis ab origine, et a quo etiam cætera vitia sumunt in nobis originem : et hoc modo quærimus hic de unitate originalis peccati. Ad hujus igitur quæstionis dilucidationem intelligendum est, quod cum quærimus de unitate alicujus, aut quærimus de unitate secundum speciem et formam communem, aut quærimus de unitate secundum numerum et suppositum. Si primo modo loquamur de originali peccato, sic unitatem habet secundum speciem eo modo, quo peccatum dicitur habere speciem. Unitas autem ista in originali peccato venit principaliter ex parte boni quod privat, et ex parte peccati Adæ, per quod introductum est, hoc est ex parte oppositi, et ex parte principii. Una enim est secundum speciem originalis justitia, et innocentia, cujus privatio est originale peccatum. Una etiam fuit inobedientia, ratione cujus totum genus humanum est corruptum : et ideo secundum speciem originale peccatum est unum in nobis. Si autem loquamur de unitate originalis quantum ad numerum, sic dicendum quod in uno homine est unicum. Et ratio hujus est, quia peccatum du-

pliciter numeratur : aut ratione subjecti, in quo est : sic in diversis hominibus diversa sunt peccata; aut ratione actus, per quem homo culpabilis efficitur : sic qui pluries luxuriatus est, plura habet peccata. Neutro istorum modorum originale peccatum multiplicatur, sed remanet indivisum : nam in uno homine una est anima, quæ per originale peccatum inficitur. Item unius hominis una est generatio, in qua, et per quam originale peccatum transfunditur : et ideo originale peccatum in uno homine est unum solum quantum ad unitatem secundum speciem, et quantum ad unitatem secundum numerum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Glossa in contrarium, iniquitates esse peccata originalia; dicendum quod, sicut Magister dicit, frequenter in Scriptura accipitur plurale pro singulari, et e converso, sicut Magister exemplificat in littera. Ratio autem quare Scriptura originale, cum sit unum, pluraliter nominat, est propter multiplicationem inclinationum ad malum, quæ ex originali peccato nascuntur.

2. Ad illud quod objicitur, quod originale peccatum ortum habet a peccato primorum parentum, dicendum est quod, quemadmodum in generatione prolis pater et mater sunt quasi unum principium completivum, ita quod neuter eorum per se sufficit, quamvis sint diversæ personæ, et distinctæ ; sic et in originalis peccati transfusione intelligendum est : etsi enim peccatum Adæ, et peccatum Evæ, fuerunt diversa, prout tamen in originali peccato inficiebatur in utroque vis generativa, unum peccatum originale in prole causabant, ita quod, sicut principaliter virtus generativa residet penes virum, ita etiam transfusio originalis principaliter attribuitur viro. Nihilominus tamen utrique attribuitur suo modo : unde frivola est illa quæstio, qua quæritur utrum transfunderetur originale, si tantum vir, vel tantum mulier peccasset : quia cum ad generationem duo concurrant tanquam unum principium, non pateretur Deus quod vir incorruptus mulieri corruptæ commisceretur, vel e converso. Debet enim, sive in statu naturæ institutæ, sive in statu naturæ corruptæ, servari proportio et conformitas viri agentis ad mulierem suscipientem, cum in actu illo efficiantur una caro.

3. Ad illud quod objicitur de multiplicitate pœnarum, dicendum quod uni culpæ respondet una pœna principalis; plures autem possunt esse non principales. Principalem autem dico pœnam æternam ; non principalem, pœnam temporalem, quæ quodam modo est ad bonum ordinativa. Vel principalem voco illam, quæ primo pro culpa infligitur ; non principalem vero, quæ ad istam consequitur. Originale autem una pœna æterna punitur, videlicet carentia visionis Dei ; unica etiam pœna temporali principaliter, videlicet mortalitate carnis : sed ad mortalitatem multæ consequuntur pœnalitates.

4. Ad illud quod objicitur de multiplicitate inclinationum, dicendum quod sicut, una chorda rupta, qua multa colligantur, sequitur laxatio multorum, et tamen una est ibi prima corruptio et laxatio : sic intelligendum est et in proposito, quia, justitia innocentiæ per originale peccatum privata, omnes vires animæ relaxantur : una tamen est corruptio, loquendo essentialiter ; plures autem, intelligendo causaliter.

5. Ad illud vero quod objicitur, quod est corruptio diversarum virium, dicendum quod verum est : sed sicut gratia ponitur esse in viribus animæ, prout tamen continuantur ad unitatem substantiæ animæ, et ideo una est gratia in omnibus viribus, sic et originale peccatum est corruptio plurium virium, prout tamen illæ vires in unitate substantiæ uni carni habent uniri. Et sic intelligendum est illud verbum, quod ab aliquibus consuevit dici, scilicet quod originale inest animæ secundum suam essentiam : hoc enim non est intelligendum quod

ipsam substantiam animæ originale prius respiciat, quam potentias. Nam contrarium hujus dicit Anselmus in libro *de Conceptu Virginali*[1], quod tam justitia, quam injustitia, primo est in voluntate; et loquitur ibi expresse de peccato originali. Et sic intelligendo quod originale peccatum, ut culpa est, sit primo in voluntate; ut vitium, sit in pluribus potentiis ad unam substantiam continuatis : intelligitur habere unicum subjectum, sicut sanitas una ponitur esse in omnibus membris ejusdem corporis, sicut vult Augustinus. Non sic autem est de peccato actuali : nam peccata actualia diversas potentias respiciunt, secundum quod ad diversos actus comparantur : unde et per diversos actus introducuntur in esse, et propterea secundum diversitatem potentiarum habent differre : non sic est de originali peccato, quod contrahitur ex unione animæ ad carnem.

6. Ad illud quod ultimo objicitur de comparatione ad oppositum, jam patet responsio. Nam originale peccatum primo et principaliter virtutibus non opponitur; sed opponitur justitiæ originali, de qua sæpe dictum est; et illam privando, per consequens inclinat ad diversa vitia; et sic inclinando, cum omnibus virtutibus habet repugnantiam. Unde ratio illa non cogit, quia non arguit per illud, quod opponitur directe, sed solum per id quod opponitur ex consequenti.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur quantum ad tertium articulum de pœna originalis; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum decedentes etiam in solo originali puniantur pœna ignis materialis; secundo quæritur utrum puniantur pœna interioris doloris, an solum carentia visionis Dei.

### QUÆSTIO I.

*An parvuli decedentes in solo originali puniantur pœna ignis materialis*[2].

Utrum parvuli decedentes in solo originali puniantur pœna ignis materialis; et quod sic, videtur. Augustinus[3], *de fide ad Petrum:* « Firmissime tene parvulos, qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transeunt, æterni ignis supplicio sempiterno puniendos. » **Ad opp.**

2. Item Augustinus[4] : « Quisquis ita vivere incipit, ut ante finiat vitam, quam ab ejus, scilicet originalis, obligatione solvatur, si unius diei, vel unius horæ spatio anima vixit in corpore, necesse est eam cum eodem corpore, interminabilia gehennæ supplicia sustinere. » Ex hoc expresse colligitur, quod originali non tantum debetur carentia visionis Dei, sed etiam pœna ignis.

3. Item hoc ipsum videtur ratione. Parvuli in hac vita multas sustinent pœnalitates et afflictiones : aut ergo juste, aut injuste : non injuste, hoc constat, quia omnis pœna justa est; si juste, ergo meretur hoc originalis culpa : si ergo culpa non debet remanere impunita, et originale meretur pœnam sensus, videtur quod parvuli pœna sensibili crucientur.

4. Item illud est magis dignum puniri, in quo magis residet causa peccati[5] : *Per quæ enim quis peccat, per illa debet torqueri :* sed traductio et causa originalis peccati maxime residet penes carnem : ergo videtur quod illa potissime debet puniri : si ergo anima merito illius culpæ digna est Dei visione privari, multo fortius caro digna est æternis suppliciis cruciari.

5. Item parvulis non restituuntur corpora dotata : habebunt igitur corpora passi-

[1] Anselmus, *de Conc. Virg.*, cap. III et IV. — [2] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. II, art. 2; et *de Malo*, q. V, art. 2; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIII, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIII, art. 3, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. III; Gandavensis, *Quol.* VI, q. XXI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. V; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIII, q. I, dub. II. — [3] Imo Fulgent., *de Fid. ad Petr.*, c. XXVII. — [4] Id., *ibid.*, c. III. — [5] *Sap.*, XI, 17.

bilia: sed omne passibile necesse est aliquando pati vel ab extrinseco, vel ab intrinseco, maxime cum approximatur agenti activo: ergo videtur quod parvulorum corpora aliquando patientur et affligentur.

Fundam. Sed contra: Augustinus, in *Enchiridio* [1]: « Mitissima sane eorum erit pœna, quæ præter peccatum, quod originaliter traxerunt, nullum insuper addiderunt. » Sed si parvuli carerent visione Dei, et punirentur igne materiali, non haberent mitissimam pœnam: si igitur nemo dubitat eos visione Dei privandos, videtur nullo modo esse ipsos corporali supplicio puniendos.

Item Magister in littera, cap. *Alioquin:* « Pro originali peccato quod a parentibus parvuli traxerunt, nullam aliam materialis ignis, vel conscientiæ vermis pœnam sensuri sunt, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. »

Item hoc ipsum videtur ratione. Injustum est plus exigere in pœna, quam commissum est in culpa: si ergo parvulus nullo actu suo divinum contempsit imperium, videtur quod nullum debetur sibi æternale tormentum.

Item acerbitas pœnæ respondet quantitati delectationis, juxta illud *Apocalypsis* [2]: *Quantum glorificavit se in deliciis*, etc. Sed anima, quæ conjuncta fuit corpori parvuli infirmanti et debili, nullam delectationem inordinatam in corpore sensit: ergo videtur quod sibi non debeatur acerbitas pœnæ sensiblis.

Item horribilius est continue et æternaliter in tormentis esse, quam omnino non esse: si ergo Deus animam, quam creavit sine perpetratione alicujus peccati, æternis suppliciis deputaret, nullum videretur sibi beneficium præstare, nec misericordia simul cum justitia curreret: quod si hoc est inconveniens dicere apud Patrem misericordiarum, videtur, etc.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XCVIII. — [2] *Apoc.*, XVIII, 7. — [3] Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. XXVII.

## CONCLUSIO.

*Parvuli decedentes in peccato originali sine gratia, privantur Dei visione, et ponuntur in loco vili; non tamen puniuntur pœna sensus, cum actuale non habeant peccatum.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic duplex est opinio. Quidam enim attendentes rigorem di- Opin. 1. vinæ justitiæ, ac sententiæ qua Deus pro uno modico mortali, in quo momentanea et quasi nulla fuit delectatio, hominem cruciat æternaliter, dicunt quod parvuli cremabuntur igne materiali, longe tamen minus quam illi, qui peccaverunt peccato actuali. Et hoc dicunt sensisse Augustinum, cum dixit in *Enchiridio*, pœnam parvulorum esse mitissimam; et in libro *de Fide ad Petrum* [3]: « Parvuli cruciabuntur æterno supplicio. » Mitissimam enim illam vocat pœnam non absolute, sed respectu aliarum. Nec in hoc derogatur, ut dicunt, divinæ misericordiæ, quamvis plus manifestetur via justitiæ, quam misericordiæ, pro eo quod minus malum est in tali pœna esse, quam omnino non esse, cum non sit ibi tanta boni privatio, sicut manifestat Augustinus in libro *de Libero Arbitrio;* et hoc dicunt esse conveniens, ut sicut in originali peccato erat carentia debitæ justitiæ, et concupiscentia, sic etiam in pœna esset carentia visionis Dei, et afflictio Improb. ignis æterna. Sed cum valde durum illud dicere videatur, quod Deus tam dure et tam aspere agat cum parvulis sic decedentibus, qui omnino non potuerunt vitare nec mortem culpæ, nec mortem naturæ, præsertim cum videamus Deum cum impiissimis et sceleratissimis peccatoribus in multis misericorditer agere; ideo est alia positio mitior, Opin. 2. quæ magis concordat pietati fidei, et judicio rationis, quod quia parvuli decedentes cum originali carent justitia, et Spiritus sancti gratia, quæ est pignus hæreditatis æternæ, privantur in æternum Dei visione; quia vero in carne fuit fœditas, ideo ponentur in

loco vili, utpote infernali : sed quia non habuerunt in se actualem delectationem peccati, nec in spiritu, nec in carne, ideo non sentiunt pœnæ ignis acerbitatem. Hunc modum dicendi magis approbant magistri communiter : et ideo ipsum sustinendo secundum opinionem Magistri, sicut patet in littera, rationes, quæ ad hanc partem inducuntur, concedo.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de verbis Augustini, dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere, quod parvuli sensibiliter crucientur; sed intendit eorum pœnam manifestare quantum ad carentiam visionis Dei, et quantum etiam ad vilitatem loci [1]. Et hoc valde abundanter exprimit, plus dicens, et minus volens intelligi. Nec sine causa loquitur sic : hoc enim facit ad extirpandam illam hæresim, quæ dicebat parvulos nulla pœna puniri. Unde sicut in moribus documentum est, quod qui vult ab uno extremorum pervenire ad medium, quasi debet declinare ad aliud extremum, sicut docet Philosophus [2]; sic etiam beatus Augustinus, ut illam hæresim extirparet, quæ dicebat parvulos ab omni pœna immunes, et ad medium reduceret, videlicet ad pœnam carentiæ visionis Dei, simpliciter asseruit eos cum aliis peccatoribus æternaliter damnari. Istum autem suum intellectum explanavit in *Enchiridio*, ubi dixit, pœnam eorum esse mitissimam, sicut dicit Magister in littera.

2. Ad illud quod objicitur, quod parvuli multas pœnalitates sustinent in hac vita, dicendum quod, etsi temporaliter puniri pro peccato originali sit justum, non tamen sequitur quod æternaliter. Et ratio hujus est, quia pœnæ temporales non tantum sunt punitivæ, sed etiam promotivæ : unde Deus non tantum affligit inimicos suos, verum etiam amicos, sicut patet in Tobia et Job : et ideo in afflictione temporali severitati justitiæ conjuncta est benignitas misericordiæ, quæ duo eleganter reperiri debent in omni punitione Dei, et remuneratione. Sic autem non contingeret in pœna æterna reperiri : hoc enim purum (a) esset de rigore justitiæ, si animas parvulorum ignis gehennalis supplicio cruciaret.

3. Ad illud quod objicitur : « In carne maxime residet causa peccati, » dicendum quod, etsi causa peccati quoquo modo resideat in carne, hoc est per modum cujusdam habitus, non per modum actus : tamen caro non facit animam parvuli concupiscentem, sed concupiscibilem : et propter hoc nec ipsa, nec anima in ipsa debet actuali combustione ignis torqueri : sed sicut anima privatur visione Dei, sic etiam caro privatur stola sua ; et in loco vili et tenebroso ponitur, cum collocanda esset in cœlo empyreo, si a talis fœditatis corruptione fuisset sanata per baptismi efficaciam.

4. Ad illud quod objicitur, quod parvuli non habent corpora dotata, sed potius passibilia, dicendum quod aliquid non pati ab aliquo dupliciter contingit : aut ex virtute, quam habet in se ; aut ex ordine divinæ justitiæ. Dico igitur quod corpora parvulorum sunt passione carentia : et hoc non est propter virtutem resistentiæ, quam habeant in se, sed potius propter ordinem divinæ justitiæ, secundum cujus regulam ignis infernalis agere habet, cum sit instrumentum divinæ justitiæ. Unde sicut idem ignis magis cruciat majorem peccatorem, quam minorem, sic et in eodem igne patiuntur corpora eorum qui peccaverunt peccato actuali. Parvulorum vero corpora, etiamsi in ipsis ignibus infernalibus volutentur, passionem non sentiunt, et tamen non habent impassibilitatis dotem, quia non superant vim ignis per hoc quod habent a virtute propria. Et si tu objicias mihi, quod debent pati passione veniente ab intrinseco, utpote fame et siti, cum non habeant corpora impassibilia et immortalia, dicendum quod sicut damnatorum corpora,

[1] Hanc eamdem resp. dat S. Thom., in q. *de Malo*, q. v, art. 2, ad 1, quam Greg. de Arim., II *Sent.*, dist. xxx, refellit. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. VIII.

(a) *Cæt. edit.* parum.

cum sint passibilia et defectibilia, tamen divina virtute sustentante, perpetuantur in vita, ut ab ignibus non consumantur; sic et parvulorum corpora eadem virtute divina in vita continuantur, ut non indigeant cibo, nec potu : nec tamen habent illam firmitatem, et soliditatem, quam habebunt corpora gloriosa.

## QUÆSTIO II.

*An parvuli decedentes in solo originali puniantur aliquo dolore interiori*[1].

Ad opp. Utrum parvuli decedentes in solo originali puniantur aliquo dolore interiori; et quod sic, videtur per illud Joannis Chrysostomi, qui dicit quod excludi a bonis æternis, et alienum effici ab his, quæ præparata sunt justis, tantum generat cruciatum, tantum dolorem, ut etiamsi nulla extrinsecus pœna torqueret, hæc sola sufficeret : ergo si parvuli excludentur sicut adulti, videtur quod maxime cruciabuntur interiori dolore, et gemitu.

2. Item quandocumque aliquis desiderat aliquid, et illo privatur, necessarium est illum tristari et dolere [2] : sed omnes homines naturaliter desiderant beatitudinem : ergo si animæ parvulorum æterna beatitudine privantur, videtur quod ex hoc necessario tristentur.

3. Item anima parvuli, dum unitur carni, contrahit concupiscentiam : cum ergo separatur a corpore, remanet in ea infectio illa contracta, et ipsa potest exire in actum; hoc constat : ergo potest concupiscere : sed concupiscentia semper est vel cum delectatione, vel cum pœna : cum delectatione, cum habet quod desiderat; cum pœna, si non habet : ergo si animæ parvulorum delectationibus erunt privatæ, videtur quod doloribus interius erunt afflictæ.

4. Item parvuli decedentes cum originali, et antiqui patres in limbo existentes, utrique privabantur visione divina : si ergo ampliori debebant pœna puniri parvuli, qui habebant culpam, quam patres, qui nullam habebant culpam, videtur quod ex ipsa carentia visionis Dei aliquam tristitiam animæ parvulorum habeant.

5. Item major dolor est, quando quis privatur aliquo bono sine causa, quam quando privatur ex causa aliqua : ergo pari ratione major debet esse dolor, quando privatur ex minori causa, quam quando privatur ex majori : si ergo animæ parvulorum ex minori causa privantur visione divina, quam animæ adultorum, videtur quod magis doleant interius.

6. Item animæ parvulorum per naturam habent affectiones, et affectiones necesse est vel quietari, vel per eas animam affligi : inquietudo animæ affectionum non modica est afflictio; sed affectiones parvulorum non erunt quietatæ, alioquin jam essent in quadam beatitudine, solus Deus enim est qui quietat desiderium animæ : ergo videtur, quod si anima erit in affectionum varietate et inquietudine, quod erit continue in dolore, et afflictione.

Sed contra est Magister in littera : « Nullam aliam pœnam sensuri sunt parvuli ignis materialis, vel conscientiæ vermis, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum » : ergo videtur quod non habeant dolorem internum. Fundam.

Item originale inest animæ unione ad carnem : ergo si aliquo dolore debet anima cruciari merito originalis peccati, illo potissime cruciari debet, qui inest animæ secundum carnem : si ergo caro non cremabitur igne materiali, videtur quod anima non cruciabitur dolore spirituali.

Item si parvuli decedentes in originali dolebunt post hanc vitam, aut dolebunt de culpa, aut de damno : si de culpa dolebunt, ergo erunt justi; si de damno dolebunt, cum illud damnum, et pœna carentiæ visionis

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIII, art. 3, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIII, q. ult. — [2] Aug., *de Trin.* lib. XIII, c. IV; *de Mor. Eccl.*, c. III; *de Ver. Rel.*, et *de Ver. Innoc.*, *de Civit. Dei*, et multis aliis in locis.

Dei sit justa, et qui dolet de justo est injustus, videtur quod in animabus decedentibus cum originali non tantum sit culpa originalis, sed etiam actualis.

Item si parvuli dolebunt de amissione illius summi boni, cum ipsi virtutem patientiæ non habeant, et qui dolet de aliquo malo carens virtute patientiæ, murmurat contra punientem, vel infligentem, ergo videtur quod animæ parvulorum murmurent contra Deum : sed nullus potest murmurare contra Deum, nisi inique et injuste : ergo videtur quod post egressum a corpore animæ decedentes in originali magis efficiantur iniquæ, quam ante : quod est impossibile.

Item si dolent, aut credunt se habituros illud bonum, aut certi sunt quod nunquam habebunt. Constat quod non expectant illud bonum habendum, cum non habeant spem : si ergo dolorem habent de bono amisso cum certitudine nunquam habendi, videtur quod habeant desperationem : sed desperatio est acerbissima omnium pœnarum infernalium : ergo parvuli punirentur pœna acerbissima : quod impium est dicere.

Item si dolent, aut dolent in summo, aut non : si in summo dolent, igitur acerbissime puniuntur; si non dolent in summo, ergo in processu temporis possunt magis et magis dolere, cum dolor ille ortum habeat ex interiori affectione : ergo in eadem dispositione manente culpa, videtur quod in eis crescat pœna : quæ duo sunt incompossibilia.

CONCLUSIO.

*Parvuli decedentes in peccato originali non cruciantur spirituali dolore interius.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod super hac quæstione nec expresse loquitur Scriptura, nec expresse eam Sancti determinant; et ideo doctores theologiæ hic opinantur contraria. Quidam enim voluerunt dicere quod parvuli carebunt et cognitione, et dolore : cognitione quidem carebunt, exigente justitia; dolore carebunt, exigente misericordia. Justitia namque exigit, ut non detur eis post hanc vitam donum aliquod cognitionis, quod in hac vita non habuerunt : unde sicut caruerunt cognitione fidei et omni genere cognitionis intellectivæ illi, qui mortui sunt ante usum rationis, sic etiam carebunt post hanc vitam : nec diuturnitate temporis addiscent, sicut nec majores, qui nihil plus sciunt quando moriuntur, quam quando nascuntur, etiamsi multo tempore vixerint. Misericordia exigit, ut non habeant pœnam actualis doloris, cum non habuerint maculam culpæ actualis : et ideo justo suo judicio privat eos Deus omnium eorum cognitione, quæ posset eis inferre dolorem : melius est enim talia ignorare, quam scire, sicut peccatori proclivi ad peccatum melius est ignorare, quam nosse ea, quæ eum inclinant ad peccatum. Sed quia difficile est intelligere, quod anima separata non habeat usum rationis, et non cognoscat ea saltem, quorum cognitio est ei naturaliter inserta, cum ex parte corporis impedimentum non habeat, ideo alii aliter opinantur, quod animæ parvulorum, et habebunt cognitionem, et habebunt etiam dolorem. Scient enim propter quid factæ sunt, et scient se illo bono merito originalis culpæ esse privatos, et propterea dolorem habebunt, et affectiones doloris in eis alternabuntur : attamen non habebunt dolorem qui mereatur dici vermis, quia non habebunt remorsum eo quod perdiderint illud bonum propter propriam negligentiam et contemptum : et pro tanto dolor eorum erit multo mitior, quam dolor adultorum. Sed quoniam plura videntur inconvenientia sequi, si ponatur ipsos dolere, sicut in opponendo monstratum est : tum propter hoc, quia dolor ille est absque patientia et absque spe, et ita cum murmure et desperatione; tum etiam quia dolor animæ redundat in carnem; et si talis dolor ex

Opin. 1.

Improb.

Opin. 2.

Improb.

deliberatione procedit, non videtur esse absque actuali obliquatione : propter hæc, et his similia, est tertius modus dicendi, videlicet quod animæ parvulorum carebunt actuali dolore et afflictione, non tamen carebunt cognitione [1]. Et illud potest satis rationabiliter intelligi per hunc modum. Decedentes enim in solo originali quasi medium tenent inter habentes gratiam, et culpam actualem : et quoniam status retributionis respondere debet statui vitæ præsentis, in tali statu debent animæ parvulorum poni, ut quasi medium teneant inter beatos, et æternis ignibus cruciatos. Quoniam igitur beati carent malo pœnæ sensibilis, et cum hoc habent Dei visionem; damnati e contrario sunt in tenebris, et puniuntur pœna sensibili : parvuli, secundum rectum ordinem divinæ æquitatis, debent communicare in uno cum damnatis, et in alio cum beatis : sed non possunt communicare cum beatis in habendo divinam præsentiam, quia tunc in nullo communicarent cum damnatis; præsentia enim visionis Dei non stat cum pœna sensibili : ideo cum beatis communicant in hoc, quod carent omni afflictione exteriori, vel interiori ; cum damnatis vero in hoc, quod privantur visione Dei et lucis corporalis. Parvuli igitur sic divino judicio justo inter beatos, et simpliciter miseros, quasi in medio constituti, hoc noverunt, ut tamen ex una parte consideratio generet desolationem, ex altera consolationem : ita æqua lance divino judicio eorum cognitio et affectio libratur, et in tali statu perpetuatur, ut nec tristitia dejiciat, nec lætitia reficiat, sed in hoc mirabilis ostenditur ordo divinæ sapientiæ, quæ cuncta novit suis locis disponere, et ad sui gloriam ordinare. Nam sicut in beatis potissime manifestatur misericordia, et in damnatis potissime claret justitia, sic in istis manifestatur misericordia simul et justitia : et ex hoc patet quod non facit frustra Deus animas, quas novit de corpore ante susceptionem baptismatis egressuras : omnia enim facit Deus ad gloriam suam manifestandam.

Opin. 3.

[1] S. Thom., *de Malo*, q. v, art. 3.

Unde si tu quæras quid parvuli faciant, utrum addiscant, vel conferant, vel aliquod aliud opus exerceant; breviter ego respondeo, quod divinæ justitiæ æquitas et immutabilitas in eodem statu quantum ad corpus, et quantum ad animam, sive quoad cognitivam, sive quoad affectivam, perpetualiter eos consolidat, ut nec proficiant, nec deficiant, nec lætentur, nec tristentur; sed semper sic uniformiter maneant, ut sint materia laudandi divinum judicium, quod sic est æquum et justum, ut nullum bonum remaneat irremuneratum, et nullum malum remaneat impunitum, et perfectissime teneat medium inter superfluum, et diminutum. Secundum hanc igitur positionem concedendæ sunt rationes ostendentes, quod parvuli non sentiunt spiritualem dolorem.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Joanne Chrysostomo, dicendum quod intelligit de his, qui excluduntur merito actualis peccati, qui vermem conscientiæ et remorsum sunt habituri : et ideo non habet locum in parvulis.

2. Ad illud quod objicitur, quod tristitia necessario sequitur, quando desiderium non impletur, dicendum quod verum est, quando nec impletur in se, nec fit recompensatio secundum æstimationem desiderantis. Quando vero secundum æstimationem desiderantis aliqua recompensatio fit, non necesse est tristari, sicut multi, qui vellent esse in paradiso, bene consolantur de statu vitæ præsentis, quia contenti sunt his quæ habent, quamvis modicum habeant: et sic in parvulis intelligendum est esse, quod eis sufficiat status suus, nec elevant oculos ad opes, quas habere non possunt.

3. Ad illud quod objicitur, quod anima parvuli concupiscentiam habet, dicendum quod, sicut in hac vita nec concupivit, nec desideravit aliquid, quod non debuerit, sic etiam nec in futura vita : sed ipsi divina sententia collocati erunt inter fugam et appe-

titum, ita quod neutrum eis dominabitur : et ideo nec habebunt actuale gaudium, nec actuale supplicium. Unum enim reprimitur per alterum.

4. Ad illud quod objicitur de sanctis patribus, dicendum quod sancti patres spem et certitudinem habebant de futura gloria habenda, et gratiam etiam habebant, per quam Dominum aliquo modo cognoscebant : et ideo non sequitur, quod æqualiter punirentur ut parvuli, pro eo quod plus habebant consolationis.

5. Ad illud quod objicitur, quod major dolor est alicui, cum privatur absque causa; dicendum quod parvuli bene scient ex causa se esse privatos: sed quia illam causam non a se habuerunt, sed aliunde contraxerunt, ideo nec dolorem, nec remorsum habebunt. Verbum autem prædictum intelligitur in punitione injusta, et in qua punitus panienti remurmurat : sic autem non est in proposito.

6. Ad ultimum dicendum quod affectiones parvulorum stabiliuntur judicio æquitatis divinæ; non tamen totaliter quietantur, sicut affectiones beatorum in patria. Unde sicut differt immunitas a passione, sive a sensu pœnæ in parvulis, et beatis, quia in beatis est dos, in parvulis non, sicut dictum est; sic intelligendum est de quietatione ex parte affectionum animæ.

# DISTINCTIO XXXIV

QUOD ACTUALIS PECCATI, NEMPE MALI, ORIGO ET SUBJECTUM SIT BONUM.

De peccato actuali secundum ejus causalitatem

Post prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quædam consideranda sunt, scilicet quæ fuerit origo et causa primi peccati, utrum res bona, an res mala; postea in qua re sit peccatum; deinde, quid sit peccatum, et quot modis fiat, et de differentia ipsorum peccatorum.

Quæ fuerit origo et causa peccati prima.

Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit : sed malum ante non erat : ex bono ergo ortum est. Prius enim in angelo ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus, nisi bona natura Dei ? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo; non ex alio quam ex angelo : ex bono ergo ortum est. Unde Augustinus, in responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat : « Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura, » ait [1] : « Quæso ut, si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala, tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tanquam fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex angelo, quid est angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Imo quid erant hæc duo, antequam in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo, quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. » Hic aperte dicitur primam causam et originem mali bonam fuisse naturam. Et nihilominus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

Quod mala vo-

Mala autem voluntas illa angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium,

[1] Aug., *de Nupt. et Concup.*, lib. II, c. XXVIII, n. 48; idem, *cont. Julian.*, lib. I, c. III, quoad sensum.

scilicet malorum operum et malarum voluntatum. Unde Augustinus, in *Enchiridio* [1] : « Nequaquam dubitare debemus rerum bonarum, quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei. Malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis : hoc primum est creaturæ rationalis malum, id est, prima privatio boni. » Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, id est, angeli et hominis, deficientem ab immutabili bono, id est a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium, quia causa est tam peccatorum, quam pœnarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati bonum fuit; et secunda, malum quod ortum est ex bono.

luntas secundaria causa fuit malorum.

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est, in natura bona. Malum enim [2] est corruptio vel privatio boni : ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel privatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quæ, ut ait Augustinus in *Enchiridio* [3], sunt « privationes boni ejus quod dicitur sanitas; ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim, minui [4] malum est : quamvis quantumcumque minuatur, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum, quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat, non nocet : nocet autem : adimit ergo bonum. Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur [5]. Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omnino malo carens, integrum bonum est; cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est : nec malum unquam potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. » Hac connexione evidenter insinuatur malum non posse esse, nisi in re bona : ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur esse malum, quod bonum est.

In qua re sit peccatum, an in bona, an in mala : et dicitur, quia in bona tantum.

Ex quo colligitur, nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde Augustinus in eodem subdit [6] : « Quid est malus homo, nisi mala natura; quia homo natura est? Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum, quia homo est; nec ideo bonum, quia iniquus est : sed bonum, quia homo; malum, quia iniquus. Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est.

Quod ex præmissis sequitur, scilicet, quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

» [7] Ideoque in his contrariis, quæ bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus. Nullum simul corpus, ubi album, ibi et nigrum : et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Cum

Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his,

[1] Aug., *Enchir.*, c. XXIII et XXIV, n. 8. — [2] Id., *cont. epist. Manich.*, c. XXXV, n. 39; id., *cont. Advers. leg. et proph.*, c. V, n. 7.— [3] Id., *Enchir.*, c. XI, n. 3. — [4] *Ibid.*, c. XII, n. 4. — [5] *Ibid.*, c. XIII. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.*, c. XIV.

scilicet, bono et malo.

autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum esse potuisset : quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur : quoniam nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt : et nisi in bonis, non sunt : nec fuit prorsus unde oriretur ulla mali natura, » nisi ex angeli et hominis natura bona, unde primitus orta est voluntas mala.

Epilogum facit ad alia transiturus.

Ex his aperitur, quod primo et secundo supra investigandum diximus, scilicet quæ fuerit origo mali, et in qua re sit. Ex bona enim re ortum, et in re bona consistere præmissis testimoniis comprobatur.

Sententiæ illi, qua dictum est bonum esse malum, opponitur [de prophetia quæ ait : Væ his qui dicunt bonum malum.

Ad hoc autem quod dictum est malum esse quod bonum est, quidam [1] sic opponunt : « Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, ubi legitur [2] : *Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum.* » Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus bonum esse malum, et e converso. Hoc autem Augustinus in eodem libro determinat, dicens [3] : « Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio ; et [4] in eum qui dicit, id est, rem malam malum (*a*) hominem esse, aut quod bonum (*b*) est iniquum esse. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo ; et vitium hominis laudat, quod est iniquitas. »

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta de peccato actuali, etc.

Ista totalis pars secundi libri, in qua Magister agit de lapsu hominis, divisa fuit in tres partes, secundum quod tripliciter contingit considerare corruptionem peccati. Duabus ergo partibus terminatis, in quibus Magister egit de peccato quo persona corrumpit naturam, et iterum de peccato quo natura corrumpit personam, utpote de originali, sequitur hic tertia pars, in qua agitur de peccato in quo persona corrumpit se, hoc est de peccato actuali, et durat usque

Divisio.

in finem libri. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat de peccato, sive de malo, secundum id quod est; secundo vero, qualiter in voluntate habeat malum, sive peccatum, committi, infra [5] : *Post prædicta, de voluntate,* etc. Prima pars habet duas : in prima determinat de peccato, sive malo secundum ejus causalitatem ; secundo vero secundum ejus quidditatem, infra [6] : *Post hæc videndum est, quid sit peccatum.* Prima pars continet præsentem distinctionem, et dividitur in duas : in prima agit Magister de malo quantum ad causam originalem ; in secunda de malo quantum ab subjectum, sive causam efficientem, ibi : *Ostensa origine mali*, etc. Prima pars habet tres partes : in prima aperit suam intentionem in generali; in secunda vero ostendit quod malum ortum habet a causa bona, ibi : *Causa et origo*, etc. In tertia vero, quod est a voluntate libera, ibi : *Mala autem voluntas*, etc. Similiter secunda pars principalis habet tres : in prima ostendit quod malum est in bono, confirmans hoc auctoritate Augustini; secundo vero elicit quoddam corollarium, sci-

[1] Aug., *Enchir.*, c. XIII, quoad sensum. — [2] *Isa.*, V, 20. — [3] Aug., *Enchir.*, c. XIX, n. 6, quoad sensum — [4] Aug., c. XIII, n. 4, quoad sensum. — [5] Dist. XXXVII. — [6] Dist. XXXV.

(*a*) *Edit. Bened.* dicit, Malum est. — (*b*) *Edit. Bened.*, aut, Bonum.

licet quod in his contrariis fallit regula dialecticorum, ibi : *Ideoque in his contrariis*, etc.; in tertia vero et ultima, removet quoddam dubium, ibi : *Ad hoc autem quod dictum est*, etc. Et sic supposito quod malum sit, duo manifestat Magister de malo, scilicet a quo sit, et in quo.

DUB. I.

Mala autem voluntas illa angeli, vel hominis, causa est etiam malorum subsequentium.

Sed contra : Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum*, dicit [1] quod nullo alio auctore potest homo fieri deterior : ergo mala voluntas angeli, vel hominis, non potest malas voluntates in aliis causare. Item, si omne malum debet imputari ei, qui est causa prima, et mala voluntas angeli, vel hominis, est causa omnium malorum, ergo omnia mala sunt eis imputanda.

Resp. Dicendum quod est causa vere efficiens et producens, et est causa quodam modo disponens et inducens. Cum ergo dicitur : *Mala voluntas angeli, vel hominis, est causa malarum voluntatum sequentium*, dicitur per quamdam dispositionem et inductionem : diabolus enim inducit et disponit suggerendo; homo vero, corrumpendo naturam, et malum exemplum præbendo. Cum ergo dicit Augustinus quod nullo alio auctore fit homo deterior, hoc intelligitur tanquam auctore principali. Posset tamen dici quod littera ista intelligitur de malis subsequentibus primam malam voluntatem angeli et hominis, non respectu diversarum personarum, sed respectu ejusdem, ita quod prima mala voluntas est causa omnium malorum, quæ ipse facit.

DUB. II.

Causa est tam peccatorum, quam pœnarum.

Innuit Magister quod voluntas hominis est causa tam peccatorum quam pœnarum. Contra, quia pœna est passio involuntaria : sed quod causatur a voluntate, est voluntarium : ergo pœna non causatur a voluntate. Item, si causatur a voluntate, aut a bona, aut a mala : a bona non, hoc constat, quia nemo punitur pro bona voluntate; a mala non, quia mala voluntas non est causa justi, in quantum hujusmodi : sed omnis pœna justa est : ergo nulla pœna est causata a voluntate.

Resp. Dicendum quod voluntas dupliciter dicitur esse causa alicujus : vel per modum merentis, vel per modum efficientis. Cum ergo dicitur voluntas esse causa pœnæ, hoc non dicitur per modum efficientis, sed potius dicitur per modum merentis : voluntas vero causando culpam, efficiendo sive deficiendo, meretur pœnam : et ita dicitur esse causa pœnarum, et peccatorum, licet aliter, et aliter. Et per hoc patet solutio objectorum.

DUB. III.

Bonum omnino malo carens integrum bonum est.

Hoc videtur falsum, quia integrum bonum est illud, cui nihil deest de bono : et hoc est bonum, in quo est omne bonum : ergo solum illud est integrum bonum, quod est summum bonum : sed multa creata sunt carentia omni malo, ut beati angeli, et animæ beatæ : ergo si verum esset quod dicit, multa essent summe bona. Propter hoc est quæstio, utrum aliquid creatum mereatur dici bonum integrum.

Resp. Dicendum quod, sicut perfectum dicitur multipliciter, et quantum ad perfectionem sufficientiæ, et quantum ad perfectionem superabundantiæ; sic etiam et integrum bonum potest dici multipliciter, et quantum ad integritatem sufficientiæ, et sic dicitur integrum bonum, quod caret omni malo culpæ et pœnæ; et quantum ad integritatem superabundantiæ, et sic dicitur integrum bonum, in quo est omne bonum. Et primo modo bonum non dicitur esse summum bonum, sed bonum purum, quia nihil habet de malo admixtum. Secundo vero modo dicitur esse summum bonum, et est in solo Deo per essentiam, in creatura

[1] Aug. *de div. Quæst. LXXXIII*, q. III.

autem per participationem, quæ bona dicitur in hoc quod participat summum bonum, ex cujus participatione habere dicitur omne bonum. Et si objicias quod summum dicitur per impermixtionem cum contrario, ita bonum quod omnino est impermixtum malo, est summum bonum; dicendum quod illud verum est in his contrariis, quorum utrumque est natura aliqua; in his autem quorum unum est natura, et alterum privatio, sicut est in bono et malo, luce et tenebra, non habet veritatem. Unde sicut non dicitur magis luminosum, quia minus habeat de tenebra, sic non dicitur magis bonum, quia minus habeat de malo: sed quemadmodum una stella dicitur major altera, quia magis accedit ad perfectionem luminis, sic magis bonum dicitur, quod magis accedit ad perfectionem bonitatis: nihilominus tamen carens omni malo non potest dici nisi solus Deus, ut fiat vis in hoc, quod dico *omnino,* ut careat omni malo secundum actum, et secundum potentiam, et secundum aptitudinem, sive secundum primam naturæ possibilitatem.

DUB. IV.

Væ his, qui dicunt bonum malum, etc.

Innuit expositio Augustini quod id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus. Contra: Hoc videtur falsum, quia sicut peccat ille qui adulterium esse dicit bonum, vel homicidium, ita peccat ille qui impium dicit esse justum. Unde et malus dicitur ille qui justificat impium pro muneribus: ergo non tantum de rebus, sed etiam de hominibus habet intelligi.

Resp. Dicendum quod, cum dico hominem malum, et dico hominem, et dico malitiam: potest ergo ei attribui bonitas: aut bonitas naturæ, secundum quod homo; aut bonitas moris, ratione malitiæ. Primo quidem modo attribuere ei bonitatem, veritatis est, non detestationis propheticæ. Secundo modo meretur maledictionem; sed hoc est non quia laudat hominem secundum quod homo, sed quia laudat eum secundum quod malus: et hoc non est aliud quam laudare malitiam. Cum enim dicit Augustinus quod hoc non intelligitur de hominibus, sed de rebus, non negat quin peccatum sit in commendando hominem malum; sed vult dicere, quod non est peccatum si commendetur natura, sed si commendetur malitia.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum duo quæ Magister determinat in littera, incidit hic quæstio circa duo principaliter: Primo quæritur a quo sit malum tanquam ab originali principio; secundo, in quo sit tanquam in subjecto. Circa primum tria quæruntur: primo quæritur utrum malum sit a bono, vel a malo; secundo, utrum sit a bono ut efficiente, vel deficiente; tertio, utrum sit ab intentione, vel præter intentionem.

## QUÆSTIO I.

*An malum sit a bono, ut ab origine* [1].

Utrum malum sit a bono ut ab origine; Fundam.
et quod sic, videtur primo auctoritate Augustini, *de Libero Arbitrio*, ubi sic ait [2]: « Malum est, spreto incommutabili bono, rebus commutabilibus adhærere, quod facimus libero voluntatis arbitrio. » Si ergo liberum arbitrium est bonum, cum peccatum sit a libero arbitrio, peccatum, sive malum, est a bono.

Item hoc ipsum videtur exemplo. Esto quod nihil esset nisi libera voluntas, constat quod ipsa amaret seipsam, et posset se amare immoderate et vitiose: sed talis amor non

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II q. XCIV, memb. 3, art. 2; S. Thom., p. I, q. XLVIII, art. 3; et II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 4; et *de Malo*, q. I, art. 2; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIV, q. I, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I. — [2] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. II, c. XIX.

est sine malitia : ergo tunc peccatum fieret : et non, nisi a bono : ergo, etc.

Item ratione. Malum est vituperabile in se, et vituperabilem reddit actorem : sed nihil est vituperandum in sua actione, nisi aliquo modo possit facere bene, vel nisi habeat aptitudinem naturalem ad hoc : omne autem tale est bonum : ergo nihil potest malum facere, nisi bonum.

Item nullus dicitur facere malum, nisi quia facit quod non debet, aut quia non facit quod debet : ergo malum omne suo actori est indebitum, et ejus oppositum est conveniens et debitum : sed omne illud cui malum est indebitum, et oppositum mali conveniens, est bonum : ergo omne illud, a quo fit malum, necesse est esse bonum.

Item, si malum est ab aliquo, aut illud est bonum, aut malum : si bonum, habeo propositum ; si malum, aut illud est ab alio, aut a seipso : si ab alio, similiter erit quærere de illo : ergo si non est abire in infinitum, stare est in aliquo malo, quod sit a seipso.

Sed contra : Omne quod est a seipso, nullo alio indiget ut sit ; et omne tale est sibi sufficiens : et omne quod sibi sufficiens est, omnino habet perfectionem et beatitudinem et in se, et a se : et omne tale est perfecte bonum : ergo impossibile est quod aliquid sit malum, et non sit ab alio. Restat igitur, cum sit stare, et non abire in infinitum, quod malum est a bono.

Item, si malum est ab aliquo, aut illud, a quo est malum culpæ, habet usum rationis, aut non : si non habet usum rationis, ergo nullo modo potest culpari, nec debet : hoc enim patet tam secundum legem naturalem, quam secundum legem civilem, quam etiam secundum legem divinam : habet ergo necessarium usum rationis : sed ratio, et ejus usus, magnum bonum est, et nobile : est igitur malum a bono esse, si ab aliquo est.

Ad oppositum. Contra : 1.—[1] *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Ex hac auctoritate necessario arguitur, quod bonum non potest esse causa mali : ergo si malum est ab aliquo, necesse est quod sit a malo.

Item expressius in Glossa : « Nihil medium, quin causa boni sit bona, et mali mala : non est ergo malum a bono. »

2. Item hoc videtur per maximam dialecticorum, quæ est : Cujus causa bona, ipsum bonum : si ergo mali causa est bona, ipsum malum est bonum : si igitur hoc est falsum, manifeste patet, etc.

3. Item hoc videtur per propositionem satis probabilem. Contrariorum contrariæ sunt causæ : si ergo causa boni est bona, et nullo modo malum causat bonum, ergo videtur quod nullo modo bonum causet malum, nec quod malum sit a bono.

4. Item hoc ipsum videtur per propositionem necessariam et probatam. Quidquid enim est causa causæ, est causa causati : si ergo omne bonum causatur a summo bono, si malum est ab aliquo bono, malum est a summo bono : ergo summum bonum facit malum : sed nihil est perfecte bonum, quod facit malum : si igitur malum est a summo bono, summum bonum non est summum : et hoc est impossibile : ergo etc.

5. Item aut est ponere primum malum, aut non : si non, est abire in infinitum in malis : si ergo hoc est impossibile, quia necesse est stare in ordine causarum, necesse est ergo ponere primum malum : sed primum bonum non est ab alio ; imo causa omnium bonorum, eo ipso quod primum : ergo pari ratione si est ponere primum malum, videtur quod illud non sit ab alio, sed causa omnium : restat igitur, quod malum non sit a bono.

## CONCLUSIO.

*Malum originem habet a bono, et non a principio malo, veluti dicebat impurus Manichæus ; potentia enim, a qua provenit malum, est de genere entis et boni.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum eviden-

[1] *Matth.*, VII, 18.

tiam intelligendum est, quod circa hoc fuit et est hæresis impiissimi Manichæi. Erravit enim in hoc quod posuit, quod prima causa mali est malum, non bonum : unde posuit quod cum homo possit bene facere, possit etiam peccare; quod duplex est anima in homine uno, quarum una est a Deo bono, et semper cupit bona, altera vero a Deo malo, et semper cupit mala. Et hinc est quod in nobis est continua pugna; et omnia mala, quæ facimus, oriuntur a principio malo, sicut bona a bono. Hanc hæresim pessimam valde efficaciter improbat Augustinus in libro *de Duabus Animabus*[1] : primo per ipsam peccati culpam; secundo per ejus oppositum, scilicet pœnitentiam. Peccatum enim, ut ibidem dicit, est voluntas retinendi, vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non amittendum, vel adipiscendum. Has duas notificationes manifestat, et post ex ipsis, tanquam ex manifestis, prædictum errorem ipse destruit; imo ostendit quomodo error seipsum destruit, dum ponit animam malam non posse bene facere, et tamen principium peccati esse per propriam originem et naturam : ponit enim quod peccando non peccet, et ideo subjungit ibidem[2] : « Quisquis has duas diffinitiones voluntatis atque peccati veras esse concedit, totam Manichæorum hæresim brevissimis et paucissimis, sed plane invictissimis ratiunculis sine cunctatione condemnat. » Postremo in fine libri improbat per oppositum peccati, scilicet ipsam pœnitentiam, sic arguens[3] : « Planum est, quod pœnitere de culpa, bonum et justum est; planum etiam quod est possibile homini : nam ipsi Manichæi hoc suadent. Certum est etiam quod ejus est pœnitere, qui fecit malum : ergo idem ipsum, quod fuit principium mali, potest esse principium boni : restat igitur, cum principium boni sit bonum, quod si idem est principium mali, quod potest esse principium boni, malum esse a bono. » Hæc est deductio Augustini, quamvis non sit series verborum. Propter has igitur deductiones, et consimiles, quæ in objiciendo adductæ sunt, rejicienda est procul hæresis præfata, quia non tantum est contra fidem, verum etiam contra rectum judicium rationis. Dicendum est igitur, sicut fides sana, et Magister in littera Sanctorum auctoritatibus manifestat, quod malum a bono habet originem. Ad objectorum autem manifestationem intelligendum est, quod malum culpæ, de quo est hic sermo, quod quidem constitit circa rationalem creaturam, tripliciter potest circa ipsam consistere et considerari : aut quantum ad exteriorem effectum, aut quantum ad interiorem, aut quantum ad habitum. Malum enim, sive peccatum, dicitur aliquando actus exterior, aliquando actus interior, aliquando habitus. Unde actus furandi est malus, et voluntas furandi in actu est mala, et habilitatio, sive habitualis affectio ad furandum, est mala : secundum igitur quod malum dicitur opus exterius, sic nec est primum in genere entis, nec in genere mali : quoniam actus exterior causatur ab actu interiori, et malitia actus exterioris a malitia voluntatis interioris. Secundum autem quod malum dicitur malus habitus, similiter nec est primum in genere entis, nec in genere mali : nam malus habitus a malo actu causatur; quia enim mala facimus, mali sumus. Secundum autem quod malum dicitur malus actus interior, sic potest esse primum in genere mali, sed non in genere entis : in genere mali potest esse primum, sicut patet in prima deordinatione voluntatis Luciferi, ante quam nulla præcesserat malitia; nec tamen potest esse principium in genere entis : actus enim omnis a potentia procedit, et posterior illa est, sicut effectus est posterior causa. Et quoniam potentia illa bona est, et de genere bonorum, patet quod malum originem habet a bono. Et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud vero quod objicitur de aucto-

[1] August., *de Duab. Anim.*, c. x et xi. — [2] August., *de Duab. Anim.*, c. xii — [3] *Ibid.*, c. xiv, quoad sensum.

ritate Domini in *Matthæo*, et de Glossa; dicendum quod tam textus, quam Glossa, intelligitur de malo secundum quod consideratur circa actum exteriorem, et hoc quidem manifestum est per ipsum textum consequenter.

2. Ad illud quod objicitur de maxima illa: Cujus causa bona, etc.; dicendum quod illa maxima intelligenda est per se, sive secuncundum se, videlicet si causat in quantum bona, et est bona secundum quod causat: hoc non est verum in proposito, quia etsi concedatur quod bonum sit principium mali, non tamen conceditur quod sit principium mali, secundum quod bonum. Quomodo autem debeat ipsum dici origo, sive principium, patebit in sequenti problemate.

3. Ad illud quod objicitur, quod contrariorum contrariæ sunt causæ, dicendum quod ista propositio habet veritatem secundum quod intelligitur de contrariis, quorum utrumque est aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter, et quæ sunt ad unum effectum determinate; aliter manifestum est esse falsum. Nam idem Deus, etiam secundum Manichæos, fecit calidum et frigidum; et eadem rationalis potentia, secundum Philosophum [1], est causa oppositorum: et ideo non habet locum in malis, quia malum non dicit naturam aliquam secundum quod malum, et quia est a voluntate secundum quod libera, quæ non est determinata ad alterum contrariorum.

4. Ad illud quod objicitur, quod quidquid est causa causæ [2], etc.; dicendum, quod contra istam propositionem peccat locus sophisticus secundum accidens, sicut et contra illam, qua dicitur: « Quando alterum de altero prædicatur, de quocumque prædicatur subjectum, et prædicatum: » utraque enim propositio habet intelligi de prædicato et effectu, qui ita convenit uni, quod non est extraneum alteri. Non autem sic est in proposito: nam etsi bonum est causa mali, hoc non est secundum id quod habet a summo bono, sed ratione defectibilitatis, quam habet de nihilo.

5. Ad illud quod ultimo quæritur, utrum sit ponere primum malum, patet responsio: dico enim quod est ponere malum, ante quod non est aliud malum: sed ex hoc non sequitur quod sit primum ens; imo est ibi consequens. Arguitur enim cum superlativo, qui habet in se vim distributionis ab eo quod est in minus, ad illud quod est in plus. Unde sicut non sequitur: « Est primus homo, ergo est primum ens; » sic nec in proposito. Non sic autem est de bono, quia bonum et ens convertuntur: quia ergo est ponere primum malum in genere mali, ideo non est procedere in infinitum: quia vero non est primum in genere entis, ideo non habet esse a se, sed aliunde: et ita a bono.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum sit a voluntate ut efficiente, vel deficiente* [3].

Utrum malum sit a bona causa, utpote a voluntate efficiente, vel deficiente; et quod sic, videtur primo per Augustinum in *Enchiridio*, ubi ait [4]: « Nemo quærat causam malæ voluntatis: non enim habet causam efficientem, sed deficientem. » Fundam.

Item hoc videtur per illud quod dicitur a Dionysio, *de Divinis Nominibus* [5]: « Malum est præter causam et naturam. » Sed constat quod non vult dicere, quod malum non sit ab aliquo: vult ergo dicere quod non est ab alio tanquam a vere causante et efficiente: ergo si aliquo modo est, restat quod sit tanquam deficiente.

[1] Arist., *Metaph.*, lib. IX, cont. 3. — [2] Idem, *Anteprædic.*, c. III. — [3] *Cf.* Alexander Alensis, p. II, q. XCIV, memb. 2, art. 5; S. Thom., p. I, q. XLIX, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 3; et *de Malo*, q. I, art. 3; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIV, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. 3; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 2; Stephanus Brulef, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. 2; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I — [4] Aug., *Enchirid.*, c. XXIII, n. 8; *de Civ. Dei*, lib. XII, c. VII. — [5] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, ad finem.

Item ratione videtur. Sicut se habet effectus ad actum efficientem, ita defectus ad ipsum deficere : sed verus effectus non potest educi in esse, nisi a causa ut efficiente : ergo nec defectus nisi a deficiente : sed malum est defectus circa naturam, sicut dicit Augustinus[1] : ergo, etc.

Item omne perfectum est a causa perfecta : ergo omne deficiens a causa deficiente : sed malum opus dicitur malum propter defectum alicujus debitæ constantiæ : ergo malum est a causa deficiente.

Item facere, et deficere, opponuntur; similiter construere, et destruere, opponuntur : ergo sicut construere est facere, ita destruere est deficere : sed in malum exire est aliquod bonum corrumpere, quia non dicitur malum nisi quod nocet vel adimit aliquid de bono : igitur in malum exire est deficere.

Item omnis efficacia est a primo et summo efficiente : sed malum nullo modo est a Deo : ergo nullo modo procedit ab aliquo ut a principio effectivo.

Ad opp. Contra : 1. Dionysius, *de Divinis Nominibus*[2] : « Anima est causa mali, sicut ignis calefieri : » sed ignis est causa calefieri per modum efficientis : ergo, etc.

2. Item omne illud quod prius potest esse, quam sit, habet causam efficientem : sed malum prius potest esse, quam sit; ergo, etc. Major et minor manifestæ sunt.

3. Item respectu illius res magis judicatur (*a*) causa efficiens, respectu cujus est magis sufficiens; sed voluntas nostra magis sufficit ad malum, quam ad bonum; ergo magis debet dici causa efficiens mali, quam boni; si ergo bonum est (*b*) a voluntate ut efficiente, malum consimiliter erit.

4. Item si voluntas est causa mali secundum quod deficiens, aut defectus ille est pœna, aut culpa : si pœna, ergo pœna ante culpam : si culpa, loquamur igitur de prima culpa : aut igitur est a voluntate secundum quod deficiens, aut non : si sic, ergo ante primam culpam est culpa; si non, ergo si primum malum non est a voluntate ut deficiente, videtur quod nullum malum.

5. Item si malum primum est a voluntate ut deficiente, aut ergo defectu naturali, aut præternaturali : si defectu naturali, ergo naturaliter et semper est principium mali, cum semper habeat hunc defectum in se; si defectu præternaturali, aut est contractus, aut inflictus, aut voluntarie acquisitus : nullo istorum modorum potest poni in voluntate Luciferi, et hominis primi : ergo, etc.

6. Item si malum est a voluntate deficiente, hoc est aut in quantum deficit a summo bono, aut in quantum deficit a bono, quod debet habere : si in quantum deficit a summo bono, ergo cum talis defectus sit in omni creatura, in omni reperitur peccatum; si in quantum deficit a bono, quod debet habere, sed nullus a tali bono deficit nisi privetur merito alicujus culpæ : ergo nullo modo prima culpa a voluntate deficiente esse potest. Est igitur quæstio, quæ est ratio sive dispositio circa voluntatem, ratione cujus sit causa proxima et immediata ipsius mali. Non enim videtur esse causa, quia est ens, nam hoc convenit omni enti; nec quia de nihilo, quia hoc convenit tam voluntati bonæ, quam malæ; nec etiam quia volens, per eamdem rationem; nec quia volens malum, quoniam velle malum est primum peccatum, et velle malum est primum malum. Si ergo idem non est ratio sui, vel causa, voluntas non dicetur causa mali, quia volens malum.

## CONCLUSIO.

*Malum est a voluntate, ut deficiente, sive notetur defectus præambulus qui est naturalis defectibilitas, sive annexus, qui est pœna, quæ a culpa nunquam separatur, sive ipse effectus informans et denominans, qui est ipsa culpa.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque

[1] August., *Enchirid.*, c. XIII, n. 4; *cont epist. Manich.*, c. XXV, n. 39; *de Civ. Dei*, lib. XII, cap. IX, n. 2.— [2] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, part. IV, in fine.

(*a*) *Cæt. edit.* judicat. — (*b*) *Cæt. edit. deest* a.

dubio malum, sive peccatum, est a voluntate ut deficiente, sicut expresse dicit Augustinus, et concordat Dionysius. Ad cujus intelligentiam notandum est, quod cum aliquis effectus dicitur esse a causa aliqua sub dispositione vel conditione superadjecta, hoc potest intelligi dupliciter : aut ita quod illa dispositio dicit aliquid præambulum ad illum effectum, aut quia dicit aliquid annexum, aut quia dicit eumdem effectum ut est informans, et denominans suum principium effectivum. Primo modo lumen dicitur esse a sole lucente : lucere enim est actus præambulus ad illuminare. Secundo modo dicitur lumen esse a sole calefaciente : calor enim concomitatur lumen. Tertio modo dicitur lumen esse a sole illuminante : cum enim dico solem illuminare, et lumen esse a sole, idem influxus dicitur, aliter tamen et aliter importatus secundum diversam comparationem. Per hunc modum intelligendum est in proposito, quod cum dicitur : « Malum est a voluntate deficiente, » hoc potest intelligi tripliciter. Propter quod notandum quod triplex defectus reperitur circa voluntatem; unus quidem naturalis, alius culpabilis, et tertius pœnalis. Naturalem defectum voco ipsam defectibilitatem, quæ inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo; defectum culpabilem voco ipsum peccatum; defectum pœnalem illud damnum, sive nocumentum, sive læsionem, quæ consequitur ad illud. De quolibet horum defectuum prædictus sermo veritatem habet. Nam malum culpæ est a voluntate deficiente defectu naturali, ita quod ille defectus præambulus est ad culpam : nunquam enim voluntas posset in volendo bonum deficere, nisi vanitatem et defectibilitatem in se haberet. Similiter malum est a voluntate deficiente defectu pœnali, ita quod ille defectus est culpæ annexus : nunquam enim est dedecus peccati sine decore justitiæ. Verum est etiam, quod malum culpæ est a voluntate deficiente defectu culpabili : non tamen alia culpa, sed eadem diversi mode comparata : eadem enim est culpa, qua deformatur voluntas, et ejus interior actio. Unde sic conceditur malum esse a voluntate deficiente, sicut actus a substantia agente. Cum igitur triplex sit defectus circa voluntatem, ratione cujus malum dici potest a voluntate deficiente, quorum unus, scilicet naturalis, est præambulus ad defectum culpæ, alter vero, id est pœnalis, est consequens et annexus : defectus pœnalis inseparabiliter consequitur defectum culpabilem : impossibile enim est esse dedecus peccati, sicut dicit Augustinus[1], sine decore vindictæ. Defectus autem culpabilis non sequitur necessario, nec inseparabiliter, ad naturalem defectum. Unde non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa : voluntas enim non hoc ipso peccat, quia ex nihilo : sed hoc ipso quod est ex nihilo, potest deficere : hoc ipso enim quod voluntas est, potest servare rectitudinem justitiæ : hoc ipso vero quod voluntas est ex nihilo, potens est, quantum est de se, illam deserere, et ita defectus ille circa voluntatem reddit eam ad peccandum possibilem.

Defectus triplex in voluntate

Si autem tu quæras quid faciat ipsam voluntatem exire in peccatum, et quæ sit dispositio ipsius immediata respectu culpæ, dicendum quod nulla supperadditur dispositio : sed ipsa voluntas, quæ est domina sui actus et libera, potest seipsam convertere ad illud, ad quod vult, et sicut vult : et si indebite se convertat, tunc peccat, nulla superinducta nova dispositione a parte voluntatis, quæ sit præambula ad ipsam culpam. Unde sicut ille, qui stat rectus, posset statim, si vellet, sine nova dispositione adveniente dimittere se cadere, sic voluntas recta consistens, et in ordine ad ultimum finem, potest illum exire : et exitus ille peccatum est. Ex dictis igitur patet, qualiter malum est a voluntate deficiente : et ex his manifesta est responsio ad omnia, quæ in contrarium objecta sunt.

1. Ad illud quod objicitur primo, quod

[1] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. III, c. IX.

anima est causa mali, sicut ignis calefieri, dicendum quod non est similitudo quantum ad modum causandi specialem, sed generalem. In generali enim modo causandi est convenientia, quia utrumque se habet in ratione causæ efficientis: sed in speciali est differentia, quia ignis est causa per modum naturæ et necessitatis; anima vero per modum libertatis: ille per modum positionis, et vere efficientis; ista per modum privationis et deficientis.

2. Ad illud quod objicitur, quod malum potest prius esse, quam sit, etc., dicendum quod malum eo modo quo habet esse, eo modo habet et fieri: et quoniam malum privatio est et defectus, sicut patebit inferius, hinc est quod, sicut malum esse non est aliquid vere esse, sic nec malum effici est vere ab aliquo fieri ut efficiente, sed ut deficiente.

3. Ad illud quod objicitur, quod anima magis potest in malum; dicendum quod sufficientia in deficiendo non est sufficientia simpliciter, sed secundum quid sufficientia, et simpliciter insufficientia: et ideo ex tali sufficientia inferre veram sufficientiam, est paralogismus secundum quid et simpliciter. Prima enim propositio intelligitur de sufficientia simpliciter, sicut patet inspicienti.

4, 5 et 6. Ad illud quod quæritur utrum ille defectus sit culpa, vel pœna; et utrum sit naturalis, vel præternaturalis; et iterum respectu cujus: jam patet reponsio; omnibus enim his modis, ut dictum est, potest accipi. Prout autem accipitur pro defectu naturali, qui inest creaturæ, et ex hoc quod de nihilo, non notatur ibi conditio defectus tanquam causa proxima et immediata ipsius peccati, ut prius dictum est. Prout autem accipitur pro culpa, non notatur quod antecedat, sed quod voluntatem denominet: nunquam enim est deformis actus a voluntate, quin voluntas deformetur. Prout accipitur pro pœna, non notatur præcedere, sed concomitari. Et per hoc illa tria patent, et alia quæ quæruntur consequenter.

## QUÆSTIO III.

*An malum sit a bono secundum intentionem, vel præter intentionem* [1].

Utrum malum sit a bono secundum intentionem, vel præter; et quod præter intentionem, videtur primo per Dionysium in capite IV, *de Divinis Nominibus*: « Malum est præter intentionem, naturam, et causam. » Si præter intentionem, habeo propositum. Fundam.

Item Dionysius [2]: « Nemo operatur ad malum aspiciens, sed quia operatur aliquid per intentionem, ad illud aspicit, quod intendit: nam intentio est quidam mentis intuitus. » Si ergo nullus operans ad malum aspicit, videtur quod nullus malum intendit.

Item malum dicit deordinationem ad finem: sed intentio dicit voluntatem ad finem directam: ergo malum non cadit sub intentione: ergo, etc.

Item omne malum, quod est in natura, est præter intentionem naturæ: ergo pari ratione omne malum, quod est in moribus, est præter intentionem voluntatis rationalis.

Item bonum, et finis, idem sunt [3]: sed intentio est respectu finis: ergo respectu boni: ergo non videtur, quod sit respectu mali: ergo nullo modo malum ab operante per voluntatem intenditur: redit ergo idem quod prius.

Sed contra: 1. Voluntas rationalis est agens per intentionem et deliberationem: ergo si omne malum culpæ actualis est voluntarium, omne est per intentionem factum. Ad opp.

2. Item nullus peccat nisi habens usum rationis: et omnis talis est operans per intentionem: ergo peccatum, ut peccatum est, habet esse per intentionem.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCIV, memb. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIV, art. 2, q. II; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. III. — [2] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, paulo post medium. Idem dicit Arist., *Magn. Moral.*, lib. II, c. VII, recitans opinionem Socratis. — [3] Arist., *Metaph.*, lib. II, cont. 9 et 11; lib. XI, c. XI; *Ethic.*, lib. I, c. VII.

3. Item quod fit ab agente voluntario præter intentionem, fit a casu et fortuna : sed malum culpæ non est a casu et fortuna : ergo non est ab agente præter intentionem.

4. Item nullus judicatur malus a facto, sed ab intentione : hæc enim est quæ nomen imponit operi : sed ab eo res proprie et principaliter procedit, a quo recipit complementum et denominationem : ergo, etc.

5. Item qui peccat ex malitia, peccat ex certa scientia : et nullus agens aliquid ex certa scientia et malitia, agit illud præter intentionem : ergo si contingit sic malum facere, utpote cum peccatur in Spiritum sanctum, videtur, etc.

## CONCLUSIO.

*Id quod est malum, est secundum intentionem, etiam sub ratione mali simpliciter, sed ut bonum sibi : nam ut malum simpliciter et sibi, id nemo intendere potest.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod de malo est loqui dupliciter : aut de eo quod est malum, aut de malo sub ratione mali. Cum ergo quæritur utrum fiat per intentionem, vel præter, dicendum quod si intentio comparetur ad id quod est malum, sic bene contingit malum intendere, et tanquam finem, et tanquam id quod est ad finem : tanquam finem, sicut aliquis intendit finaliter luxuriari, vel vane gloriari; tanquam id quod est ad finem, sicut facere furtum intendit, ut inde possit vivere voluptuose, et intendit mentiri, ut possit falso laudari. Si vero intentio comparetur ad malum sub ratione mali, potest esse dupliciter : aut ita quod intendat hoc facere tanquam malum simpliciter, et malum sibi, et hoc modo nullus intendit, quia nihil appetitur a voluntate, nisi sub ratione boni simpliciter, vel boni sibi; aut ita quod intendat hoc tanquam malum simpliciter, verumtamen ut bonum sibi, et sic malum potest fieri per intentionem, et fit aliquando, licet non ab omnibus, sed a malitiosis, quibus, propter corruptionem palati interioris, mala sapiunt ut bona. Quoniam igitur id quod est malum, cadit sub intentione, et aliqua sunt quæ habent malitiam conjunctam inseparabiliter, et qui intendit aliquid, per consequens judicatur intendere quod est illi unitum inseparabiliter : hinc est, quod malum judicatur, et punitur ut factum per intentionem. Ex his patet responsio ad quæstionem, ad quam respondendum est non simpliciter, sed distinguendo. Patet etiam responsio ad rationes ad utramque partem adductas. Nam primæ rationes procedunt de intentione et de malo sub ratione mali. Nam intentio, quidquid principaliter considerat, induit ipsum ratione boni, ut appetibilis. Illa tamen ratio de simili in natura non valet, quia natura est agens determinatum : unde semper intendit quod melius est : operatur autem secundum leges sibi inditas a Deo. Unde si quid fit ibi malum, hoc est præter intentionem : non sic autem est de voluntate deliberativa, ipsa enim non semper desiderat quod melius est.

1, 2, 3, 4 et 5. Ad rationes ad oppositum patet responsio : loquuntur enim de malo secundum id quod est : et sic bene intenditur ab agente per voluntatem, verumtamen vel in quantum consideratur, ut habens intentionem boni simpliciter vel boni ut nunc, sive boni ipsi facienti, sicut est in illis, qui [1] *lætantur cum malefecerint* : et sic procedunt omnes illæ rationes.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, scilicet de malo in comparatione ad illud, in quo est; et circa hoc quæruntur tria : primum est, utrum contingat reperire malum sequestratum ab omni bono; secundum est, utrum malum habeat esse in bono sibi opposito; tertio quæritur, utrum malum sit in eo, in quo est, tanquam aliquis habitus, vel pura privatio.

[1] *Prov.*, II, 14.

## QUÆSTIO I.

*An aliquid sit ita malum, quod nihil habeat de bono* [1].

Ad opp. Utrum aliquod malum sit ab omni bono sequestratum; et hoc est quærere, utrum aliquid sit ita malum, quod nihil habeat de bono, sed sit malum in summo. Et quod sic, videtur in his, quæ per se dicuntur, sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et maxime ad maxime per considerationem Philosophi [2] : sed hæc est vera per se : « Bono opponitur malum : » ergo magis bono magis malum, et maxime bono maxime malum : si ergo contingit reperire summe bonum, ergo et summe malum. Nam si unum oppositorum ponitur in natura, per consequens ponitur et reliquum.

2. Item magis et minus dicitur per accessum ad terminum : ergo ubi est reperire magis et minus, contingit reperire summum : sed in malo contingit reperire magis et minus : ergo, etc.

3. Item aut est status in malis, aut non : constat quod necesse est statum ponere, nam ille ponitur in omni eo, quod actu est : sed status non est citra summum : ergo necesse est ponere summe malum : sed hoc est, quod nihil habet de bono : ergo, etc.

4. Item omne per accidens reducitur ad per se : ergo si est ponere malum per accidens, est ponere malum per se : sed illud per se inest alicui, quod habet ortum ex propriis principiis illius : si ergo aliquid est malum per se, videtur quod ejus principia sint mala : et si principia ejus sunt mala, totum est malum : et si totum est malum, nihil est ibi de bono : ergo a primo (*a*), si est ponere malum per accidens, est ponere aliquid quod sit simpliciter et totaliter malum : constat autem quod primum est ponere : ergo et alterum.

5. Item omne dictum per participationem reducibile est ad dictum per essentiam : cum ergo dicitur aliquid esse malum, aut dicitur per participationem, aut per essentiam : si per essentiam, sed bonum per essentiam est summe bonum, ita quod nihil habeat (*b*) de malo; ergo similiter erit aliquid ita malum, quod nihil habebit de bono. Si dicitur per participationem, et omne tale reducitur ad dictum per essentiam, ergo redit necessario, quod aliquid sit malum essentialiter ; et ita idem quod prius.

6. Item in quolibet genere est reperire unum primum, quo mensurantur omnia, quæ sunt illius generis. Hoc planum est, et patet per Philosophum, qui hanc ponit in prima philosophia [3]. Hoc etiam patet inducendo : ergo in genere malorum est reperire aliquod unum, quod sit mensura omnium malorum : sed illud non potest esse nisi summum inter omnia mala : ergo, etc.

Contra : Si est ponere summum malum, quod nihil habeat de bono, et esse aliquod bonum est, tunc est ponere summe malum esse, et tamen non habere esse : sed hæc sunt duo impossibilia : ergo, etc. Fundam

Item omnis potentia, ut dicit Philosophus [4], est de genere bonorum : ergo si aliquid est summe malum, illud omnino nihil potest : sed summum in omni genere plus potest, quam illud quod est citra summum : si ergo illud, quod non est summe malum, aliquid potest, illud quod est summe malum multa potest : ergo eo ipso quod est summum, multa potest : et nihil potest : sed hæc duo sunt incompossibilia : ergo, etc.

Item omnis scientia est de genere bonorum, non tantum scientia boni, verum etiam scientia mali : scire enim malum, bonum est. Si ergo aliquid est summe malum, caret notitia boni et mali : ergo nec scit facere aliquod malum, nec lædere : sed hoc ipso quod malum est, scit lædere bo-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCIV, memb. 2 ; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. IV. — [2] Arist., *Topic.*, lib. II, c. IV. — [3] Arist., *Metaph.*, lib. X, c. 2. — [4] Id., *Magn. Moral.*, lib. I, c. II ; lib. II, c. VIII.

(*a*) *Suppl.* ad ultimum. — (*b*) *Cæt. edit.* habait.

num : ergo hoc ipso quod summe malum est, scit et nescit bona et mala : sed ista sunt incompossibilia : ergo, etc.

Item si aliquid est summe malum, est malum per essentiam, et necessario : sed si malum est per essentiam et naturam, naturale est ei facere malum : sed unumquodque dum facit quod est sibi naturale, bene facit, et quod bene facit est bonum : ergo si aliquid est summe malum, ipsum est bonum, et dum male facit, bene facit : sed hoc est impossibile : ergo, etc.

Item si aliquid est summe malum, illud est vilissimum : quanto enim aliquid magis malum est, tanto vilius est : et si vilissimum est inter mala, ergo inter illa est infimum : sed quod est infimum inter mala, non est summum caput malorum : ergo quod est summe malum, non est summe malum. Si dicas quod non sequitur : « Est vilissimum, ergo non est summe malum, » quia hoc est esse summe malum, quod infimum est respectu bonorum; objicitur: quia si aliquid ponitur summe malum, non debet poni super alia, sed infra, secundum rectum ordinem . ergo non est Deus tenebrarum, sed servus : quod est contra errorem istum.

Item si est summe malum, ergo illud erit ita omnipotens in malo, sicut summe bonum in bono : ergo omne malum subjacet ejus potentiæ : sed cujuscumque boni corruptio est malum : ergo cujuscumque boni corruptio subjacet potentiæ summi mali : ergo si summe malum est, potest corrumpere omne bonum : sed bonum, quod potest corrumpi, non est summum : ergo si est ponere summe malum, nihil est summe bonum : et si non est summe bonum, nihil est bonum : ergo a primo ad ultimum, si est ponere summe malum, nihil est bonum : quod si hoc est omnino falsum et impium, patet, etc.

## CONCLUSIO.

*Malum omnino a bono separatum non potest esse, quia malum fundatur in bono.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod ponere malum aliquod esse quod nihil habeat de bono, non solum est perversitatis hæreticæ, sed etiam manifestæ cæcitatis et stultitiæ. Sicut enim in opponendo monstratum est, ipsa positio implicat in se opposita. Implicat enim quod illud, scilicet summe malum, sit et non sit, quod idem possit et non possit, et quod idem sciat et nesciat. Et dum implicat in se opposita, destruit seipsam. Nam in ponendo summe malum esse, quod nihil de bono habeat, ponit quod illud non sit summum : ponit etiam quod non sit malum : ponit etiam quod nullum bonum habeat oppositum : et hæc omnia in opponendo monstrata sunt : quæ manifeste convincunt errorem istum esse fatuum et cæcum, et auctorem, sive inventorem suum, ostendunt fuisse excæcatum et impium. Nunquam enim in tantam tenebrositatem intrusus esset impius Manichæus, nisi fuisset longe ante servus dei tenebrarum, qui excæcavit mentem ejus, ut non fulgeret in eo illuminatio veritatis, quæ super omnem irradiat intellectum ; et usque hodie viget hic error pessimus, quamvis sit irrationabilissimus. Et hujus ratio est potissima ipsa mater cæcitatis superbia, quæ regnat in quibusdam laicis quantum ad ea, quæ sunt fidei et morum. Cum enim sint idiotæ, præsumunt sacram Scripturam exponere, quæ est profundissima omnium scripturarum : cum iterum habeant quamdam honestatem exteriorem, contemnunt vitam omnium aliorum : et merito hujus duplicis superbiæ excæcantur, ut incidant in errorem istum pessimum, per quem excæcantur adeo, ut nesciant discernere quid bonum est, aut quid malum, dum multa genera bonorum ponunt esse a Deo malo, quod Isaias præmonstrat [1] : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum, ponentes tenebras*

[1] *Isa.*, v, 20.

*lucem, et lucem tenebras :* et propter nimiam excæcationem in qua sunt, amisso rationis usu, nullam habent in eisdem efficaciam argumenta ad persuadendum, nec tormenta ad retrahendum, nec orationum suffragia ad revelandum, nisi hoc fiat de gratia specialissima. Hanc positionem hæreticam, imo stultissimam, blasphemam repudiando, dicamus, sicut dicit fides catholica et ratio recta, nihil esse ita malum, quin habeat aliquid de bono. Ad intelligentiam autem objectorum, notandum quod summum in aliquo genere dupliciter potest dici : uno modo dicitur summum quo nihil potest esse majus : et hoc modo non contingit reperire, neque ponere aliquid summe malum : nihil enim est adeo malum, quin posset esse pejus, pro eo quod aliquid habet de bono, quo posset magis privari : et ita adhuc pejus esset. Et pro tanto dicit Dionysius [1] quod malum est infinitum. Alio modo dicitur summum, quo nihil est majus secundum actum, sed ipsum excedit inter omnia alia : et sic contingit reperire summum in malis. Nam Lucifer, qui est rex super omnes filios superbiæ, pessimus est super omnes. His visis, facile est repondere ad objecta.

1. Ad illud quod primo objicitur de oppositione mali, dicendum quod consideratio intelligitur ita quod terminus eodem modo accipiatur, cum dicitur simpliciter, et cum dicitur cum excessu : non sic autem est in proposito. Nam cum dicitur quod bonum opponitur malo, accipitur hic bonum per participationem; cum vero infertur de summo bono, accipitur ibi bonum pro bono per essentiam, quod solum est summe bonum, et illi nihil opponitur.

2. Ad illud quod objicitur quod magis et minus accipitur secundum majorem et minorem accessum ad terminum, dicendum quod verum est in his quæ dicunt positionem; non autem verum est in his quæ dicunt privationem, imo accipiuntur per recessum. Unde magis malum dicitur, quod magis recedit a bono; et quia nunquam tantum recedit, quin adhuc magis possit, hinc est quod nunquam est ibi ponere summum.

3. Ad illud quod objicitur de statu, dicendum quod status est secundum actum; sed non oportet quod sit status secundum potentiam, ut non possit esse ultra progressus. Nam etsi in rebus creatis non contingat invenire actum infinitum, contingit tamen reperire infinitum in potentia, sicut patet in numero per appositionem, et in continuo per divisionem. Et sic in proposito intelligendum; et hoc infra manifestabitur, cum agetur de corruptione mali.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod per accidens reducitur ad per se, et similiter quod (*a*) dictum per participationem reducitur ad dictum per essentiam, et similiter quod in quolibet genere est reperire unum primum, etc., dicendum quod hoc locum habet in his quæ dicunt positionem, et naturam quæ possit causari ex principiis subjecti, et quæ possit essentialiter dici, et secundum quam possint alia mensurari, secundum ejus participationem majorem et minorem. Malum autem privationem dicit in quantum malum : et ideo illæ tres rationes non habent hic locum. Et hoc fuit quod decepit Manichæum, ut dicit Augustinus [2], quia nescivit quid esset malum; et quia voluit de malo disputare, nesciens quid hoc esset, ideo se et multos præcipitavit in errorem. Superbia enim sua fecit ipsum ignorare modum addiscendi. In omni enim inquisitione prius oportet intelligere quid est quod per nomen dicitur, et hoc tanquam præcognitionem afferre secum ad rei proprietates posterius cognoscendas.

## QUÆSTIO II.

*An malum sit in bono sibi opposito* [3].

Utrum malum, sive malitia, sit in bono Fundam.

[1] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, ad finem. — [2] Aug., *de Nat. boni*, c. V. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCIV, memb. 3, art. 3.; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. I. — (*a*) *Edit. Ven. deest* quod.

sibi opposito; et quod sic, videtur. Augustinus, in *Enchiridio*[1]: « Cum mala et bona nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis, et nisi in bonis, esse non possunt. » Hic expresse habetur quod mala sunt in bonis sibi oppositis.

Item Augustinus[2]: « In his contrariis, quæ bona et mala vocantur, deficit regula dialecticorum, qua dicunt nulli rei simul inesse contraria. » Sed constat quod non deficeret, nisi mala essent in bonis sibi oppositis: ergo, etc.

Item malum dicitur, quod corrumpit: sed non corrumpit, nisi illud in quo est; et ei bono opponitur, quod corrumpit: ergo videtur quod malum sit in bono sibi opposito.

Item servitus opponitur libertati: sed peccatum quod facit hominem servum, proprie inest homini secundum voluntatem per liberi arbitrii libertatem: ergo videtur quod malum substantificari habeat in bono sibi opposito.

Ad opp. Contra: 1. Dionysius, in libro *de Divinis Nominibus*[3]: « Malum non est existens, neque in existentibus. » Sed omne bonum est de genere existentium: ergo malum non est in bono: ergo nec in bono sibi opposito.

2. Item virtus et vitium sunt opposita: et tantum unum uni opponitur: ergo si vitium non est in virtute, ergo nec est in bono sibi opposito, nec etiam cum illo.

3. Item regula dialecticorum est vera et necessaria: ergo non fallit in aliqua materia: nam si falleret in una sola materia, repudianda esset tanquam falsa: si igitur ars dicit quod unum oppositum non est in altero, nec cum altero, circa idem, et bonum malo opponitur, ergo malum non est in bono sibi opposito.

4. Item si malum potest esse in bono sibi opposito, ergo ab ipso non expellitur: et si non expellitur a suo opposito, videtur quod non expellatur ab aliquo: et si a nullo expellitur, semper manet: ergo si aliquis semel est malus, semper est malus: quod si hoc est falsum, restat quod et primum.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XIV, n. 4. — [2] *Ibid.* — [3] Dion., *de Divin. Nom.*, c. IV.

## CONCLUSIO.

*Malum substantificatur in bono, et non modo in bono, sed in bono sibi opposito quodam modo, non tamen in opposito formaliter et directe.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod bonum in creatura dicitur per ordinationem ad finem. Unde bonum dicitur quod est ordinatum in finem. Ordinatio autem tria respicit: aut ipsum ordinabile, aut illud secundum quod est ordinabile, aut illud per quod ordinatur. Et secundum hoc triplex reperitur in bonis bonum, scilicet bonum quod est ordinabile, et hoc est naturale; et bonum per quod ordinatur, et hoc est virtus, vel gratia; et bonum secundum quod natura ordinabilis est a gratia, et hoc est habilitas media. Intelligendum est ergo, quod malum culpæ ei bono, quod est ipsa natura, vel substantia, non opponitur, quia ipsam substantiam non corrumpit, ut dicit Dionysius: « Nihil existentium corrumpitur in eo quod est essentia vel natura. » Ei autem bono, quod est virtus et gratia, simpliciter et directe opponitur. Unde mutuo se expellunt, et simul esse non possunt. Ei autem bono, quod est habilitas media, quodam modo opponitur, et quodam modo non. Nam illa habilitas media habet comparari ad naturam cujus est, et ad gratiam ad quam est. Et secundum quod comparatur ad naturam cujus est, sic non habet oppositionem ad malum, quoniam habilitas illa, ut erat talis naturæ, indifferens erat ad bonum et ad malum, et sic est subjectum mali. Ut autem comparatur ad gratiam, sive virtutem, vel etiam ad finem ad quem est, sic habet oppositionem ad malum. Nam malum tollit rectam ordinationem ad illud ad quod est, et reddit minus et minus habilem. Quoniam igitur malum culpæ primo et principaliter circa habilitatem con-

sistit, et habilitas potentiæ opponitur ipsi malo, cum malam reddat ipsam potentiam inhabilem; hinc est quod Augustinus [1] dicit, quod malum habet esse in bono sibi opposito; et quod in hujusmodi oppositis regula dialecticorum deficit, hoc est dicere quod ad talia opposita non se extendit. Unde ex hoc non sequitur quod regula dialecticorum falsificetur. Sed quoniam mos est philosophi, positis considerationibus, instantias subinferre, non quæ falsificent ipsas, sed quæ intellectum considerationum rectificent et manifestent, sic beatus Augustinus, tanquam vir prudens ingenio, in hac instantia manifestat illam maximam dialecticorum in his oppositis tenere, quæ opponuntur oppositione formali, sicut opponitur virtus et vitium, gratia et culpa; in his autem oppositis, quæ non opponuntur ratione ejus quod sunt, sed ratione ejus ad quod sunt, non est intelligenda illa regula : nam illa simul possunt stare, sicut stat gratia cum concupiscentia; et iterum unum potest esse in altero, sicut culpa in habilitate. Ex his quæ sunt dicta, manifesta est responsio ad quæstionem propositam. Dico enim quod malum substantificatur in bono, et non solum in bono, sed etiam in bono quodam modo sibi opposito, sicut ostendunt rationes quæ ad primam partem inducuntur. In bono autem, quod directe et formaliter opponitur sibi, substantificari non habet, sicut duæ ultimæ rationes, quæ ad secundam partem inducuntur, ostendunt.

1. Ad illud quod objicitur de verbo Dionysii, quod malum non est in existentibus, dicendum quod ipse loquitur per se, quod scilicet non est in existentibus secundum quod existentia, sed potius secundum quod deficientia, cum sit privatio et defectus, ut jam patebit melius.

2, 3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod tantum unum uni opponitur, dicendum quod illud intelligendum est de uno genere oppositionis, et intelligendo secundum idem, et per se loquendo. Habilitas autem potentiæ non opponitur ipsi vitio, nisi ratione virtutis: virtus enim directe opponitur vitio; et quia naturalis habilitas quodam modo inclinat ad virtutem, hinc est quod vitio opponitur quodam modo, licet non omnino ut virtus : et sic patet totum.

## QUÆSTIO III.

*An malum sit in bono tanquam habitus, vel sicut pura privatio* [2].

Utrum malum sit in bono tanquam aliquis habitus et potentia aliqua, et an sit pura privatio; et quod non sit ibi tanquam habitus et potentia aliqua, sed ut pura privatio, videtur primo per illud [3] : *Sine ipso factum est nihil;* Glossa : « Nihil, id est, peccatum. » Ergo peccatum nihil est. Ad opp.

2. Item Augustinus [4] : « Malum non est natura aliqua, sed defectus circa naturam mali nomen accepit. » Ergo malum non est aliqua potentia, sed defectus et privatio.

3. Item Anselmus, *de Concept. virginali* [5] : « Injustitia omnino nihil est, sicut cæcitas. Non enim aliud est cæcitas, quam visus privatio, vel absentia ubi debet esse, quæ non magis est quid in oculo ubi debet esse, quam in ligno ubi non debet esse. »

4. Item hoc ipsum videtur ratione. Bonum et ens convertuntur : ergo de quocumque prædicatur ens, prædicatur et bonum. Si igitur peccatum, vel malitia, esset ens, malitia, secundum quod hujusmodi, haberet aliquid de bonitate : si ergo non habet aliquid de bonitate, non habet aliquid de entitate.

5. Item omne ens a summo ente procedit; nec est aliqua essentia, quæ non sit in Dei potentia ut illam producat : sed Deus non potest peccare, nec facere culpam : ergo pec-

[1] Augustinus, *Enchirid.*, cap. XIII, n. 4. — [2] *Cf.* S. Thom., p. I, q. XLIII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIV, q. I, art. 1 et 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. 2; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, art. 1; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1. — [3] *Joan.*, I, 3. — [4] Aug., *Enchirid.*, c. XI et XII, n. 3 et 4. — [5] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. V.

catum, in quantum hujusmodi, non habet aliquid de entitate : ergo nihil est, et privatio pura.

6. Item omne quod est ens, habet aliquam formam : omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem : sed peccatum non habet pulchritudinem, cum sit deformitas animæ : ergo nihil habet de entitate : ergo puram dicit privationem.

Fundam. Sed contra est Augustinus[1] : « Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra legem Dei : sed omne dictum vel factum est aliquid : ergo peccatum sive malum est aliquid : non ergo privatio pura.

Item virtus et vitium sunt contraria : sed contraria sunt in eodem genere; et quæcumque sunt sub eodem genere, utrumque eorum est aliquid, et non privatio pura : ergo vitium aliquid est : igitur malum, sive peccatum, non est omnino nihil.

Item, sive accipiatur concretive, vel abstractive, verum est dicere quod peccatum est in aliquo ; et omne quod est in aliquo est ens, sicut omne quod legit est legens, et omne quod amat est amans, et omne quod est ens est aliquid, et non est privatio pura : ergo peccatum, sive malum, sive accipiatur concrete, sive abstracte, non est omnino nihil.

Item nihil quod est pura privatio, intenditur et remittitur : sed malum, vel peccatum, intenditur et remittitur, quia unum peccatum est majus alio, et una malitia est major altera : ergo peccatum, sive malitia, non est privatio pura.

Item omne ordinatum præsupponit esse : sed malum culpæ, secundum quod malum, ordinatur ad malum pœnæ : si igitur secundum quod malum est, ordinatur ad pœnam, videtur quod, secundum quod malum, habeat aliquod esse.

Item aut peccatum est aliquid secundum quod peccatum, aut nihil : si aliquid, habeo propositum; si nihil, et Deus punit hominem pro peccato, ergo Deus punit hominem pro nihilo : sed qui punit alium pro nihilo, injuste punit : ergo si Deus punit hominem pro culpa, videtur quod injuste faciat in puniendo.

CONCLUSIO.

*Malum abstractive sumptum in se, est pura privatio, nec dicit habitum, vel potentiam aliquam, bene tamen concretive sumptum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod malum, sive peccatum, dupliciter potest accipi : uno modo, abstractive; alio modo, concretive. Secundum autem quod malum dicitur concretive, sic concernit illud quod deformat vel aliquam actionem, vel aliquam substantiam : et sic dicitur malum res mala, utpote actio mala, vel anima mala : et hoc modo malum aliquid est, et habet esse naturæ. Si autem aliquando dicatur ipsa res mala, sive peccator, nihil esse, hoc dicitur quantum ad bene esse, quod quidem est esse ordinatum. Unde cum dicuntur homines nihil fieri, cum peccant, hoc non dicitur quia omni esse priventur, sed quia privantur esse ordinato : quod quidem est esse completum, et de quo dicit Boetius[2], quod esse est quod ordinem retinet, servatque naturam. Contingit iterum loqui de malo, sive de peccato, abstracte : et hoc modo malum, sive peccatum, in recto, sive prædicatione formali, non est aliquid, sed nihil, quia non est ens, nec bonum, sed privatio boni. Quamvis autem malitia, vel peccatum, nihil sit in recto, in obliquo tamen alicujus est, et alicujus ut oppositi, et alicujus ut subjecti : alicujus ut oppositi, utpote boni : malum enim est privatio boni; et quia sic est privatio boni, ut tamen non sit omnimoda boni annihilatio, sic privat bonum, quod relinquit bonum : unde sic privat bonum gratiæ, quod relinquit bonum naturæ : sic privat actum, ut relinquat aptitudinem : sic privat bonum quantum ad effectum, ut tamen in subjecto relinquat debitum : et ideo malum abstractive sumptum, formaliter loquendo, privatio

[1] Aug., *cont. Faust.*, lib. XXII, c. XXVI. — [2] Boet., *de Consol.*, lib. IV, pros. 2.

est, et ideo nihil est. Est etiam alicujus enti ut subjecti, qui est in aliquo ente: non enim est omnimoda privatio sive annihilatio. Et quia secundum hanc viam rationes et auctoritates ad primam partem inductæ ostendunt malum, sive peccatum, nihil esse; ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod peccatum est dictum, vel factum, etc.; dicendum quod ibi accipitur peccatum, sive malum, concretive, prout concernit actionem substratam, et hoc modo aliquid est: sed hoc non repugnat, sed consonat eis, quæ dicta sunt.

2 Ad illud quod objicitur, quod virtus et vitium sunt contraria, dicendum quod vitium, secundum quod contrariatur virtuti, utpote luxuria castitati, non tantum dicit privationem, sed etiam dicit aliquem habitum substratum, quo aliquis redditur facilis ad perpetrandum illud peccati genus: et hoc modo accipiendo vitium, vitium non omnino nihil est. Alio modo accipiendo vitium prout est privatio boni tantum, sic non contrariatur virtuti secundum rem, imo opponitur sicut privatio et habitus. Si autem dicatur alicubi hoc modo vitium contrariari virtuti, accipitur largo modo contrarietas pro qualibet oppositione et repugnantia; vel hoc dicitur, quia, etsi secundum veritatem vitium opponatur virtuti ut privatio, habent tamen virtus et vitium quodam modo legem contrariorum in hoc quod mutuo se expellunt, et ab uno fit regressus ad alterum: in qua conditione opposita, ut privatio et habitus, ab his quæ opponuntur, sicut contraria, distinguuntur. Et pro tanto dicit Augustinus in *Enchiridio*, quod in hoc fallit regula dialecticorum; vocans bonum et malum contraria, et hoc ex causa prædicta. Nihilominus tamen dicendum quod malum est in eodem genere cum bono: sed hoc non est proprie et secundum rectam ordinationem, sed hoc est per quamdam reductionem. Et ex hoc non sequitur quod malum sit aliquid: nam privationes ad idem genus cum suis habitibus reducuntur; et tamen ipsæ, formaliter loquendo, nihil sunt.

3. Ad illud quod objicitur, quod malum est in aliquo, ergo, etc.; dicendum (a) quod illud non sequitur: nam, sicut dicit Philosophus [1], « quædam sunt entia, et quædam sunt entium: et quamvis privationes possint dici entium, non tamen dicuntur entia. » Cum autem dico malitiam esse in alio, dico eam esse entis; sed cum dico malitiam esse ens, attribuo ei entitatem in se: et primum esse est esse secundum quid, secundum esse est simpliciter: et ideo est ibi sophisma secundum quid et simpliciter.

Si autem quæratur de hac: « Malitia est, » utrum sit concedenda vel non, dicendum quod hoc verbum, *Est*, sicut vult Philosophus [2], dupliciter potest prædicari. Aliquando prædicatur ut compositio media inter duo extrema; et sic dicitur tertium adjacens, ut cum dicitur: « Homo est albus. » Aliquando vero sic prædicatur, ut res importata per ipsum sit attributum, sive alterum extremorum. Quando ergo sic dicitur: « Malitia est: » si hoc verbum, *Est*, accipiatur ut prædicatum, sicut accipiuntur alia verba, ut *Legit*, et hujusmodi, tunc locutio est falsa: est enim sensus: « Malitia est, » id est, malitia est ens, id est essentia aliqua: hoc enim verbum, *Est*, significat essentiam, vel substantiam uniuscujusque. Alio modo potest intelligi prædicari, vel accipi in hujusmodi locutione sicut copula, et est oratio quodam modo defectiva; et tunc est sensus: « Malitia est, » id est, malitia alicui inest; ita quod ipsa malitia potius intelligitur alteri inhærens, quam alteri substans, sicut cum dicitur *malum*, et intelligitur aliquid esse malum. Et hoc modo accipiendo, non valet: « Malitia est: ergo est ens. »

4. Ad illud quod objicitur, quod pura privatio non intenditur, nec remittitur; dicen-

[1] Arist., *Metaph.*, lib. IX, cont. 2 et 11, etc. — [2] Id., *de Interpret.*, lib. II, c. I.

(a) *Cæt. edit.* ergo est dicendum.

dum quod, si dicatur pura privatio, hoc est privatio nihil ponens, nec in recto, nec in obliquo : hoc modo verum est dicere quod non recipit magis et minus, sicut chimæra nihil est, et hircocervus nihil est; nec est unum magis nihil, quam reliquum. Alio modo pura privatio dicitur, quia nihil ponit in recto; ponit tamen in obliquo : et hoc modo malitia privatio posset dici : sed de hac non est verum quod non recipiat magis et minus. Potest enim magis et minus recipere ratione ejus entis, quod respicit quasi in obliquo. Unde dicitur major privatio, in qua est major boni corruptio, et in qua minus de bono relinquitur; minor vero, in qua minus de bono corrumpitur, et plus relinquitur. Et sic patet quod ex hoc non sequitur quod peccatum, abstractive loquendo, sit aliqua positio.

5. Ad illud quod objicitur, quod *esse ordinatum* præsupponit *esse*, dicendum quod verum est quod in his quæ per se ordinantur, *ordinatum* præsupponit *esse;* in his autem quæ ordinantur per accidens, non præsupponit *esse* in se, sed ratione illius, in quo vel per quod ordinatur. Et hoc modo malum dicitur ordinari : non quia sit in se ordinatum, cum sit privatio modi, speciei et ordinis; sed quia ordinabilitatem habet in pœna ratione ipsius punibilis : hoc autem melius determinabitur.

6. Ad illud quod objicitur, quod si peccatum nihil est, quod Deus punit hominem pro nihilo; dicendum quod, sicut prætactum est, etsi peccatum nihil sit in recto, nihilominus tamen in obliquo est alicujus entis ut oppositi, et alicujus ut subjecti, circa quod relinquit debitum respectu boni privati. Dico igitur quod peccatum est meritum pœnæ, non solum ratione privationis, sed etiam ratione debiti relicti, et boni privati : unde non est homo dignus puniri solum quia bono caret, sed quia caret, et debet habere. Et licet carentia illa nihil sit, debitum tamen habendi aliquid est : et ideo ex hoc non sequitur quod Deus puniat hominem pro nihilo, quamvis peccatum nihil sit. Hoc autem apertum est, si quis consideret in sensibili exemplo, scilicet cum rex incarcerat servum, quia non reddidit tributum, vel cum aliquis creditor incarcerat aliquem, quia non solvit sibi pecuniam mutuatam : privatio enim non per se, sed cum debito est in causa.

# DISTINCTIO XXXV

### DE PECCATO ACTUALI SECUNDUM EJUS QUIDDITATEM ET DIFFINITIONEM.

Post hæc videndum est quid sit peccatum. « Peccatum est, ut ait [1] Augustinus, omne dictum, vel factum, vel concupitum quod fit contra legem Dei. » Idem, in libro *de Duabus Animabus* [2] : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » In utraque assignatione, de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est, actus malus tam interior quam exterior; ex altera vero tantum ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est : actus ergo interior est. Ambrosius quoque, in libro *de Paradiso,* ait [3] : « Quid est peccatum, nisi legis divinæ prævaricatio, et cœlestium inobedientia præceptorum? » Ergo in prævaricante peccatum est; sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si inter-

Diffinitio peccati, et ejusdem explicatio.

[1] Aug., *cont. Faust. Manich.*, lib. XXII, c. XXVII.— [2] Id., *de Duab. Anim.*, c. XI, n. 15.— [3] Ambr., *de Parad.*, c. VIII, n. 39, propositionibus interversis.

dictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset : quæ nisi aliqua malitiæ fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. » Ecce prævaricationem legis, et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Diversorum sententiæ de peccato ponuntur.

Quocirca diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dicunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores ; alii, voluntatem et actus ; alii neutrum dicentes, omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait Augustinus *super Joannem* [1] : « *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, id est peccatum, quod nihil est : et nihil fiunt homines, cum peccant. » Supra [2] etiam dixit Augustinus, quod « malum est privatio boni, » vel « corruptio boni ; » qui etiam in libro LXXXIII *quæstionum* ait [3] : « Summum malum nullum modum habet : caret enim omni bono. At modus aliquid boni est : non igitur est, quia nulla specie continetur : totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. » Idem [4] in *Dogmatibus ecclesiasticis* dicitur « malum, vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. » Idem etiam in libro *contra Manichæos*, quid sit peccatum ostendit, dicens [5] : « Peccare quid aliud est, nisi in veritatis præceptis, vel in ipsa veritate errare ? Quod si non voluntate faciunt peccatores, injuste judicantur ». Quid ergo in hac tanta varietate tenendum, quidve dicendum ?

Vera sententia de peccato proponitur.

Sane dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum, interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem, et operationem : præcipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua, tanquam ex arbore mala, procedunt opera mala tanquam fructus mali.

Traditio quorumdam, qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideo bona ; in quantum vero mala sunt, esse peccata.

Quidam autem diligenter attendentes verba Augustini, quibus supra [6] et in aliis Scripturæ locis utitur, non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt, bona esse ; in quantum vero mala sunt, peccata esse : qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, ex Deo auctore esse ; in quantum vero inordinate et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est, et ita in quantum peccatum est, nihil est : nulla enim substantia est, nulla natura est.

Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona, in quantum sunt.

Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant, quod ait Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* [7] : « Deus boni tantummodo causa est : quocirca mali auctor non est ; quia omnium quæ sunt, auctor est : quæ in quantum sunt, in tantum bona sunt. » Idem probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem [8] : « Quidquid casu fit, temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quæ ad opus providentiæ non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cujus participatione, sunt cætera bona : et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est : quod divinam etiam providentiam vocamus.

[1] Aug., *in Joan.* tract. I, n. 13. — [2] Dist. XXXIV, art. 2, q. IV. — [3] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, c. VI. — [4] Aug., vel potius Gennad., *de Ecclesiast. Dogm.*, c. XXVIII. — [5] Aug., *de Fid. cont. Manich.*, c. VIII. — [6] Dist. præced. et præsenti. — [7] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXI, et *Retract.*, lib. I, c. XXXI. — [8] Id., q. XXIV.

Nihil ergo casu fit in mundo. » His testimoniis innituntur ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Unde idem Augustinus in primo libro *de Doctrina Christianum* ait [1] : « Ille summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est : et cætera quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt : et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint. »

Quid ex prædictis colligitur.

Ex prædictis colligitur atque infertur, quia si mala voluntas et mala actio est, in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam et voluntatem esse, et malam actionem? Mala ergo voluntas sive actio, in quantum est, bonum est : et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est : sed ex vitio mala est, quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur in libro LXXXIII *Quæstionum*, dicens [2] : « Vitium est voluntatis *(a)* quo est homo deterior : quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. » Ex hoc loco probant voluntatem, in quantum vitiosa est, non esse a Deo ; et in quantum vitiosa est, peccatum est. Et peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.

Alia probatio quod omnis actus, in quantum est, bonus est.

Iidem et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum : quia non esset actus malus, nisi esset res bona : quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Augustinus in *Enchiridio* [3] : « Omnis natura bonum est : nec res aliqua mala esset, si res ipsa, quæ mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum, nisi aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. » Ex præmissis testimoniis asserunt omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas, nec aliquid esse malum, id est peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit ; et omnium quæ sunt, in quantum sunt, Deum auctorem prædicant, et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, quæ in quantum sunt, naturæ sunt.

Objectio contra illos, qui dicunt omnes actus, in quantum sunt, esse bonos. Responsio illorum.

Quibus opponitur : Si omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt, ergo adulterium et homicidium et similia, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt : quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent : Dicunt equidem adulterium, homicidium, et hujusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt, a Deo esse, et bonas naturas esse; sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sunt.

Alia illorum oppositio contra eosdem.

Idem aliter eis opponitur : Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodo ergo peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad Ecclesiam, et hujusmodi, cum istæ non sint naturæ, imo omnino non sint? Non est enim aliquid vel res aliqua non ire ad Ecclesiam, vel non credere, et hujusmodi. Ad quod dicunt : His atque hujusmodi dictionibus, quæ videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. Non

[1] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXXII. — [2] Id., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. III. — [3] Id., *Enchirid.*, c. XIII, n. 4.

(*a*) Forte Magister legit *voluntas*, sed in Augustino legitur *voluntatis*.

credere enim in Christum, incredulitatem dicunt : et nomine incredulitatis, malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur : Non ire ad Ecclesiam, malum est; non uuetis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum : hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est; sicut e converso declinare a malo, bonum est. Sicut ergo declinatio a malo aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum : non enim potest esse bonum, quod omnino nihil est; ita declinatio a bono quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra [1] posuit Augustinus, scilicet : « Peccatum est dictum, » etc.

Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.

Potest etiam quæri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra [2] dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni in quantum peccatum est, vel non. Si enim in quantum peccatum est, corruptio boni est; cum corruptio vel privatio boni pœna sit homini, in quantum ergo peccatum est, pœna est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est, bonum esse videtur, et a Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio est, quæritur ergo secundum quod corruptio sit. Si enim corruptio est, et non in quantum peccatum est; cum non sit nisi bonum præterquam in eo quod peccatum est, ergo in quantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum, non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est : non tamen in quantum peccatum est, pœna est, vel aliquid quod a Deo sit. Ut enim ex verbis præmissis Augustini colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active, non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Augustinus ait : nocet autem : adimit ergo bonum. Non autem nocet, nisi in quantum peccatum est : ergo in quantum peccatum est, privat bono. Itaque in quantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

Quomodo in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit.

Sed cum nihil sit in quantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? Augustinus te hoc docet in libro *de Natura Boni*, dicens : « Abstinere a cibo non est aliqua substantia : tamen substantia corporis, si omnino abstineatur a cibo, languescit et frangitur : sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur. »

Quod peccatum proprie corruptio est animæ, et quomodo

Peccatum vero, id est culpa, proprie animæ corruptio est. Si autem quæritur in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum vulneraverunt et spoliaverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli traditur : et tunc per peccatum expoliatur gratuitis bonis, id est, virtutibus : et in naturalibus bonis vulneratur, quæ sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium, et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono, cujus participatione cætera bona sunt : quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elongat a Deo, scilicet per

Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantia, quia « ubique totus et præsens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* [3], et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei :

[1] In principio dist. — [2] Dist. præc. et præs. — [3] August., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. xx.

non quod eo contineatur, sed quod ei præsens sit et inhabitans : id autem anima munda intelligitur. » Per peccatum ergo non secundum locum aliquis longe fit a Deo; sed in eo longe fit, quod ab ejus similitudine recedit; et tanto longius, quanto fit dissimilior. Illa autem, ut Augustinus ait in libro LXXXIII *Quæstionum* [1], quæ participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem; at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte Patri possit esse dissimilis : cujus participatione similia sunt, quæcumque Deo similia sunt; et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit privatio vel corruptio boni, quæ est in anima, est etiam privatio vel corruptio boni corporis: sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis, quam habuit ante peccatum. dissimilitudinem quam facit, hoc est, peccatum.

Quæri autem solet, utrum et pœna sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facile responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi active vel passive, id est, secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur et peccatum et pœna : sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum ; pœna autem secundum effectum, id est, secundum passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pœna : alterum est Dei, id est, pœna; alterum diaboli vel hominis, id est, culpa. An pœna sit privatio boni. Peccati diffinitio duplex, et multiplex.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc videndum est quid sit peccatum, etc.

Divisio.. Supra egit Magister de peccati causalitate et origine; hic agit de peccati quidditate et diffinitione. Dividitur autem pars ista in tres partes, in quarum prima inquirit Magister quid sit peccatum, utrum sit actus, vel privatio pura; in secunda, dato quod aliquo modo sit actus, et aliquo modo privatio, inquirit utrum peccatum sit peccati pœna, infra, distinctione XXXVI : *Sciendum est tamen quædam sic esse peccata,* etc.; in tertia vero inquirit utrum actio substrata, in qua peccatum committitur, sit a Deo tanquam a causa prima, distinctione XXXVII : *Sunt autem et alii,* etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in partes tres : in prima ponit Magister notificationes; in secunda vero, ex ipsis notificationibus inquirendo elicit quid sit peccatum secundum rem; in tertia vero dissolvit rationes, sive oppositiones, quæ contrariæ videntur veritati prædeterminatæ. Primum facit ibi : *Post hæc videndum est quid sit peccatum*, etc.; secundum, ibi : *Quocirca diversitatis,* etc.; tertium, ibi : *Quibus opponitur, si omnia quæ sunt*, etc. Prima pars dividi posset in tres partes secundum tres notificationes peccati, sed ratione suæ brevitatis, remanet indivisa. Secunda vero pars principalis dividitur in tres partes : in prima parte diversorum opiniones narrat; in secunda vero veritatem aperit, et juxta quorumdam opinionem explanat, ibi : *Sane dici potest et libere,* etc.; in tertia vero auctoritatibus Sanctorum confirmat, ibi : *Quod autem voluntas omnis et actio*, etc. Similiter tertia pars principalis tres habet partes, secundum tres dubitationes quas movet : quarum prima sumpta est ex hoc quod dicebat illa positio, quod omnia quæ sunt, bona sunt; secunda vero, ex hoc quod peccatum est corruptio boni; tertia vero sumpta est ex hoc quod corruptio boni est pœna. Primam ponit ibi : *Quibus opponitur : Si omnia quæ sunt*, etc. Secundam ibi ponit : *Potest etiam quæri ab*

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXIII.

*eisdem*, etc. Tertiam, ibi : *Quæri autem solet utrum*, etc. Et in qualibet istarum partium primo opponitur, secundo solvit.

DUB. I.

Peccatum est, ut ait Augustinus, omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei.

Videtur dicere falsum. Aut enim hoc, quod est *vel*, intelligitur disjunctive, aut subdisjunctive : si subdisjunctive, ergo membra non possunt simul stare : ergo nullum idem peccatum est concupitum, et factum : sed hoc falsum est, quia omne peccatum factum est concupitum.

Item videtur quod non conveniat omni peccato, quia peccatum omissionis nec est factum, nec concupitum, nec dictum : ergo videtur quod male sit assignata, quia non convenit omni peccato mortali actuali.

Resp. Dicendum quod prædicta diffinitio est peccati actualis et mortalis. Secundum hoc quod est peccati actualis, dicitur quod est dictum, vel factum, vel concupitum, secundum triplicem actum, videlicet potentiæ interpretativæ, et operativæ, et affectivæ, quæ omnes sunt potentiæ quodam modo motivæ. Secundum quod est mortale, dicitur quod est contra legem Dei, et sic convenit omni et soli : omni, quia omne peccatum actuale aut est concupitum tantum, aut est concupitum, et exterius consummatum : et hoc vel per verbum, vel per opus; soli vero convenit, quia non convenit veniali, cum non sit contra legem Dei; nec originali, cum non sit dictum, vel factum. Ad illud quod quæritur, utrum vel teneatur ibi disjunctive, vel subdisjunctive, dicendum quod disjunctive : sed ultimum membrum intelligendum est cum præcisione; reliqua vero minime. Unde sensus est, quod omne peccatum aut est dictum et concupitum, aut factum et concupitum, aut concupitum tantum. Ad illud vero quod objicitur de peccato omissionis, dicendum quod omne peccatum, sicut vult Augustinus [1], radicem habet amorem malum : et ideo, quamvis in peccato omissionis sit privatio alicujus actus principalis, tamen illa privatio ortum habet ex amore alicujus boni commutabilis : quod patet, quia aliquis non vult ad matutinas surgere, quia vult in lecto quiescere : ideo peccatum omissionis cadit sub hoc membro, quod dicitur concupitum.

DUB. II.

Peccatum est voluntas retinendi, vel assequendi, quod justitia vetat.

Contra : Aliquod enim est peccatum in quo aliquis nec vult aliquid retinere, nec aliquid assequi ; imo potius intendit destruere, sicut est in ira, et odio, et invidia. Item velle assequi quod justitia vetat, vel retinere, hoc est avaritiæ, vel rapinæ : ergo omne peccatum erit rapina. Est igitur quæstio, cum peccata ita bene sint contra alias virtutes, sicut contra justitiam, quare magis diffinitur peccatum per oppositum ad justitiam, quam per oppositum ad virtutes alias.

Resp. Dicendum quod Augustinus diffinit[2] peccatum per illud quod est radix omnis mali : hoc autem est amor libidinosus : et quoniam omnis amor libidinosus vel est rei habitæ, vel habendæ, et hoc præter ordinem et regulam legis æternæ; ideo dicit quod peccatum est voluntas assequendi, vel retinendi, quod justitia vetat, ita quod describit amorem inordinatum, qui est radix omnis peccati, et per id ad quod est, et per id contra quod est. Quod ergo objicitur de ira et odio, dicendum quod etsi sit detestatio consequens, est tamen ibi delectatio antecedens, et propterea continetur sub hac assignatione. Ad illud quod objicitur, quod tunc omne peccatum erit rapina, dicendum quod assecutio ibi stat non solummodo pro cupiditate rerum terrenarum, imo etiam cujuslibet appetibilis : justitia vero non tantum ibi stat prout est cardinalis virtus, sed prout est virtus generalis, quæ omnes virtutes complectitur, et cui omnia vitia opponuntur.

[1] Trahitur ex lib. *de Duab. Anim.*, c. XI, et ex lib. I *Retract.*, c. XV. — [2] *Ibid.*

DUB. III.

In utraque assignatione de actuali peccato agitur, et mortali, et non veniali.

Contra : Videtur quod male fiat assignatio peccati : si enim recta descriptio et assignatio debent convenire omni peccato descripto, et prædictæ diffinitiones non conveniunt omni peccato, ergo non recte assignantur. Si tu dicas quod peccatum non dicitur de eis univoce, sed æquivoce; contra : Quæ conveniunt in causa et effectu, habent univocationem; sed omne genus peccati ortum habet ex peccato Adæ, tam originale, quam actuale, quam etiam veniale; omnia etiam genera peccatorum in hoc conveniunt, quod reddunt animam dignam pœna, et privant eam (*a*) aliquo bono, quod est justitia, vel ad justitiam ordinatum : ergo videtur quod de eis univoce dicatur peccatum : et si hoc, ergo videtur quod una debeat ratio communis assignari de peccato, prout dicitur de his omnibus generibus. Est igitur quæstio, utrum contingat unam communem rationem assignari omni generi peccati, hoc est quærere, utrum peccatum de his dicatur univoce. Et si tu dicas quod sic, in contrarium est quia quæ univocantur, in aliquo habent proportionem : sed mortalis et venialis nulla est proportio : ergo nec univocatio. Item videtur falsum dicere, cum dicit quod prædictæ assignationes non conveniant peccato veniali : veniale enim peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sicut dicit (*b*), *ad Romanos* super illud : *Non concupisces* [1], Glossa : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet. » Ergo venialia prohibentur a lege Dei : sunt igitur contra legem Dei : ergo prædicta ratio convenit veniali.

Resp. Dicendum quod peccatum, prout dicitur de originali, actuali mortali, et veniali, nec dicitur omnino univoce, nec dicitur omnino æquivoce; sed quasi medio modo, scilicet analogice. Ratio enim culpabilitatis primo et principaliter reperitur in peccato actuali mortali, et consequenter in originali, et postremo in veniali, et ideo notificationes quæ dantur de peccato simpliciter, potissime referuntur ad peccatum actuale mortale, quod est peccatum simpliciter. Et per hoc patet responsio ad illa, quæ objiciuntur. Nam ex hoc quod illa tria genera peccatorum conveniunt in causa et in effectu, non concluditur quod peccatum dicatur de eis univoce, sed analogice, quia in his non communicat æqualiter, sed secundum prius et posterius. Et ideo, cum quæritur utrum possit una communis ratio assignari, dicendum quod potest una assignari ratio, quæ conveniat eis secundum prius et posterius, et ita secundum communitatem analogiæ : utpote si dicatur quod peccatum est meritum pœnæ, vel privatio boni. Ad illud ergo quod objicitur quod nulla est proportio, dicendum quod, etsi nulla est proportio quantum ad commensurationem quantitatis demeriti, est tamen proportio inter veniale et mortale secundum consimilem comparationem, et ad originem, et ad effectum consequenter.

DUB. IV.

Quid est peccatum, nisi legis divinæ prævaricatio, et cœlestium inobedientia præceptorum?

Videtur quod hæc ratio Ambrosii non conveniat omni peccato. Quædam enim, ut dicit Augustinus, sunt mala, quia prohibita; quædam prohibita, quia mala : ergo si nulla esset lex, nec aliqua præcepta data, adhuc essent peccata : non ergo omne peccatum est prævaricatio legis, etc. Item, sicut obedientia distinguitur ab aliis virtutibus, ita et inobedientia ab aliis vitiis : ergo male diffinitur omne peccatum per inobedientiam. Item ita peccat qui non obedit prælato, sicut qui non obedit Deo : ergo non tantum est peccatum inobedientia cœlestium præceptorum, sed etiam terrenorum.

Resp. Dicendum quod lex aliquando acci-

[1] *Rom.*, VII, 7.

(*a*) *Cæt. edit.* ea. — (*b*) *Edit. Ven.* dicitur.

pitur stricte pro lege scripta vel data; aliquando large, prout comprehendit legem naturæ, et legem Scripturæ, et legem gratiæ: et in prædicta notificatione lex accipitur large. Ad illud quod objicitur de obedientia, dicendum quod obedientia dupliciter accipitur: uno modo, prout dicit observantiam mandatorum Dei, et sic est communis omnibus virtutibus; alio modo, prout specialiter considerat rationem præcepti, et sic est virtus divisa ab aliis, quia potissime habet usum suum in his, quæ ideo sunt bona, quia præcepta. Et sic obedientia dupliciter accipitur, scilicet large, et stricte: et in prædicta notificatione accipitur large. Ad illud quod objicitur de obedientia prælati, dicendum quod totum pendet ex mandato Dei, quia Deus mandat quod obediatur homini.

DUB. V.

Non censistente autem peccato, etc., virtus fortasse non esset.

Videtur falsum dicere, quia si non esset culpa, purior esset charitas: ergo virtus perfectior et verior. Si tu dicas quod hoc non asserit, sed sub dubitatione dicit, contra: Ita falsum dicit qui certum proponit ut dubium, sicut qui dubium asserit ut certum.

Resp. Dicendum quod in illo verbo non ponitur, nec significatur virtus non esse non existente malitia, sed hoc significatur, quod non ita appareret, sicut nunc apparet: et ideo dicit: « Fortassis non esset, » id est, non cognosceretur ita esse.

DUB. IV.

Potest etiam quæri ab eisdem, cum peccatum, etc.

Quæritur: Si privatio et positio opponuntur, et peccatum recte diffinitum est supra: « Peccatum est dictum vel factum, » etc.; ergo male diffinitur per privationem. Juxta hoc quæritur, cum unius rei una sit diffinitio, unde est hoc, quod peccatum ita multipliciter et varie diffinitur a Sanctis. Quæritur etiam penes quid illæ diffinitiones distinguantur.

Peccati diffinitio duplex et multiplex.

Resp. Dicendum quod de peccato est loqui formaliter, et est loqui materialiter, scilicet ratione substrati. Et quia, formaliter loquendo, privatio est; materialiter vero loquendo, substernit sibi actum: ideo aliquando diffinitur per privationem, aliquando per positionem; quia quædam sunt formales diffinitiones, quædam materiales, et utroque modo multipliciter. Si enim consideramus peccatum secundum quod dicit privationem, hoc potest esse tripliciter: aut in quantum dicit recessum a bono; aut in quantum dicit recessum a rectitudine naturæ; aut in quantum dicit simpliciter recessum ab omnis boni complemento et perfectione. Primo modo sumitur diffinitio triplex ab Augustino; quæ omnes idem circumloquuntur diversis modis: quarum prima sumitur in libro *de Civitate* Dei, et est hæc: « Peccatum est absentia boni, ubi debet esse. » Secunda, de libro *de vera Religione:* « Peccatum non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum. » Tertia, in libro *de Natura Boni* [1]: « Peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis. » Secundo modo, scilicet prout peccatum dicit recessum a rectitudine naturæ, inveniuntur tres diffinitiones, quæ idem circumloquuntur, quamvis aliter et aliter; quarum una est Damasceni [2], quæ est: « Peccatum est ab eo quod est secundum naturam in id quod est præter naturam aversio. » Alia est Anselmi [3]: « Peccatum est carentia debitæ justitiæ. » Tertia est Augustini: « Peccatum est defectus quidam a luce veritatis, naturam non perimens, sed obscurans. Tertio vero modo, videlicet prout dicit recessum ab omnis boni complemento et perfectione, sic reperitur triplex diffinitio, quæ differunt solo dicendi modo: quarum prima sumitur ab Augustino, in libro *de Libero Arbitrio* [4]: « Malum est aversio a bono incommutabili. » Altera vero ab eodem, in libro *de vera Religione:* « Peccatum est ca-

[1] Aug., *de Nat. bon.*, c. XXXIV et XXXVI. — [2] Damasc., *de Fide orth.*, lib. II, c. XXX. — [3] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. VI. — [4] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. II, c. XIX.

rere bonis incommutabilibus, quibus fruendum est. » Tertia sumitur ab eodem Augustino[1] : « Peccatum est tenebra intelligibilis : » hoc enim dictum est in quantum privat a visione lucis æternæ. Hæ omnes sunt notificationes peccati quasi formales. Sunt et aliæ notificationes, quæ concernunt actum substratum : et istæ variantur secundum triplicem considerationem peccati, quam habet sub hac ratione : aut videlicet ad Deum, quem offendit ; aut ad virtutem, quam excludit ; aut ad bonum ut nunc, quod prætendit. Si in comparatione ad Deum, quem offendit, sic est triplex, quarum una accipitur ab Augustino[2] in libro *contra Manichæos* : « Peccatum est in præceptis veritatis, vel in ipsa veritate errare. » Alia ab Ambrosio in libro *de Paradiso*[3] : « Peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia præceptorum. » Tertia ab eodem Augustino[4], et habetur in littera : « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Secundo modo, scilicet per comparationem ad virtutem, quam excludit, sic reperitur triplex diffinitio, quarum una sumpta est a Basilio : « Peccatum est dispositio animæ contrarie se habens ad virtutem. » Secunda ab Augustino in libro *de Duabus Animabus*[5]. « Peccatum est voluntas recipiendi, vel assequendi, quod justitia vetat : » ibi enim accipitur justitia generaliter prout omnem virtutem tunc complectitur. Tertia ab eodem Augustino in libro *de vera Religione*[6] : « Peccatum est appetere quæ Christus contempsit, vel contemnere quæ Christus appetiit. » Nam Christus fuit omnis virtutis speculum et exemplar. Tertio modo, scilicet per comparationem ad bonum quod prætendit, similiter invenitur triplex assignatio rei conveniens, licet differat modo dicendi : quarum una est ab Augustino in libro *de Civitate Dei*[7] : « Peccatum est male uti bono. » Secunda vero in libro *de Trinitate*[8] : « Peccatum est uti fruendis, et frui utendis, » et similiter in libro LXXXIII *Quæstionum*[9]. Tertia est ejusdem Augustini in libro *de Libero Arbitrio*[10] : « Peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus commutabilibus adhærere. Fortassis autem aliæ notificationes ab istis octodecim poterunt reperiri : nam duæ aliæ sunt, quæ videntur circumloqui peccatum secundum utramque acceptionem, ut est illa[11] : « Peccatum est actus incidens ex defectu boni ; » et illa : « Peccatum est pœnæ æternæ meritum. » Et sic in universo sunt viginti.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua inquiritur quid sit peccatum, cum peccatum sit privatio magis quam positio, est hic quæstio de corruptione boni, quæ habet fieri per peccatum ; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum bonum habeat per peccatum corrumpi ; secundo vero quæritur de modo corrumpendi. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum a peccato sit boni corruptio ; secundo quæritur utrum peccatum sit ipsa corruptio passio ; tertio quæritur utrum peccatum, in quantum corrumpit bonum, contrarietur bono increato.

## QUÆSTIO I.

*An peccatum sit boni corruptio*[12].

Utrum peccatum aliquod bonum habeat corrumpere ; et quod sic, videtur per Augustinum in *Enchiridio*[13] : « Quid est aliud quod dicitur malum, nisi privatio boni ? » Bonum enim minus malum est : cum ergo Fundam.

[1] August., *Enchirid.*, c. XXIII, quoad sensum. — [2] Aug., *de Fide cont. Manich.* — [3] Ambr., *de Parad.*, c. VIII. — [4] August., *cont. Faust. Manich.*, lib. XXII, c. XXVII. — [5] Id., *de Duab. Anim.*, c. XI, n. 15. — [6] Id., *de Ver. Rel.*, c. XVI. — [7] Id., *de Nat. bon.*, c. XXXVI. — — [8] Id., *de Trin.*, lib. IX, c. VIII; lib. X, c. X, quoad sensum. — [9] Id., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. IV. — [10] Id., *de Lib. Arb.*, lib. II, c. XIX, n. 53. — [11] *Ibid.* — [12] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XIX, memb. 8 ; S. Thom., II p., q. XLVIII, art. 4 ; et I-II, q. LXXXV, art. 1 ; et *de Malo*, q. II, art. 11 et 12; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 2 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. I. — [13] August., *Enchirid.*, c. XIII.

culpa committitur, ibi necessario aliquod bonum privatur : sed non est dare quod privetur per aliud, quam per culpam : ergo necesse est ponere quod peccatum habeat bonum privare, et privando corrumpere. Et hoc Augustinus insinuat expressius paulo post, cum subjungit : « Ideo malum corruptio est naturæ, quia eam qualicumque privat bono. »

Item hoc ipsum ostendit Augustinus[1] : « Quod nullo bono privat, non nocet : » ergo quod nocet, aliquo bono privat : sed malum nocet, hoc manifestum est : ergo aliquod bonum adimit, et aliquo bono privat : sed quod privat et adimit bonum illud, corrumpit : ergo, etc.

Item, sicut se habent vitia corporum ad corpora, sic vitia animarum ad animas : sed vitia corporum lædunt, et aliquo modo corrumpunt corpora : ergo vitia animarum aliquid corrumpunt circa ipsam animam : talia autem vitia sunt peccata : ergo, etc.

Item, quando quis peccat, aut perdit aliquid boni, aut nihil : si nihil, ergo ita bonus est post, sicut ante : ergo ita bonus est qui peccat, sicut ille qui non peccat : ergo ita debet placere Deo unus, sicut alter : quod est manifeste falsum. Restat igitur quod aliquid boni perdit : sed illud bonum quod perdit, corrumpitur : ergo est alicujus boni corruptivum.

Ad opp. Sed contra hoc arguitur sic : 1. Primo auctoritate Augustini, qui dicit[2] quod peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis : sed corruptionis non est corrumpere ; nam si corruptio corrumperet, pari ratione et alia corruptio, et sic in infinitum. Et iterum : Actionis non est agere : ergo videtur quod, si peccatum sit corruptio, quod ejus non sit corrumpere.

2. Item, si peccatum corrumpit, aut ratione boni substrati, aut ratione defectus : ratione boni substrati, non, quia cum corrumpere bonum sit malum, bonum, in quantum bonum, esset causa mali, quod est falsum; si ratione defectus, contra : Corrumpere est agere : sed nullus defectus est principium actionis : ergo peccatum ratione defectus non corrumpit.

3. Item si corrumpit, aut corrumpit peccantem, aut alium : alium non, constat, quia multa sunt peccata quæ non fiunt in alium ; si corrumpit peccantem, sed contra : Nihil corrumpit seipsum, et nihil secundum idem natum est esse agens et patiens. Et iterum : Nullum malum pœnæ corrumpit punientem : ergo videtur quod malum culpæ non corrumpat peccantem : nec aliquem alium : ergo, etc.

4. Item si corrumpit, aut ex parte carnis, aut ex parte animæ : ex parte carnis, non, quia multa sunt peccata quæ conferunt ad regimen sanitatis corporalis, et ad oblectationem carnis ; si ex parte animæ, sed contra : Anima est immortalis : ergo in eam nulla cadit corruptio : nam si corruptio in eam caderet, impossibile esset ipsam esse perpetuam.

5. Item si corrumpit, aut quantum ad substantiam, aut quantum ad potentias, aut quantum ad actum : quantum ad substantiam non, hoc constat ; quantum ad potentias, non, ut videtur, quia potentiæ sunt incorruptibiles, sicut et substantia. Præterea, nec intenduntur, nec remittuntur, nec habet quis minorem potentiam voluntatis post culpam, quam ante culpam. Quantum ad actum, non, ut videtur, quia peccatum substernit sibi actum, et supponit ; et nihil corrumpit illud, sine quo esse non potest, et per quod egreditur in esse : ergo peccatum non corrumpit quantum ad actum, nec quantum ad potentiam, ut visum est : ergo, etc.

6. Item, si peccatum corrumpit aliquod bonum, aut ergo corrumpit bonum naturæ, aut bonum gratiæ : non bonum naturæ, quia ei non opponitur, et, ut vult Dionysius, nihil existentium corrumpitur in eo quod est essentia, vel natura. Si igitur corrumpit bonum gratiæ, ergo nullus potest peccare

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XII ; Idem, *de Civ. Dei*, lib. XII, c. VI. — Id., *de Nat. bon.*, c. IV et XXXVII.

nisi habens gratiam, quia bonum non corrumpitur nisi in eo in quo est : sed hoc est falsum, quia peccatores peccare possunt : ergo, etc. Est igitur quæstio : quod bonum est illud quod habet in nobis peccatum corrumpere ?

## CONCLUSIO.

*Malum culpæ bonum corrumpit, quia animam obscurat, atque deformat, adimendo rectitudinem, dum videlicet habitum justitiæ omnino tollit, et habilitatem ad eam diminuit.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio, sicut Augustinus in pluribus locis dicit [1], peccatum corrumpit, et aliquo bono privat. Cum enim per peccatum fiat animæ deformatio et obscuratio, nec possit intelligi aliquid deformari vel obscurari sine amissione alicujus luminis et pulchritudinis, necesse est intelligi per peccatum aliquod in nobis bonum corrumpi. Ad quod intelligendum, notandum est quod peccatum non est qualiscumque privatio, nec cujuscumque boni, nec in quacumque creatura reperta; sed peccatum, sive culpa, privatio est justitiæ : justitia autem, ut dicit Anselmus, est rectitudo voluntatis : voluntas autem est in sola rationali creatura : ac per hoc et justitia : et sicut justitia est voluntatis rectitudo, sic culpa, quæ injustitia est, est voluntatis obliquatio. Sicut igitur per obliquationem fit declinatio a rectitudine, et quædam rectitudinis exterminatio ; sic in culpæ commissione fit in anima quædam rectitudinis ademptio, sive corruptio. Et est attendendum quod, cum ad rectitudinem voluntatis tria concurrant, scilicet ipsa potentia rectitudinabilis, et ipse habitus rectitudinis, et ipsa habilitas media, peccatum non corrumpit ipsam potentiam secundum quod potentia est, nec simpliciter, nec secundum quid [2]; ipsum vero habitum rectitudinis simpliciter tollit; ipsam vero habilitatem mediam quodam modo corrumpit, et quodam modo relinquit : ergo potentiam nec diminuit, nec aufert; justitiam simpliciter tollit; habilitatem vero mediam diminuit, dum homo per peccatum minus et minus redditur ad rectitudinem justitiæ habilis, secundum quod linea, quæ magis et magis curvatur, minus est habilis ad dispositionem rectitudinis. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod malum culpæ habet bonum corrumpere.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod privationis non est privare, nec corruptionis corrumpere, dicendum quod, quamvis actus non habeat generare alium actum, tamen habitus habet generari ex actibus; et ideo malum culpæ, prout est corruptio et deordinatio existens in actu, potest esse causa deordinationis voluntatis secundum habitum : et ideo peccatum, sive malum culpæ, dicitur corrumpere, cum actus inordinatus voluntatem reddit inhabilem : nec sequitur ex hoc quod actio sit ex actione, sed quod deordinatio in habitu sit ex deordinatione in actu.

2. Ad illud quod quæritur, utrum malum corrumpat ratione boni substrati, vel ratione defectus, dicendum quod corrumpere duo dicit, scilicet agere, et deficere : nam corruptio est actio cum defectu. Dico igitur quod malum culpæ habet corrumpere, ita quod ratione boni substrati est ratio agendi, ratione vero defectus est ratio deficiendi. Istud patet : voluntas enim dum peccat, corrumpit se, quia dum seipsam movet deordinate, reddit se inordinatam, et ad bonum minus habilem, nec potest se deordinare nisi volendo et seipsam movendo. Et quod dico se movere, dico aliquod bonum substratum (a); quod autem dico inordinatum, dico defectum. Et hujus satis congruum exemplum ponit Augustinus, et Magister recitat in littera, quod malitia corrumpit, sicut abstinentia corrumpit. Ad corruptionem autem abstinentiæ et concurrit vis naturalis consumptiva, et defectus alimenti, et ita actio cum defectu. Similiter in proposito intelligendum est.

[1] August., *Enchirid.*, c. XII. — [2] Contra hoc Scotus, dist. XXXVII. — (a) *Edit. Ven.* Subtractum.

3. Ad illud quod quæritur : « Aut peccans corrumpit se, aut alterum, » dicendum quod corrumpit se. Quando vero subjungitur quod nihil corrumpit seipsum, dicendum quod verum est, si agat secundum operationem naturæ suæ debitam : culpa autem non fit secundum ordinem naturæ, sed præter naturam. Et si objiciatur quod nihil est agens et patiens secundum idem, dicendum quod istud falsum est in his potentiis, quæ possunt super seipsas reflecti. Nam, sicut dicit Anselmus [1], voluntas est instrumentum seipsum movens : et cum deordinate seipsam movet, se lædit, et sibi ipsi nocumentum infert, pro eo quod vel recto ordine se privat, vel contrario ordine se elongat.

4. Ad illud quod quæritur : « Aut peccatum corrumpit ratione carnis, aut animæ, » dicendum quod principaliter ratione animæ. Nam etsi peccatum aliquod corrumpat ratione carnis, hoc accidit sicut superfluitas coitus, vel cibi, vel potus, nocet corpori. In anima autem peccatum semper aliquam corruptionem facit non secundum substantiam, secundum quam est immortalis et incorruptibilis, sed secundum rectitudinem et habilitatem ad ipsam, secundum quam anima est variabilis, et vix in eodem statu permanet, sicut patet per experientiam, quamdiu sumus in hac miseria.

5. Ad illud quod quæritur, utrum corrumpat quantum ad substantiam, aut quantum ad potentiam, aut quantum ad actum ; dicendum quod malum culpæ corrumpit quantum ad actum, non simpliciter, sed in quantum actus ille est ordinabilis in finem : non enim culpa privat ipsum actum, sed privat ordinem actus in finem. Et per hunc etiam modum dico quod non corrumpit potentiam, sed habilitatem, sive ordinabilitatem, per quam ordinatur ad suum complementum. Objectio autem illa currit, ac si diminueret potentias sub ratione potentiæ, et actum sub ratione actus : et ideo patet illud.

6. Ad illud quod quæritur, utrum corrumpat bonum gratiæ, vel naturæ, dicendum quod, proprie loquendo et generaliter, malum culpæ est privatio habilitatis mediæ inter bonum naturæ, et bonum gratiæ, quæ quodam modo tenet medium inter bonum gratiæ et bonum naturæ. Et ratione ejus quod ad bonum gratiæ ordinat, attenditur penes ipsam bonum et malum moris ; ratione vero ejus quod naturalis est, non tantum habet esse in justis, sed etiam in peccatoribus : et ideo peccatum, sive fiat ab aliquo qui habet justitiam, sive fiat a peccatore, semper invenit aliquid quod privet et corrumpat.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum essentialiter sit corruptio* [2].

Fundam. Utrum peccatum sit ipsa corruptio passio, essentialiter loquendo ; et quod sic, videtur. « Peccatum, sicut dicit ipse Anselmus [3], non est aliud quam absentia vel carentia justitiæ, ubi debet esse : » sed privatio justitiæ passiva non est aliud, quam carentia debitæ justitiæ : ergo, essentialiter loquendo, culpa est corruptio, prout est passio.

Item Augustinus, in libro I *Confessionum* [4] : « Jussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus pœna sibi sit. » Sed motus inordinatus est culpa : pœna autem motus inordinati non est nisi corruptio passiva, quam homo incurrit ex illa inordinatione : ergo peccatum est ipsa privatio passio, formaliter loquendo.

Item omnes actiones animæ passiones sunt, sicut vult Philosophus [5] : ergo omnis inordinata actio animæ est inordinata passio : sed quod est inordinatum est culpa : ergo illa passio, sive corruptio inordinata, est culpa.

Item cum anima deformat seipsam, ipsa

[1] Anselm. *de Concord. Grat. et Lib. Arb.* — [2] *Cf.* Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXV, q. I, art. 3 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. II. — [3] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. VI. — [4] Aug., *Conf.*, lib. I, c. XII. — [5] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. 3, 12 et 89.

deformitas, qua anima deformatur, remanet in ea, et culpa similiter. Aut ergo illa deformitas est culpa, aut aliquid aliud : et constat quod culpa, quæ remanet in anima, non est aliud quam ipsa deformitas, qua anima deformis facta est : ergo videtur quod peccatum sit ipsa corruptio passio.

Item corruptio passio, in qua est privatio modi, speciei et ordinis, aut est culpa, aut est pœna : si pœna, ergo talis privatio videtur quod sit a Deo : ergo Deus reddit animam deformem et justitia privatam : quod profanum est dicere : restat igitur quod sit culpa.

Ad opp. Sed contra : 1. per Augustinum, *de Libero Arbitrio* [1] : « Culpa est malum quod facimus, et pœna malum quod patimur. » Si ergo corruptio passio est malum quod patimur, videtur quod non sit culpa, sed pœna.

2. Item Augustinus [2] : « Malum culpæ est affectio voluntaria; malum vero pœnæ est affectio involuntaria. » Sed corruptio passio non est voluntaria, sed involuntaria, quia nemo vult corrumpi, nec deformari : ergo videtur quod non sit culpa, sed pœna.

3. Item Magister in littera : « Peccatum dicitur privatio active, non passive : nam ideo malum, vel peccatum, dicitur corruptio, quia naturam qualicumque bono privat. »

4. Item hoc videtur ratione. Omnis pœna est justa et laudabilis : sed omnis corruptio passio est pœna, cum damnificet et puniat ipsum qui corrumpitur : ergo omnis corruptio passio est justa et laudabilis : sed nulla culpa est justa et laudabilis : ergo nulla culpa est corruptio passive dicta, sicut prius ostensum est.

5. Item causa et effectus essentialiter distinguuntur : sed peccatum corrumpit, et est principium corruptionis passivæ : ergo corruptio passio, et ipsum, (*a*) distinguuntur essentialiter : non est igitur culpa corruptio boni passive dicta.

[1] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. II, c. XIX.— [2] Id., *Retract*, lib. I, c. IX; *de Lib. Arb.*, lib. III, c. XVIII.

CONCLUSIO.

*Peccatum, bonum corrumpens, bono increato contrariatur in effectu suo saltem in parte, licet non universaliter.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, sicut prætactum est : Peccatum est corruptio consistens circa voluntatem et ejus actum, cum sit obliquatio a rectitudine justitiæ; voluntas autem in actu suo est instrumentum seipsum movens. Unde quando voluntas ad aliquid movetur libere, si moveatur vel afficiatur inordinate, illa inordinatio respicit et voluntatem moventem, et voluntatem motam, quia voluntas, dum inordinate afficitur, inordinate movet, et inordinate movetur : quoniam igitur culpa, prout consideratur in actu, nihil aliud est, quam motus voluntatis inordinatus, et ad illum motum concurrit actio et passio, non tantum est corruptio, imo etiam corruptio passio. Nam et inordinatio qua anima se deordinat, et inordinatio qua anima deordinatur, utraque est culpa differens comparatione, una tamen per essentiam. Et quia quales sunt actus, tales sunt habitus, maxime cum habitus generantur ex actibus, sicut est in genere malorum habituum, hinc est quod deformitas, vel privatio, in voluntate relicta, et habet in se aliquid correspondens actioni, et aliquid correspondens etiam passioni. Nam voluntas, dum peccat actualiter, efficitur inhabilis, et in quantum habet rationem moventis, et in quantum habet rationem moti : et ita culpa considerata ut in habitu, et in quantum remanet in anima post actum peccati, et est corruptio, sive privatio, correspondens actioni, et est corruptio, sive privatio, correspondens passioni. Et sic eadem culpa est corruptio, sive privatio boni, non solum active, sed etiam passive dicta, secundum veritatem loquendo; secundum appropriationem vero, corruptio illa, in quantum est active intellecta, tenet mere rationem

(*a*) *Cæt. edit.* ipsa.

culpæ; in quantum vero passive dicta, tenet rationem pœnæ : quia in quantum est active dicta, tenet rationem voluntarii; in quantum vero passive, rationem involuntarii : nec ista sunt incompassibilia circa eamdem actionem et motum. Nam expresse videmus quod in eadem actione corporali una et eadem actio et delectat et lædit, et per consequens contristat : sicut cum scabiosus scalpendo cutem suam dilaniat, et dilaniando delectatur, et dilaniando etiam læditur; quod unum placet, et reliquum displicet. Similiter et in eadem actione spirituali est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum; et conversio placet, et aversio displicet. Sic in proposito intelligendum est, quod eadem culpa potest dici active et passive : prout tamen active dicitur, proprie tenet rationem culpæ; in quantum vero passive, tenet rationem pœnæ. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod aliqua corruptio passio, ut pote illa quæ est rectitudinis privatio, culpa est.

1 et 2. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod culpa est malum quod facimus, etc.; jam patet responsio ex his quæ dicta sunt. Nam cum idem motus possit esse actio et passio, in quo voluntas seipsam movet; sic et eadem actio potest esse pœnæ et culpæ, licet sub alia et alia ratione. Similiter respondendum est ad sequens quod objicitur de voluntario et involuntario.

3. Ad illud quod objicitur tertio de verbo Magistri, dicendum quod illud dicitur per quamdam appropriationem : magis enim proprie dicitur culpa corruptio actio, quam corruptio passio. Verum est etiam quod aliquis, dum caret justitia quam debet habere, culpabilis est. Ratio vero principalis quare culpabilis est, est ex hoc quod ipse fecit sibi illam carentiam : nam si involuntarie eam sustineret aliunde, tunc teneret potius rationem pœnæ, quam culpæ.

(a) *Ita edit. Bened. Oper. S. Aug.; cæt. edit.* obnoxium.

4. Ad illud quod objicitur quod omnis pœna est justa et laudabilis, dicendum quod est pœna inflicta, et pœna acta, et pœna contracta. Et cum dicitur quod omnis pœna est justa, et laudabilis, hoc intelligitur de pœna inflicta : de pœna acta, vel contracta, non habent veritatem, nisi prout intelliguntur sub ratione pœnæ. Privatio autem boni passiva, sive ipsius animæ deformatio, non est pœna inflicta, sed est pœna acta, quia anima hanc pœnam in se facit dum peccat.

5. Ad illud quod objicitur, quod peccatum est causa corruptionis passivæ, dicendum quod illud intelligitur de peccato quod est in actu, quod est causa corruptionis in voluntate per modum habitus : et utrumque, sicut ostensum est prius, habet rationem actionis et passionis. Potest tamen dici quod, etsi peccatum dicatur corrumpere, non tamen est proprie causa corruptionis, sed potius ipse peccans. Et si dicatur peccatum esse causa corruptionis passivæ, hoc dicitur ratione ipsius peccantis, sicut actio dicitur esse causa passionis ratione ipsius agentis : fortassis enim idem potest esse actio, et passio, sola comparatione differens.

## QUÆSTIO III.

*An peccatum, ex eo quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato* [1].

Utrum peccatum, ex hoc quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato; et quod sic, videtur primo per Augustinum dicentem, XI *de Civitate Dei* [2] : « Vitium est contrarium Deo, tanquam malum bono... Naturæ vero, quam vitiat, non tantum est contrarium, sed etiam noxium (a). » Ergo videtur malum, in eo quod corrumpit naturam, contrariari summo bono. Fundam.

Item quod facit hominem rebellem et con-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCIV, memb. 8, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. III.— [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. III.

trarium Deo, illud potissime Deo contrariatur : sed peccatum facit hominem inimicum Deo, et pugnare adversus Deum, et resistere, sicut ex diversis locis Scripturæ accipi potest : ergo, etc.

Item contrarietas effectuum attestatur contrarietati causarum, maxime quando causa sic est in alterum contrariorum, quod non potest esse in reliquum : sed summi boni est justitiam facere, peccati vero est justitia privare; nec Deus potest privare justitia, nec malum potest facere justitiam : ergo videtur quod malitia sit summo bono contraria in hoc quod privat justitia.

Item quod contrariatur præcepto alicujus, contrariatur ipsi præcipienti : sed malum contrariatur verbis et mandatis Dei, in hoc quod est corruptio; et corrumpit illud quod mandata Dei præcipiunt servari : ergo, etc.

Item charitas et cupiditas opponuntur; similiter gratia et culpa opponuntur : sed gratia et charitas Deo uniunt et assimilant, et in hoc maximam habent cum summo bono convenientiam : ergo e contra, cupiditas et culpa reddunt animam Deo deformem, et ab eo separant : et si hoc, ergo habent cum Deo contrarietatem et repugnantiam.

Ad opp. Sed contra : Malum nulli contrariatur, nisi ei cui est malum; et nulli inest malum, nisi ei cui nocet : si ergo nullum malum summo bono potest nocere, quia jam non esset summum, videtur quod ratione privationis boni non contrarietur malum aliquod summo bono.

Item omnia contraria nata sunt fieri circa idem : sed malum nullo modo natum est fieri circa summum bonum : ergo nullo modo contrariatur summo bono.

Item omnium contrariorum aliqua est proportio : sed mali ad bonum increatum nulla est proportio : ergo nulla contrarietas est istius mali ad illud summum bonum.

Item omne contrarium aliquo modo resistit et repugnat suo contrario : sed divinæ virtuti, cum sit omnipotentissima, nihil potest resistere : ergo impossibile est malum contrariari Deo, nec in se, nec in suo opere.

Item nihil quod facit ad pulchritudinem operis, contrariatur sapientiæ artificis : sed mala, quæ perpetrantur, faciunt ad decorem universitatis : ergo nullo modo contrarientur nec bonitati, nec sapientiæ Conditoris. Quæritur ergo pro quanto habeat illud intelligi, quod malum facit hominem Deo inimicum et adversarium, cum Dei voluntas impleatur ex omnibus, et omnia subjaceant ejus voluntati et nutui.

CONCLUSIO.

*Peccatum, bonum corrumpens, bono increato contrariatur in effectu suo saltem in parte, licet non universaliter.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod aliquod malum contrariari alicui bono dupliciter potest intelligi : aut in se, et secundum formam; aut in suo effectu, et in operatione. Primo modo malum non potest contrariari summo bono, cum illud sit bonum per essentiam, cui nihil omnino est contrarium. Secundo vero modo quodam pacto potest contrariari, et quodam pacto non. Nam dupliciter potest aliquis repugnare alicui in suo effectu : aut quia repugnat ex parte virtutis ipsius agentis; aut quia repugnat ex parte idoneitatis ipsius suscipientis. Primo modo nihil potest repugnare Deo in suo opere, quoniam virtus Dei omnipotentissima est : et ideo nullum potest invenire obstaculum. Secundo modo subdistinguendum est, quia nocumentum inferre effectui, hoc potest esse dupliciter : aut simpliciter, et universaliter; aut in parte. Primo modo nihil potest contrariari Deo in opere suo : tantus enim est, et talis ordo universitatis, quem ei Conditor dedit, ut a nullo possit malo perturbari, secundum quod in pluribus locis vult Augustinus [1]. Ultimo vero modo aliquid potest repugnare Deo in effectu suo, quia per malum

[1] Aug., *de Lib. Arbit.* lib. III, c. XII et seq. tribus; *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XVIII et seq.

bene contingit aliquem Dei effectum reddi minus habilem ad susceptionem divinæ influentiæ ad obtentum perfectionis et beatitudinis, ad quem ordinatur ex sua primaria conditione. Et sic patet quod uno modo malum potest dici contrariari Deo in suo effectu, sicut rationes ad primam partem inductæ ostendunt; aliis vero modis non, sicut ostendunt rationes quæ ad secundam partem inducuntur, et ita diversis viis verum concludunt, et concedendæ sunt.

Voluntas duplex. Per hunc etiam modum solvendum est illud, quod ultimo quærebatur, scilicet pro quanto quis dicatur Dei inimicus. Nam juxta modum prædictum distinguenda est voluntas beneplaciti, et voluntas signi : voluntas beneplaciti est ipse Deus; voluntas vero signi dicit aliquem effectum creatum. Dum ergo dicitur quod aliquis homo adversatur Deo, hoc non intelligitur quod adversetur et inimicetur voluntati beneplaciti, cui nullus potest resistere, imo semper impletur vel ab homine, vel de homine; sed hoc dicitur quantum ad voluntatem signi, quia cum Deus præcipiat unum, homo malus facit contrarium, et ita Deo adversatur : et talem hominem, qui sic adversatur Deo, Deus odit non affectu et repugnantia voluntatis, sed effectu punitionis : sic enim hominem affligit, sicut quis affligeret suum adversarium; et sic eum affligendo, ordinat eum ad honorem suum, et reddit eum sibi subjectum; et sic voluntati beneplaciti voluntates cæteræ subserviunt et militant, quamvis aliquæ contrariæ videantur ratione ejus, quod repugnat voluntati signi [1]. Sic etiam omnia mala a Deo ordinantur, quamvis repugnare videantur divino ordini in aliquo effectu particulari. Et per hæc, quæ dicta sunt, satis potest faciliter ad quæsita responderi.

## ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum principale, quæritur de modo corrumpendi bonum per peccatum; et cum dicat Augustinus [2] quod malum sit corruptio modi, speciei et ordinis, ideo circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum per quodlibet malum corrumpatur ista tria simul et inseparabiliter; secundo quæritur utrum hæc tria per malum corrumpantur æqualiter, sive æque principaliter; tertio quæritur utrum possit corrumpi totaliter.

### QUÆSTIO I.

*An modus, species et ordo per quodlibet peccatum corrumpantur* [3].

Utrum per quodlibet malum habeant ista tria, scilicet modus, species et ordo, corrumpi simul et inseparabiliter; et quod sic, videtur primo per diffinitionem mali, quam ponit Augustinus [4] : « Malum est privatio modi, speciei et ordinis. » Si enim hæc diffinitio recta est, ergo debet convenire cuilibet malo : ergo quodlibet malum est privativum istorum trium. Fundam.

Item impossibile est esse modum sine specie et ordine, et e converso : sed quæ necessario se concomitantur in esse, necessario se concomitantur in privatione : si ergo malum est privatio alicujus horum, necesse est quod simul illa tria habeat corrumpere.

Item major est connexio in his tribus, videlicet modo, specie et ordine, quam sit in habitibus virtutum, qui sunt diversi formaliter secundum speciem : sed propter connexionem habituum, cum amittitur unus habitus, necessario et omnes perduntur : ergo multo fortius, cum per malum privatur ordo, privatur simul species et modus.

Item per donum gratiæ melioratur anima et ejus habilitas quantum ad hæc tria, scilicet modum, speciem et ordinem : nam gra-

[1] Aug., *Enchirid.*, c. CVII; *de Trin.*, lib. III, c. IV, quoad sensum.—[2] Id., *de Nat. boni*, c. IV.— [3] S. Thom., I-II, q. LXXXV, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 4; et *de Malo*, q. II, art. 11; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXV, q. II, art. 1 et 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXXV, art. II, q. III et IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. 4. — Aug., *de Nat. Bon.*, c. IV.

tia reddit animam meliorem, et pulchriorem, et rectiorem : ergo cum culpa directe opponatur gratiæ, et tollat ipsam gratiam, videtur quod hæc tria simul et inseparabiliter corrumpat et minuat.

Ad opp. Sed contra : 1. Modus attenditur in creatura per comparationem ad Deum sub ratione efficientis, et species sub ratione exemplaris, et ordo sub ratione finis : sed quamvis creatura deordinetur a Deo per comparationem sub ratione finis, nihilominus tamen salvatur comparatio ipsius ad Deum sub ratione efficientis et exemplaris : ergo ad corruptionem ordinis non sequitur necessario corruptio modi et speciei.

2. Item in corporibus videmus modum auferri sine specie, et speciem etiam auferri posse sine ordine per aliquod malum, quod nocet bono naturæ : nam aliquis habens indebitam quantitatem, habet pulchritudinem formæ, et e converso ; et similiter est in ordine : sed sic se habet malum culpæ ad modum, speciem et ordinem in spiritualibus, sicut malum quod nocet naturæ ad modum, speciem et ordinem in corporalibus : si ergo in corporalibus non privantur illa tria simul et inseparabiliter, videtur quod nec in spiritualibus.

3. Item nos videmus quod alia bona naturalia sic se habent, quod unum potest auferri sine altero, sicut fortitudo sine eloquentia, et e converso : ergo si modus, species et ordo dicunt bona naturalia ipsius animæ, videtur quod unum sine altero privari habeat per malum culpæ.

4. Item tantum unum uni opponitur [1] : ergo malum unum opponitur uni bono : aut igitur quodlibet peccatum claudit in se tria peccata, sive mala, aut si unicum est peccatum sive malum, videtur quod non tollat simul et semel ista tria. Si tu dicas quod ista tria concurrant simul in unum bonum, quæro qualiter possit intelligi, cum videantur differre formaliter. Et iterum, cum in omnibus habeant reperiri, qualiter dicuntur per malum culpæ privari, quod non reperitur nisi in sola creatura rationali ?

## CONCLUSIO.

*Omne peccatum corrumpit circa voluntatem hæc tria, modum, speciem, et ordinem, simul et inseparabiliter.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod triplex fuit modus assignandi et distinguendi modum, speciem et ordinem in rebus. Nam aliqui acceperunt Opinio 1. ista tria secundum diversas proprietates in eadem re considerata, ita quod modus dicat aliquid pertinens ad genus quantitatis, et species aliquid pertinens ad genus qualitatis, et ordo aliquid pertinens ad genus relationis. Sed iste modus assignandi non consonat verbis Augustini. Nam ipse vult [2] quod in quolibet Improb. quantocumque parvo bono, non solum in substantia, sed etiam in proprietate substantiæ sit reperire ista tria : unde hæc tria se extendunt ad omnia entium et prædicamentorum genera. Alius vero modus assignandi et distinguendi ista tria sumitur per comparationem ad diversa. Quælibet enim Opinio 2. res tripliciter habet considerari, videlicet in se, et per comparationem ad alias res universi, et in comparatione ad finem. Ut autem in se consideratur, sic attenditur in ea modus : nam unaquæque res in seipsa finita est et modificata. Ut autem comparatur ad res alias, sic attenditur in ea species, sicut attenditur pulchritudo partium secundum situm quem habent in toto. Ut autem comparatur in relatione ad finem, sic attenditur in ea ordo : unaquæque enim res ordinata est, dum directe tendit ad finem, ad quem est. Iste au- Improb. tem modus dicendi, etsi videatur elici ex verbis Augustini, adhuc tamen veritatem perfecte non attingit: omnibus enim aliis rebus circumscriptis, remanente una sola anima, adhuc potest peccare ; et adhuc potest attendi in ea modus, species et

[1] Arist., *de Cœl.*, lib I, c. XI ; *Metaph.*, lib. X, c. XIV et XVII ; Averr., *Physic.*, lib. VIII et XLI. — [2] Aug., *de Nat. boni*, c. III.

Opin. 3. ordo. Et ideo hic est tertius modus dicendi prædictis rationabilior, quod modus, species et ordo considerantur in eadem re secundum diversas comparationes, sive relationes ad idem. Attenduntur enim in unaquaque creatura, secundum quod ipsa est vestigium Creatoris : quod quidem vestigium consistit in comparatione creaturæ ad Creatorem secundum triplex genus causæ, sicut in primo libro dictum fuit : ita quod modus attenditur secundum comparationem creaturæ ad Creatorem in ratione causæ efficientis, species in ratione exemplaris causæ, et ordo in ratione finalis causæ. Et quia quodlibet ens quantumcumque modicum habet istam comparationem ad Deum, in quolibet ente creato reperiuntur hæc tria. Juxta hunc igitur modum attendendum est, quod creatura rationalis et est natura, vel creatura quædam, et est ulterius præter alias creaturas operans per voluntatem : et utroque modo habet comparari ad Deum; et utroque etiam modo habet reperiri in ea modus, species et ordo; utroque etiam modo habet circa eam reperiri malum, quod est istorum trium corruptivum : sed malum culpæ proprie habet consistere circa ipsam, secundum quod est voluntarie operans : et ideo privare habet modum, speciem et ordinem, secundum quod consistunt circa ipsam voluntatem, ut est voluntarie operans. Voluntas autem cum habet modum, speciem et ordinem, sicut debet, bona est. Tunc autem voluntas nostra bona est, quando in movendo sive operando continuatur divinæ voluntati ut principio moventi, et conformatur ei ut regulæ dirigenti, et unitur ei ut fini quietanti : et in primo attenditur modus, in secundo species, et in tertio ordo, secundum comparationem in triplici genere causæ. Quandocumque vero aliquis peccat, necessario discontinuatur a Deo tanquam a principio movente, quia Deus nunquam movet ad peccatum; discordat a Deo tanquam a regula dirigente; et elongat se, et deordinat se a fine quietante, ponens creaturam finem : et in omni peccato necesse est ista tria concurrere. Et sic patet quod omne peccatum corrumpit circa voluntatem hæc tria, scilicet modum, speciem et ordinem, simul et inseparabiliter. Et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt. Ad rationes vero in oppositum adductas facile est respondere.

1. Ad primum enim quod objicitur, quod semper manet salva comparatio ad efficiens et exemplar, dicendum quod voluntas, ut natura quædam est, habet ad Deum comparari illo triplici genere causæ; et secundum hoc habet quemdam modum, speciem et ordinem, in quibus communicat cum omni genere creaturæ, et malum culpæ non habet hoc modo illa privare. Alio modo, sicut prædictum est, habet comparari ad Deum ut moventem, et dirigentem, et quietantem : et hoc modo non manet salva comparatio ad Deum sub ratione exemplaris sive regulæ dirigentis, nec etiam sub ratione moventis, sicut non manet sub ratione finis.

2. Ad illud quod objicitur, quod non in corporibus unum potest adimi sine altero, dicendum quod hæc in corporibus dupliciter possunt accipi : uno modo prout accipiuntur penes dispositiones diversas; et hoc modo unum potest adimi sine altero : sed hoc modo non attenditur in eis ratio vestigii. Alio modo, prout attenduntur penes idem secundum comparationes, videlicet prout eadem forma substantialis dat modum, speciem et ordinem, secundum diversas comparationes in triplici genere causæ, et hoc dico quantum ad primum esse; vel prout eadem forma accidentalis dat quantum ad bene esse : et hoc modo nunquam fallit, quin, si fiat corruptio in modo, per consequens etiam fiat in specie et ordine, et e converso.

3. Ad illud quod objicitur, quod in aliis bonis naturalibus non est ita; dicendum quod non est simile, quia alia bona naturalia essentialiter differunt, et ideo unum potest corrumpi, et tolli sine altero; non sic

autem est in modo, specie et ordine, imo circa idem fundantur, sicut ostensum est.

4. Et per hoc patet responsio ad ultimum. Nam etsi modus, species et ordo videantur esse tria bona, non tamen sunt diversa per essentiam, sed dicunt tres comparationes ejusdem boni. Patet etiam illud quod ultimo quærebatur, quare scilicet culpa non est in omnibus, in quibus reperitur modus, species et ordo, quia non est privatio illorum trium, secundum quod in eis consistit generalis ratio vestigii, et consistunt circa omnem creaturam, sed prout consistunt circa voluntatem deliberativam.

## QUÆSTIO II.

*An modus, species et ordo corrumpantur per peccatum* [1].

Fundam. Utrum hæc tria per quodlibet peccatum corrumpantur æqualiter; et quod sic, videtur primo per Augustinum, in libro *de Natura boni* [2] : « Ubi hæc magna sunt, magnum est bonum; ubi parva, parvum. » Ergo secundum hæc tria attenditur intensio et diminutio in omni bono : ergo si idem bonum non potest esse magis et minus seipso, necesse est, cum ista tria privantur, quod æqualiter priventur.

Item ista tria sunt vestigium Trinitatis summæ, ubi est perfecta æqualitas et consubstantialitas : ergo sicut hæc tria ita sunt consubstantialia, quod unum sine altero esse non potest, sic etiam sunt æqualia : ergo quantum diminuitur de uno, necesse est tantum diminui de reliquo.

Item hæc tria privari, non est nisi bonum privari, sicut prius ostensum est : sed in eodem, et secundum idem, non est magis et minus reperire : ergo si per idem malum ista tria privantur, necesse est privari æqualiter.

Item quanto voluntas plus recipit a Deo, tanto est Deo similior; et quanto est Deo similior, tanto magis ad Deum tendit : ergo necesse est quod quantum habet de modo, tantum habeat de specie et ordine : et si hoc, necesse est illa tria bona per malum privari æqualiter.

Ad opp. Sed contra : 1. Videtur quod malum principaliter privet ordinem, quoniam malitia in opere principaliter attenditur penes intentionis deordinationem : ergo si penes hanc principaliter consistit ordo, videtur quod malum plus habet privare ordinem, quam modum vel speciem.

2. Item modus, species et ordo correspondent illis tribus, videlicet unitati, veritati et bonitati : sed malum principaliter et plus aufert de bonitate, quam auferat de unitate et veritate : ergo si hæc tria correspondent illis tribus, videtur quod non adimantur ista tria æqualiter.

3. Item his tribus, in quibus attenditur ratio vestigii, videlicet modo, speciei et ordini, correspondent illa tria, in quibus attenditur ratio imaginis, videlicet memoria, intelligentia et voluntas : sed peccatum cum deformat imaginem, non deformat omnes potentias æqualiter, imo principalius et magis deformat voluntatem : ergo pari ratione non corrumpit æqualiter modum, speciem et ordinem; sed principalius aufert ordinem, quam modum vel speciem.

4. Item peccatum, loquendo essentialiter et proprie, deformitas est : sed omnis deformitas principaliter dicit privationem formæ, sive pulchritudinis : ergo speciei : igitur culpa non privat hæc tria æqualiter, sed principaliter privat speciem.

5. Item malum aliquo modo potest bene ordinari, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio* [3] : sed nullo modo potest speciem habere, cum sit privatio : ergo videtur quod in malo magis fiat privatio speciei, quam ordinis : non fit ergo privatio illorum trium æqualiter.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. VIII, art. 4; et II *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXV, q. II, art. I; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXV, art. II, q. III; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXV, art. III, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. 4. — [2] Aug., *de Nat. bon.*, c. III. — [3] Id., *Enchirid.*, c. XI.

6. Item non fit privatio in aliquo respectivo, nisi per privationem prius factam in aliquo absoluto ; in *ad aliquid* enim, per se et proprie, nec est motus, nec mutatio : ergo si ordo dicit relationem ad alterum, non potest fieri corruptio in ordine, nisi per corruptionem factam in specie : videtur igitur quod corruptio facta per malum non respiciat illa tria æqualiter.

### CONCLUSIO.

*Modus, species et ordo, quæ sunt conditiones bonæ voluntatis, per quodlibet peccatum æqualiter, non modo inseparabiliter corrumpuntur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum illa tria, videlicet modus, species et ordo, prout privantur per malum culpæ, sunt conditiones ejusdem bonæ voluntatis, non solum sunt ab invicem inseparabiles, verum etiam æquales, et æqualiter privantur per quodcumque malum culpæ. Quodlibet enim malum culpæ in tantum deordinat, in quantum facit Deo dissimilem; et in quantum facit Deo dissimilem, in tantum elongat a Deo : ita quod quemadmodum gratia æqualiter reddit animam ordinatam, et speciosam, et potentem in bonum, sic tantum, vel magis, culpa deordinat ipsam, et dejicit in malum. Et quemadmodum in gloria similiter est adæquatio dotium, sic etiam in culpa æqualiter fit privatio horum trium. Et ideo sicut dicitur visio in gloria esse tota merces propter connexionem et æqualitatem in dotibus gloriosis, sic etiam, ut dicit Augustinus[1] in libro LXXXIII, *Quæstionum*, quod totum nomen mali de speciei privatione repertum est, non quia per malum sola species privetur, vel principalius, sed quia in privatione speciei intelligitur privatio aliorum. Concedendæ sunt igitur rationes, quæ ad primam partem inducuntur.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod malitia principaliter consistit penes intentionem, dicendum quod verum est : sed quod ipse objicit, quod ordo attenditur penes intentionem, dicendum quod illud intelligitur penes quamdam appropriationem : nam circa ipsam intentionem consistit modus, species et ordo, ex quibus et bona est intentio, et bona est actio, quæ ex intentione procedit.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod modo, speciei et ordini, tribus his, respondet unitas, veritas et bonitas, dicendum quod verum est prout in illis tribus consideratur generalis ratio vestigii; prout autem in ipsis attenditur corruptio mali culpæ, quæ consistit circa voluntatem, hæc tria habent considerari in bono secundum quod bonum est, sicut in præcedenti problemate patuit : et ideo æqualiter per malum habent privari, quoniam directe opponitur illis.

3. Ad illud quod objicitur, quod malum non æqualiter deformat omnes potentias imaginis; dicendum quod non est simile, quia illæ potentiæ sunt diversæ, et ad diversos actus ordinatæ, ita quod aliqui illorum actuum respiciunt culpam et justitiam secundum plus et minus : non sic autem est in proposito : nam hæc tria sola comparatione differunt : et cum habeant idem fundamentum, necesse est quod quantum diminuit unum, diminuatur et alterum.

4. Ad illud quod objicitur, quod malum culpæ est deformitas, dicendum quod non tantum est deformitas opposita pulchritudini, sed etiam est deformitas, vel curvitas, opposita rectitudini. Ideo non sequitur quod magis privet speciem, quam ordinem : non enim dicitur deformitas per solius pulchritudinis privationem, sed etiam in hoc intelligitur privatio aliorum : magis tamen denominatur a privatione speciei et formæ, propter hoc quod species est ratio cognoscendi.

5. Ad illud quod objicitur quod malum est ordinabile, dicendum quod duplex est ordo : est enim ordo ante factum esse, qui est ex intentione facientis ; et est ordo post fac-

[1] Aug., *de Trin*., lib. I, c. VIII ; *de div. LXXXIII Quæst.*, q. VI.

tum esse, qui quidem attenditur secundum justitiam retribuentis. Primus ordo est ille, qui privatur malo per malum : et hunc ordinem malum non potest habere, sicut nec speciem. Secundus vero ordo non privatur per malum; imo malum est ordinabile in pœnis secundum ordinem illum.

6. Ad illud quod objicitur, quod non fit privatio in respectivo, nisi per aliquod absolutum; dicendum quod tam species, quam ordo, ut hic accipitur, utrumque est respectivum : ideo non magis privatur unum per alterum, quam e converso. Nihilominus tamen hæc tria tolluntur per mutationem factam circa aliquid absolutum : tunc enim privatur, cum liberum arbitrium peccat, inordinate movendo seipsum.

## QUÆSTIO III.

*An modus, species, et ordo per malum totaliter corrumpantur* [1].

Fundam. Utrum per malum contingat hæc tria corrumpi totaliter; et quod non, videtur per Augustinum in *Enchiridio* [2] : « Bonum minui malum est, quamvis, quantumcumque minuatur, aliquid remaneat. » Ergo per culpam nunquam aufertur totum bonum, quod per malum corrumpitur : sed tale bonum attenditur in modo, specie et ordine : ergo, etc.

Item Augustinus, in libro *de Natura boni* [3], loquens de his tribus : « Ubi hæc magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. » Ergo si per culpam totaliter fieret horum trium ademptio, fieret peccantis annihilatio : sed hoc est impossibile, quod anima peccando annihiletur : igitur impossibile est, quod ista tria totaliter corrumpantur.

Item malum, si malum est, aliquid adimit : sed impossibile est quod aliquis tot mala faciat, et tantum peccet, quin adhuc possit peccare : ergo nunquam tantum peccat, quin adhuc inveniat culpa in eo aliquod bonum, quod possit adimere : sed hoc bonum consistit in modo, specie et ordine : ergo, etc.

Item de nemine desperandum est, dum est in via : ergo quantumcumque peccet, adhuc habilitatem habet bene faciendi : sed quandiu habet habilitatem benefaciendi, adhuc habet aliquod bonum, quod malum potest corrumpere : et si hoc, habet modum, speciem et ordinem : ergo ista nunquam corrumpuntur totaliter per malum culpæ.

Item demus quod in aliquo corrumpantur totaliter, tunc quæritur : Aut ille desinit esse, aut non : si sic, ergo per peccatum contingit corrumpere substantiam immortalem, et incorruptibilem animam, scilicet rationalem, quod est impossibile; si autem non desinit esse, aut ergo potest peccare, aut non : si potest peccare, ergo aliquod bonum potest perdere : et si hoc, adhuc habet aliquid de habilitate, et modo, et specie, et ordine, quæ corrumpuntur per malum culpæ. Si non potest, et substantia rationalis quæ non potest peccare, habens liberam voluntatem, melior est illa quæ potest peccare, quia Dei similior est; ergo per multitudinem peccatorum perveniret homo ad statum meliorem : sed hoc est falsum et impossibile : ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod modus, et species, et ordo totaliter adimatur per peccatum.

Sed contra : 1. Omne illud, a quo fit ademptio (*a*) et ablatio, si non est infinitum, aliquando totaliter est ademptum : sed omne bonum quod est in anima, sive sit habilitas, sive potentia, finitum est : ergo si per malum culpæ tollitur et adimitur, necesse est quod aliquando totaliter adimatur. Ad opp

2. Item si tantum malum adimit tantum de bono, ergo majus malum majus adimit, et duplo malum duplo adimit : sed nullum est peccatum ita magnum, quin adhuc possit esse majus : ergo si unum parvum peccatum adimit aliquid de bono, possibile est quod anima committat ita magnum pecca-

[1] *Cf.* Scotus, II *Sent.*, dist. XXXV, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXV, q. V; et omnes alii in superiori quæst. citati. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. CXII. — [3] Id., *de Nat. bon.*, c. III.

(*a*) *Cæt. edit.* adeptio.

tum, quod totaliter adimat bonum, quod per peccatum privatur.

3. Item quantacumque corporali quantitate data, quantumcumque modicum in se auferatur, utpote si a mari auferatur gutta aquæ, contingit intelligere quod aliquando totum auferatur : ergo pari ratione videtur in quantitate virtutis, quod quantumcumque parum aufertur per malum, si homo peccet continue, aliquando totum erit consumptum.

4. Item sicut se habet gratia ad pronitatem, sic se habet culpa ad bonam habilitatem : sed gratia adeo potest crescere, quod omnino potest auferre pronitatem, sicut patet in Christo et beata Virgine, in quibus fuit tanta gratia, quod nulla fuit in eis ad malum pronitas : ergo pari ratione videtur quod adeo potest crescere culpa, quod totaliter perdatur ad bonum habilitas.

5. Item sicut status gloriæ confirmat in bono, ita status damnationis confirmat in malo : ergo sicut per gloriam redditur homo impossibilis ad malum, ita per damnationem æternam redditur impossibilis ad bonum : sed ubicumque est ad bonum impossibilitas, ibi nulla est ad bonum habilitas : si ergo habilitas ad bonum est illud quod adimitur per peccatum, et cujus modus, species et ordo tollitur per culpam, videtur quod hæc aliquando totaliter sit adempta.

## CONCLUSIO.

*Modus, species et ordo, qui attenduntur secundum habilitatem ad bonum, in voluntate nunquam possunt per peccatum corrumpi totaliter.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio per malum culpæ non contingit omnino removeri et privari habilitatem voluntatis ad bonum, nec modum, speciem et ordinem, qui secundum illam attenduntur : et hoc manifeste apparet, quia nunquam voluntas potest esse sine naturali habilitate et aptitudine ad bonum : sicut ergo non potest voluntas peccando desinere esse, sic non potest totam habilitatem illam perdere, et modum, et speciem, et ordinem, quæ secundum illam attenduntur, totaliter amittere. Et hoc quidem dicit Augustinus expresse [1], et communiter consentiunt in hoc omnes doctores. Sed qualiter per peccatum habilitas illa continue adimatur, et nunquam finiatur sive consumatur, difficile est assignare, et super hoc diversi senserunt diversimode. Quidam enim voluerunt dicere, quod habilitas illa nunquam totaliter tollitur, pro eo quod, etsi sit finita in se, est tamen ordinabilis ad infinitum bonum et ad infinitos actus : et ideo nunquam potest tolli nec per peccati magnitudinem, nec per peccatorum (*a*) multitudinem. Sed iste modus dicendi non satisfacit : nam habilitas, quantumcumque diminuatur per peccatum, adhuc est ad infinitum bonum, adhuc etiam est ad infinitos actus : ergo ex illa parte ita magna est, sicut prius erat : ergo in nullo est diminuta : igitur ordinatio ad boni infinitatem, vel ad actuum multitudinem, nihil facit ad illius habilitatis diminutionem : imo potius ex hoc posset argui, quod nullo modo minuitur, cum infinitum non sit minus infinito ex ea parte, qua infinitum est. Et propterea alii dixerunt aliter, quod illa habilitas, etsi semper diminuatur, nunquam tamen totaliter tollitur, quia divisibilis est in infinitum : sicut enim in corporalibus quantitas molis divisibilis est in infinitum, et nunquam potest adeo per divisionem diminui, quin adhuc possit minor effici, sic in spiritualibus habilitas potentiæ, quæ est quantitas virtutis, nunquam potest per peccatum adeo parva effici, quin adhuc possit minor fieri : et hoc, quia nihil prohibet, quod aliquid sit finitum actu, et infinitum divisione, et ita quod sit semper diminuibile, et nunquam totaliter consumptibile. Sed nec iste modus dicendi satisfacit. Nam quamvis continuum sit divisibile in infinitum, nunquam est tamen continuum aliquod ita magnum, quod si diminuatur diminutione quantumcumque parva, et post-

Opin. 1.

Improbatio.

Opin. 2.

Improb.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XIII. — (*a*) *Al.* peccati.

modum consequenter fiat ablatio partis ita parvæ sicut prius, et sic consequenter procedendo, quin aliquando totum consumatur, sicut patet, si a monte auferretur ita modicum, sicut est unus atomus : ergo si malum aliquid tollit de illa habilitàte, cum non sint ibi infinita tanta, aliquando erit totaliter consumpta. Si tu dicas qùod hoc verum esset, si in sequenti culpa tantum adimeretur sicut in prima; nunc autem non est sic, quia semper minus et minus adimitur, et ita nunquam finitur : si quis enim in diminuendo acciperet millesimam partem diminuibilis, et postmodum millesimam partem residui, et sic procedendo nunquam totaliter tolleret : si, inquam, hoc modo dixeris, non satisfacis, pro eo quod major culpa plus tollit de bono, et minorem culpam præcedentem potest subsequi major culpa, et sic consequenter procedendo : ergo semper potest fieri major et major ademptio : et ita necessario aliquando poterit fieri illius totius boni consumptio. Et

Opin. 3. ideo dixerunt aliqui aliter, videlicet quia, quod illa habilitas semper minuatur et nunquam finiatur, hoc venit ex hoc quod est durabilis et continuabilis in infinitum, quamvis sit actu finita. Unde sicut aqua, quæ est in fonte scaturiente, actu finita est, nunquam tamen potest tantum exhauriri, quin semper remaneat, propter hoc quod est ibi virtus continue influendi : sic et in proposito dicunt se habere, quod ipsa habilitas ad bonum ortum habet a libertate voluntatis; et quantumcumque voluntas se actu dehabilitet, quia tamen semper manet libera, semper potest se ad bonum habilitare. Et ideo sicut si quis subtraheret radios soli illuminanti, sol posset continue radios suos restaurare, quamvis habeat actualiter finitatem; sic et in proposito dicunt se habere : et ideo cum peccatum non possit ipsam voluntatem, quæ est radix et principium illius habilitatis, perimere, et voluntas semper possit illam habilitatem continuare, malum culpæ nunquam potest eam totaliter consumere, quamvis aliquo modo possit diminuere. Sed nec iste modus dicendi satisfacit : nam si ideo Improb.
habilitas non finiretur, propter hoc quod continue restauratur, sic duo sequerentur inconvenientia, quorum unum esset, quod nec habilitas minueretur nisi ad tempus, sicut nec aqua fontis; aliud esset, quod homo posset resurgere a peccato per seipsum, si illam habilitatem posset voluntas sine gratia restaurare, et restaurando continuare. Et prop- Opin. 4.
terea est quartus modus dicendi, videlicet quod habilitas semper potest minui, et nunquam totaliter consumi : et hoc, quia est elongabilis a rectitudine in infinitum. Sicut enim linea curva potest infinities elongari a rectitudine, id est, nunquam tantum elongari, quin adhuc possit magis; sic cum malum corrumpat habilitatem elongando ipsam a rectitudine, pro eo quod ipsum malum, sive malitia, est curvitas, et intensio in malo est per recessum a bono, habilitas illa nunquam adeo diminuitur, quin adhuc possit magis diminui, quia nunquam adeo elongatur, quin magis possit elongari; et nunquam adeo curvatur, quin possit magis curvari : et ideo semper potest per malum diminui, et nunquam totaliter tolli. Hic autem modus dicendi inter cæteros prædictos magis videtur esse rationalis, pro eo quod fundatur super modum adimendi ipsius mali. Corrumpit enim, sicut dictum est, per elongationem a bono, sicut dicit Augustinus, et Magister in fine distinctionis recitat in littera. Ad hujus igitur modi intelligentiam ampliorem habendam, notandum est quod sic corrumpit et diminuit culpa habilitatem illam, sicut ei opponitur : sed non opponitur illi habilitati secundum id quod est, ut prædictum est supra, sive prout fundatur in natura, sed secundum id ad quod est, id est prout ordinatur ad gratiam : et ideo nunquam corrumpit eam, nec minuit, ita quod aliquam partem sui auferat secundum id quod est; sed quia deordinat ab eo ad quod est, ac per hoc sic minuit, quod relinquit : et ideo sic corrumpit, quod nunquam totaliter tollit. Unde, sicut dicit Magister quod concupis-

centia ex usu charitatis continue minuitur, et nunquam finitur, quia charitas nunquam opponitur ipsi concupiscentiæ secundum radicem suam, et secundum id in quo radicatur, sed secundum id ad quod inclinat; sic intelligendum est esse in proposito : et illud melius manifestatur, si sumatur exemplum in terminis. Habilitas enim illa, quam dicimus diminui, non est aliud quam idoneitas animæ ad suscipiendam gratiam, et ad cooperandum gratiæ jam susceptæ. In hoc igitur dicitur culpa illam habilitatem minuere, quod reddit animam minus idoneam ad utrumque. Dum enim homo peccat, Deum offendit, et ex hoc efficitur indignus et ineptus ad suscipiendam gratiam Dei. In hoc etiam quod peccat, pronus ad malum redditur, et in hoc efficitur ineptus ad opera virtutum : sed planum est istud, quod nunquam est aliquis adeo indignus gratia Dei, quin adhuc possit esse indignior, quia nunquam tantum offendit, quin adhuc possit magis offendere; nunquam est adeo indignus, quin, quandiu est in statu viæ, sit susceptibilis gratiæ : et ita nunquam ex illa parte efficitur inhabilis in summo ad susceptionem gratiæ. Similiter ex parte pronitatis, nullus est adeo pronus, quin possit adhuc magis pronus effici, pro eo quod voluntas semper est libera : et ideo nunquam pronitas in voluntate potest fieri necessitas : et ita potest homo semper fieri magis ac magis pronus, et magis ineptus ad cooperandum gratiæ, et per hoc ex neutra parte totaliter dehabilitatur. Et sic patet, quod habilitas illa per culpam semper potest minui, et nunquam tolli. Et ratio hujus est, quia non minuitur alicujus partis ablatione, sed elongatione; non secundum id quod est, sed secundum id ad quod est : hoc enim modo culpa illi habilitati opponitur, et ideo per hunc modum ab ea diminuitur. Concedendæ sunt igitur rationes, quæ hoc ostendunt. Ad rationes ad oppositum satis plana est responsio.

1, 2 et 3. Nam quod objicit primo, secundo et tertio, per hoc solvitur, quia illæ tres rationes ex malo intellectu diminutionis procedunt. Arguunt enim ac si habilitas minueretur secundum id quod est, et ejus pars aliquota tolleretur; hoc autem non est sic, sed per elongationem, ut dictum est. Et ideo nunquam potest tot peccatis dehabilitari, quin adhuc possit magis pluribus; nec etiam tanto peccato, quin adhuc majori. Et ideo dicit Dionysius [1] quod malum est infinitum : non quia aliquod sit malum summum quo nihil possit esse pejus, sed quia non est aliquod ita malum, quin adhuc possit esse pejus. Et ideo per quantumcumque malum nunquam adimitur habilitas secundum totum : quamvis enim sit unita, modus tamen adimendi ipsam protendit se usque in infinitum, non infinitate actuali, sed potentiali, qua scilicet dicimus, quod curvum a recto in infinitum potest recedere.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod gratia totaliter tollit concupiscentiam; dicendum quod quædam est gratia, quæ opponitur ipsi concupiscentiæ secundum id quod est; quædam vero, quæ opponitur ipsi solum secundum id ad quod est : et prima est quædam gratia gratis data, et totaliter potest tollere concupiscentiam, dum sanat et reintegrat naturam vitiatam. Alia vero est gratia gratum faciens : et de hac dicit Augustinus, quod quamvis diminuat concupiscentiam, nunquam tamen finit eam : et huic gratiæ assimilatur culpa respectu habilitatis, non alteri. Nam sicut dictum est, non opponitur illi habilitati secundum se, sive secundum id in quo est, sed secundum id ad quod est.

5. Ad illud quod objicitur, quod gloria reddit impossibilem ad malum, dicendum quod etiam pœna reddit impossibilem ad bonum; sed tamen aliter et aliter, quia gloria reddit impossibilem ad malum in hoc quod in eo aufertur radix mali, scilicet ipsa concupiscentia, et datur plenitudo boni. Damnatio vero æterna reddit impossibilem

[1] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, versus finem.

ad bonum, non quia ibi sit plenitudo omnis mali, nec etiam quia auferatur naturalis aptitudo ad bonum; sed quia aufertur merendi spatium, et Deus amplius non offert gratiam juvantem ad bonum. Et ideo illa impossibilitas non dicitur per privationem habilitatis omnimodam, sed potius propter bene faciendi impedimenta. Unde si aliquis damnatus ad statum viæ reduceretur, nulla sibi habilitate collata, de novo habilitatem haberet ad susceptionem gratiæ. Et propterea quamvis ordinatio habilitatis impediatur, tamen habilitas nunquam totaliter tollitur. Esto autem quod concederetur quod tolleretur in inferno, adhuc tamen non sequeretur quod totaliter tolleretur per peccatum: nulla enim culpa ponit hominem extra statum viæ; et ideo nec aufert homini habilitatem ad gratiæ susceptionem.

# DISTINCTIO XXXVI

UTRUM PECCATUM ALIQUOD (*a*) SIT PŒNA PECCATI.

Quod quædam simul sunt peccata et pœna peccati: quædam peccata et causa peccati: alia vero peccata, et causa, et pœna peccati.

Sciendum est tamen quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Augustinus super illum locum Psalmi LVII [1]: *Supercecidit ignis, et non viderunt solem*, ait: « Ignis superbiæ, et concupiscentiæ, et iræ intelligitur. » Istas pœnas pauci vident: ideo eas maxime commemorat Apostolus in *Epistola ad Romanos*, et enumerat multa quæ peccata sunt, et pœna peccati. Inter primum enim peccatum apostasiæ, et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et peccata sunt, et pœna peccati. Gregorius quoque, *super Ezechielem*, ait [2]: « Contemnenti qui non vult pœnitere, ponit Deus offendiculum, ut scilicet gravius impingat. Peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. Unde Moyses [3]: *Nondum sunt completa peccata Amorrhæorum*. Et David inquit [4]: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum*. » Et alius propheta [5]: *Sanguis sanguinem tetigit*, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait [6]: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, etc. Et idem [7]: *Ut impleant peccata sua semper*. Joanni quoque per angelum dicitur [8]: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ex his testimoniis colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et pœnam peccati.

Ex prædictis quæstio oritur, scilicet, an in quantum peccatum est, sit pœna peccati.

Et ideo merito quæritur, utrum in quantum peccatum est, sit pœna peccati. Quod non videtur, cum omnis pœna peccati justa sit. Unde Augustiuus, in libro *Retractationum* [9]: Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. » Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati, in quantum peccatum est, pœna peccati est, cum omnis pœna justa de justitia Dei veniat, videtur, in quantum peccatum est, justum esse, et a Deo provenire. Ad quod illi respondent, peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum, in quod merito præcedentis peccati homo labitur deserente Deo, corrumpitur bona natura: sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia eo cruciantur: nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine. Ita per peccatum

[1] *Ps.* LVII, 9. — [2] Greg. Mag., *in Ezech.*, hom. XI; id., *Moral.* lib. XXV, c. IX. — [3] *Gen.*, XV, 16. — [4] *Ps.* LXVIII, 28. — [5] *Ose.*, IV, 2. — [6] *Rom.*, I, 26. — [7] I *Thess.*, II, 16. — [8] *Apoc.*, XXII, 11. — [9] Aug., *Retract.*, lib. I, c. IX; id., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII.

(*a*) *Vox* aliquod *deest in cæt. edit.*

corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturæ : et est ipsa imminutio et corruptio boni, passio et pœna : et non est essentialiter ipsum peccatum, per quod fit ; sed ideo peccatum dicitur, ut præmissum est, quia per peccatum, illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna sive passio, quæ est boni corruptio, a Deo est ; illius tamen, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse, et juxta hunc sensum intellexisse, cum ait in libro *de Prædestinatione Sanctorum* [1] : « Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus. Sed præscit Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est, omnia mala, quia etsi sunt quædam quæ ita peccata sunt, ut etiam pœnæ sint peccati, secundum illud Apostoli : *Tradidit illos Deus in passiones*, etc., non tamen peccatum Dei est, sed judicium, » scilicet pœna : in Scriptura enim sæpe nomine judicii pœna intelligitur. Hic diligenter intendentibus insinuare videtur, ea quæ peccata sunt, et pœna peccati, non in quantum peccata sunt, sed in quantum pœnæ, Dei esse. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei objici quædam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis justa est, et ideo a Deo est ; quasi determinando secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Juxta vero prædictam intelligentiam peccata sane dicuntur pœnæ. Unde Apostolus appellat eas *passiones ignominiæ*, quia, ut ait auctoritas, licet quædam peccata sint quæ delectant, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ, quia per ea corrumpitur natura.

Quod cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati.

Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, ut prædictum est, est illud cujus causa est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu præcedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit, et pœna peccati : sed alterius peccati pœna, et alterius causa : ut enim Gregorius in *Moralibus* ait [2] : « Peccatum quod pœnitentia non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccati : ex illo quippe vitio culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed pœna peccati est, quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito, etiam in alia cadat. Quem enim liberare noluit, deserendo percussit. » Proinde, ut Augustinus ait [3] : « Præcedentis est hæc pœna peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus [4] de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, *in passiones ignominiæ*, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum peccata, sed etiam supplicia sunt. » Ecce ex his jam fit perspicuum quædam peccata etiam pœnas, et causas peccati esse ; et illud peccatum esse pœnam peccati, quod causam præcedentem habet peccatum ; atque illud peccatum esse causam peccati, quod est meritum sequentis culpæ.

Ex prædictis vi-

Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt

[1] Aug., *de Prædest. sanct.*, c. x, n. 19. — [2] Greg., *Mor.*, lib. XXV, c. IX, circa illud Job : *Novit Dominus verba illorum*. — [3] Aug., *cont. Julian.*, lib. V, c. III, n. 9, 12, quoad sensum. — [4] *Rom.*, I, 26.

essentialiter esse pœnas peccati, id est, punitiones peccati. Ad hoc autem, inquiunt illi, hæc et similia dicta esse secundum rationem prædictam; et ideo intelligenda fore secundum præmissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi [1].

*detur significari ipsa eadem quæ peccata sunt, esse et pœna peccati.*

In nullo tamen præjudicium factum veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem quæ peccata sunt, essentialiter, ut ita dicam, esse pœnas, id est, punitiones peccatorum præcedentium, quæ justæ sunt, et a Deo sunt. Nec tamen in quantum peccata, a Deo sunt, nec in quantum peccata sunt, pœnæ peccati sunt : et tamen in quantum peccata sunt, privationes boni sunt : sed, ut supra [2] dictum est, causaliter et active dicuntur privationes.

*Quod non obviat veritati, si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter.*

Quod autem quædam peccata pœnæ sint, et ipsa pœna justa sit, et a Deo sit, evidenter tradit Augustinus in libro *Retractationum* primo, dicens [3] quædam necessitate fieri ab homine quæ mala sunt, et eadem justa pœna peccati sunt. « Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ubi homo vult recte facere, et non potest. Unde et illud Apostoli [4] : *Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago.* Et illud [5] : *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis.* Sed hæc omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo; cum hæc facit, ea utique facit quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut sit bonus, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, pœnam istam esse quis dubitet? Omnis autem pœna si peccati pœna est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est pœna, quoniam pœna esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, justa est hæc pœna, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans, aut surripere hominem potuit velut ignoranti Deo, aut extorquere invito tanquam invalidiori, ut hominem injusta pœna cruciaret. Relinquitur ergo, ut hæc pœna justa de damnatione hominis veniat. » His atque aliis pluribus testimoniis docetur quædam esse peccata, et pœnas peccati essentialiter.

*Aperte ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam justam esse a Deo.*

Præterea nullatenus ambigendum est, quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira, quæ etiam non in quantum pœnæ sunt, peccata sunt : ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi sentiendum est. Unde Augustinus in libro *LXXXIII Quæstionum* ait [6] : « Omnis perturbatio passio ; omnis cupiditas, perturbatio : omnis ergo cupiditas, passio. Omnis vero passio cum est in nobis, ipsa passione patimur : omnis ergo cupiditas cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur et in quantum cupiditas est, patimur ea. Omnis autem passio, in quantum ipsa patimur, non est peccatum : ita et de timore. Non enim consequens est, ut si patimur timorem, ideo non sit peccatum, » quia multa sunt peccata quæ patimur, sed non in quantum patimur eis.

*De quibusdam, quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira, invidia.*

[1] Hilar., *de Trin.*, lib. IV. — [2] Dist. præcedenti. — [3] Aug., *Retract.*, lib. I, c. IX, et *de Lib. Arb.*, lib. III, c. XVIII, n. 50, 51. — [4] *Rom.*, VII, 15. — [5] *Gal.*, V, 17. — [6] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LXXVII.

Quod verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur.

Illud autem diligenter est annotandum, quod supra positis verbis Augustini, dicentis quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieronymus ait in *Explanatione fidei* [1]; quod licet supra [2] sit positum, tamen ut perfectius sciatur, iterare non piget. « Execramur, inquit, eorum blasphemiam, qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo esse præceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. » Et paulo post : « Et tam illos errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. » Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem vitare peccatum non posse. Qui autem dicit quædam necessitate fieri, quædam dicit non posse vitari : cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieronymus ait.

Determinatio contrarietatem submovens de Sanctorum medio.

Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum hujus miseriæ, ad quam pertinet « ignorantia et difficultas, » ut idem ait [3] in libro *de Libero Arbitrio*, quæ ex « justa damnatione » descenderunt, illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieronymus vero tantum de mortalibus peccatis loquitur, quæ unusquisque gratia illuminatus vitare valet; vel de homine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum illud ait.

Epilogum facit, ad alia transiturus.

Satis diligenter eorum posuimus sententiam, qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et in quantum sunt, bonos esse. In quo tractatu quædam interseruimus, quæ non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque hæsitatione tenentur : atque auctoritatum (*a*) testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est, in quantum sunt, esse bonos, quosdam vero in quantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ ; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt, et bonum finem metiuntur.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Sciendum est tamen quædam sic esse peccata, etc.

Supra determinavit Magister quid sit peccatum secundum rem et diffinitionem ; in hac parte inquirit utrum peccatum sit pœna peccati. Dividitur autem ista pars in duas partes, in quarum prima Magister movet quæstionem illam, et determinat secundum opinionem aliorum ; in secunda vero, secundum opinionem propriam, ibi : *In nullo tamen præjudicium factum veritati*, etc. Prima pars habet tres partes : in prima adducit Magister auctoritates, quibus ostendit quod unum peccatum sit alterius peccati pœna ; in secunda vero movet quæstionem, utrum peccatum secundum idem sit culpa et pœna, an secundum diversa ; et determinat juxta aliorum opinionem, ibi : *Et ideo merito quæritur;* in tertia vero subjungit illius opinionis majorem explanationem, ibi : *Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici.* Similiter secunda pars principalis, in qua istam quæstionem determinat secundum propriam opinionem, dividitur in tres partes, in quarum prima determinat propositam quæstionem secundum propriam opinionem, confirmans eam auctoritate Sanctorum ; in

Divisio.

[1] Hieron., *Explan. Fidei orth., ad Damasc. Pap.* — [2] Dist. XXVIII. — [3] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII ; id., *de Bon. persev.*, c. XI, n. 27 ; id., *Retract.*, lib. I, c. X, n. 2. — (*a*) *Edit. Ven.* auctoritatem.

secunda vero determinat quoddam dubium in prædictis auctoritatibus propositum, ibi : *Illud autem diligenter notandum est, quod supra positis*, etc.; in tertia vero breviter epilogat ea quæ prædicta sunt, ibi : *Satis diligenter eorum posuimus*, etc. Et sic in hac totali parte agitur principaliter de comparatione culpæ ad pœnam, utrum videlicet culpa sit pœna causaliter tantum, an causaliter simul et essentialiter. Et quamvis secundum aliquorum opinionem peccatum sit pœna tantum causaliter; secundum tamen opinionem Magistri, quam in littera innuit, non tantum causaliter, sed etiam essentialiter pœna est.

### DUB. I.

Peccatum est, et causa peccati.

Sed contra : Aut peccatum est causa peccati voluntaria, aut necessaria : non voluntaria, quia nihil voluntarie operatur, nisi quod cognoscit et appetit : talis autem est rationalis creatura, non culpa : ergo non est voluntaria causa. Item non est causa necessaria, quia qui peccavit in uno peccato, non est necesse quod peccet in altero : ergo non videtur quod aliquo modo sit causa. Item, si peccatum est causa peccati, aut ratione alicujus boni substrati, aut ratione defectus : non ratione boni substrati, quia tunc magis deberet dici bonum esse causa mali, quam peccatum causa peccati ; non ratione defectus, quia quod nihil est, nullius est causa : intentio enim causalitatis in solis entibus reperitur : propter quod est quæstio, quod peccatum sit causa peccati, et ratione cujus peccatum sit causa peccati.

Resp. Dicendum quod, cum in peccato duo sint, videlicet conversio et aversio, ratione utriusque peccatum habet ad aliud peccatum disponere, et per hoc peccatum aliud dicitur causare. Ratione quidem aversionis, quia in hoc quod a Deo avertit, elongat a bono, et per hoc homo efficitur impotens ad resistendum malo. Ratione conversionis, sicut actus unius virtutis disponit ad actum alterius, utpote actus nutritivæ ad generativam, sic una culpa habet disponere ad aliam, utpote gula ad luxuriam. Est igitur peccatum causa peccati, id est, dispositio trahens sive inclinans ad aliud peccatum, tam ratione aversionis, quam ratione conversionis : sed ratione aversionis, in qua communicant omnia peccata, quodlibet est causa cujuslibet ; ratione vero conversionis, in qua distinguuntur, non quodlibet est causa cujuslibet, sed peccatum unius generis disponit ad peccatum generis proximi, utpote spirituale ad spirituale, ut superbia ad invidiam ; et carnale ad carnale, ut gula ad luxuriam.

Ad illud ergo quod objicitur, quod non est causa voluntaria, nec necessaria, dicendum quod peccatum non est sufficiens causa peccati : sed dicitur in hoc quod trahit voluntatem, ut committat aliquando culpam, et ita reducitur ad causam voluntariam. Ad illud quod quæritur, utrum sit causa ratione positionis, vel defectus, dico quod ratione utriusque, sicut visum est[1]. Conversio enim inordinata disponit ad aliam conversionem inordinatam. Ex conversione enim inordinata augetur in nobis concupiscentia et pronitas ad malum ; et dum augetur pronitas et concupiscentia, quasi quoddam pondus ponitur in anima. Quod enim est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritualibus. Et ideo bene dicit Gregorius[2], quod peccatum quod per pœnitentiam non diluitur, mox pondere suo ad aliud trahit ; et ita nec defectus per se facit, nec bonum per se, sed unum cum alio. Illud tamen argumentum non valet, quia defectus non potest esse causa alicujus : ergo non potest esse causa peccati. Causare enim peccatum non est causare aliquid, sed potius deficere. Unde est ibi sophisma secundum quid (*a*), et simpliciter.

[1] Supra, dist. XXXV. — [2] Greg., *Moral.*, lib. XXV, c. IX. — (*a*) *Edit. Ven.* quod.

DUB. II.

Illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit Deo auctore.

Sed contra hoc est, quia illa boni corruptio, sive active dicatur, sive passive, est imaginis deformatio. Deformatio autem imaginis Deo displicet; et nihil quod Deo displicet, est a Deo. Idem enim est fieri a Deo auctore, et Deo volente [1]: ergo talis corruptio non est a Deo. Item eadem sunt principia actionis, et passionis: ergo si corruptio actio non est a Deo, videtur similiter quod nec corruptio passio.

Resp. Dicendum quod illud verbum non est dictum secundum opinionem Magistri, sed secundum opinionem aliorum, sicut patet ex ipsa serie litteræ. Sed tamen quia illud idem videtur Magister dixisse in ultimo capitulo præcedentis distinctionis, aliter respondendum est, quod in illa corruptione et est considerare defectum, et deordinationem; est nihilominus ibi considerare passionem, et ordinem ad præcedentem actionem: et quantum ad hæc duo ultima, corruptio ista tenet rationem pœnæ; et quantum ad hoc dicitur esse a Deo, videlicet in quantum pœna: simpliciter autem loquendo, ut dicatur corruptio modi, speciei et ordinis esse a Deo, sive deformatio imaginis, non admittitur, sicut rationes ostendunt, propter hoc quod talis corruptio et defectum dicit, et deordinationem, quæ est culpa, sicut supra est ostensum. Et est talis corruptio pœna, non inflicta, nec contracta, sed acta: et ideo quodam modo tenet rationem culpæ, sicut ostensum fuit in præcedenti distinctione. Et quantum ad hoc non intelligitur illud quod in littera dicitur. Et per hoc patent ea quæ in littera objiciuntur.

[1] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. III. — [2] Id., *de Duab. Anim.*, c. XI. — [3] Dist. XLII.

DUB. III.

In nullo tamen præjudicium factum veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem, quæ peccata sunt, essentialiter, ut ita dicam, esse pœnas. Postea subjungit, quod hujusmodi punitiones justæ sunt, et a Deo sunt, nec tamen peccata a Deo sunt.

Videtur hic esse implicatio contradictionis: primo enim dicit, quod unum et idem, essentialiter loquendo, est pœna et culpa; et post dicit, quod idem ipsum et est a Deo, et non est a Deo.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod illud et consimilia intelligenda sunt cum reduplicatione, ut quando dicitur, quod aliquod peccatum est pœna peccati, et quod pœna illa est a Deo, hoc intelligitur secundum quod pœna, hoc est secundum rationem ordinationis. Et hoc innuit Magister in littera, cum dicit quod non in quantum peccata sunt, pœnæ sunt, nec in quantum peccata sunt, a Deo sunt, quasi dicat: Cum in idem concurrant ratio deordinationis, et ratio ordinationis, per relationem ad diversa, ordinatio est a Deo, deordinatio vero minime.

DUB. IV.

Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda.

Contrarium hujus videtur Augustinus [2] dicere in libro *de Duabus Animabus*: dicit enim quod illud solum est peccatum, a quo liberum est abstinere.

Et dicendum est ad hoc, quod, sicut Magister determinat infra, quædam necessitas est ad peccata venialia, peccata saltem in universali; illa autem ratio, et verbum quod ibidem sequitur, intelligitur de peccato actuali mortali. Qualiter autem necessitas sit ad venialia, hoc habebit quæstionem infra [3] suo loco, ubi Magister inquirit.

DUB. V.

Addunt quoque quosdam actus non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem.

Quæritur, pro quanto dicitur esse bonum in genere. Si dicitur quia bonum absque

circumstantia aliqua superaddita, tunc videtur quod reficere indigentem non sit bonum in genere, quia est ibi circumstantia debita in eo qui reficitur. Si tu dicas, quod bonum in genere dicitur, quia est commune et universale, tunc similiter videtur quod deberet dici bonum in specie, cum generale dicatur respectu speciei. Est igitur quæstio pro quanto dicatur aliquid esse bonum in genere. Quæritur etiam de sufficientia ipsius divisionis per tria membra : videtur enim esse insufficiens, quia non tantum est bonum in genere, et bonum ex intentione et causa, sed etiam bonum gratiæ et gloriæ.

Resp. Dicendum quod Magister dividit hic bonum non quocumque modo, sed bonum prout est in actu : bonum autem hujusmodi habet considerari in se, sive secundum se, et sic est bonum naturæ ; habet iterum considerari secundum comparationem ad materiam debitam, et sic dicitur bonum in genere. Habet iterum considerari secundum alia tria genera causarum, videlicet in comparatione ad efficiens, et formam, et finem : et sic est bonum perfectum. Et sic patet sufficientia, quia omnis actus aut comparatur ad suum principium efficiens solum ; aut comparatur ad suum principium efficiens, prout respicit debitum objectum ; aut comparatur ad suum principium efficiens, prout respicit debitum objectum, et finem congruum. Bonum autem, secundum quod respicit materiam debitam, dicitur esse bonum in genere, pro eo quod, sicut genus dicitur esse in potentia ad esse completum, quæ completur per adventum differentiarum, sic in actu transeunte super materiam debitam quodam modo inchoatur bonum moris. Illud autem bonum moris specificatur et completur per adventum circumstantiarum, unde potest fieri et bene, et male. Similiter intelligendum est de malo in genere. Quamvis autem bonum et malum possint differenter fieri, et bene et male ; nihilominus tamen bonum, quantum est de se, dicit inchoationem boni, et malum similiter mali : et ideo nomen boni tenet, quia in ipso salvatur ratio generis. Unde bonum naturæ respectu boni moris est quasi in potentia materiali, quæ est potentia passiva ; bonum autem in genere aliquo modo est bonum moris, et ex hoc quod transit supra materiam debitam : et ideo assimilatur potentiæ generis, quæ est aliquo modo activa : genus enim est forma, ut dicit Philosophus [1], licet, per comparationem ad differentias, in diffinitione sit sicut materia. Et per hoc patet responsio ad objecta : nam bonum ex circumstantia contineri potest sub bono perfecto, vel sub bono in genere : si enim est indutum omnibus bonis circumstantiis, continetur sub bono perfecto ; si autem deficit in aliqua circumstantia, reducitur ad bonum in genere : sub bono autem perfecto comprehenditur actus gratuitus et gloriosus. Possent autem plura quæri de hac materia, sed alibi magis habent locum, quam hic.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis circa tria incidit hic quæstio : primo quæritur de comparatione culpæ ad pœnam secundum identitatem ; secundo vero quæritur de comparatione culpæ ad pœnam secundum inseparabilitatem ; tertio quæritur de comparatione pœnæ ad divinæ justitiæ æquitatem. Circa primum duo quæruntur : primo quæritur utrum unum peccatum sit alterius peccati pœna ; secundo quæritur utrum passiones animæ sint pœnæ tantum, an pœnæ simul et peccata.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum sit pœna peccati* [2].

Utrum peccatum sit pœna peccati ; et quod Fundam.

[1] Aristoteles, *Metaphysic.*, lib. VII, cont. 17. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CVII, memb. 1 ; S. Thom., I-II, LXXXVII, art. 2 ; et II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 3 ; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. 1 ; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVI, q. I, art. 2 ; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I ; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. 1 ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. 1 ; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I.

sic, videtur. *Apocalypseos* ultimo [1]: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*; Glossa : « Justum est. » Sed esse in sordibus, non est aliud, quam esse in peccatis : et sordescere, non est aliud, quam peccare : ergo peccatum est meritum alterius peccati : igitur a relativis peccatum sequens est retributio præcedentis : sed retributio peccati non est nisi pœna : ergo, etc.

Item Gregorius expressius dicit, et habetur in littera : « Inter primum peccatum apostasiæ, et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et peccata sunt, et pœna peccati. »

Item Isidorus [2] : « Deus occultam superbiam clericorum vindicat per manifestam luxuriam. » Sed vindicia peccati est pœna : ergo manifesta luxuria est pœna peccati superbiæ.

Item ex hoc quod homo peccat, meretur a Deo relinqui : sed ex hoc quod relinquitur, cadit consequenter in aliud peccatum [3] : ergo si hoc justum est, qui unum peccatum commisit, meretur per consequens dimitti cadere in aliud : ergo si dimissus cadit in aliud peccatum, illud quod secundo perpetratur, ordinem habet ad primum sicut ad meritum : sed omne tale est pœna peccati : ergo, etc.

Item omne illud est peccati pœna, in quo homo damnificatur et læditur, et in quod per illud peccatum inducitur : sed superbus, hoc ipso quod vult alium excellere, necessario cadit in invidiam, quando videt alium se superare ; sicut enim dicit Augustinus [4], in libro *de Vera Religione*, « Necesse habet alii invidere, qui non vult ab alio superari. » Ergo videtur, quod invidia sit pœna superbiæ : et invidia absque dubio est peccatum : ergo peccatum est pœna peccati.

Ad opp. Sed contra : 1. Omnis pœna peccati est laudabilis : et nulla culpa est laudabilis : ergo nulla culpa est pœna peccati. Major probatur, quia omne quod justum est, laudabile est : sed omnis pœna peccati est justa, sicut dicit Augustinus [5], et habetur in littera. Minor vero per se patet.

2. Item omnis pœna est ordinativa culpæ, et per hoc faciens ad universi decorem : sed culpa subsequens non ordinat culpam præcedentem, nec decorat universum, imo magis deturpat : ergo culpa non est peccati pœna.

3. Item, si culpa subsequens est pœna præcedentis, ergo a relativis culpa præcedens est meritum sequentis : pari ratione illa culpa, quæ est subsequens, est meritum alterius, et sic deinceps : si ergo nullum peccatum debet remanere impunitum, videtur quod homo debeat peccare in æternum : si ergo hoc est inconveniens et indignum, patet quod peccatum non est peccati meritum : igitur nec unum peccatum est alterius punitivum.

4. Item, si sequens peccatum punit præcedens, ergo, cum Deus non puniat bis in idipsum, culpa sequentis peccati perpetrata, culpa præcedens non debet puniri; aut si punitur, non debet tantum puniri : quod si hoc esset verum, reportaret quis commodum de malitia : quod si hoc est inconveniens, patet, etc.

5. Item, si peccatum est pœna peccati, et Deus non punit supra condignum, nunquam peccatum sequens esset majus peccatum præcedenti : quod si hoc de plano est falsum, quia de minori peccato devenitur ad majus, planum est quod peccatum non est pœna peccati.

## CONCLUSIO.

*Peccatum sequens non modo causaliter, sed etiam essentialiter præcedentis peccati potest esse pœna.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio, sicut auctoritates Sanctorum expresse

[1] *Apoc.*, XXII, 11. — [2] Isid., *Sent. de sum. bon.*, lib. II, c. XXXIX, § 1. — [3] Hanc rationem videtur infirmare Scotus, dist. XXXVII, q. unica, ibi : *Sed iste modus, ut videtur, valde difficilis.* — [4] Aug., *de Ver. Relig.*, c. XLV. — [5] Id., *Retract.*, lib. I, c. IX; *de Lib. Arb.*, lib. III, c. XVIII, n. 50, 51.

dicunt, tenendum est quod peccatum est pœna peccati; sed advertendum est quod circa hoc est duplex modus intelligendi, secundum quod Magister in littera innuit. Opin. 1. Quidam enim dicere voluerunt quod peccatum est pœna peccati, non tamen essentialiter, sive secundum id quod est, sed ratione ejus quod concomitatur, vel ratione ejus quod consequitur : sicut patet quod peccatum manifestum, ex quo consurgit infamia, dicitur esse vindicta peccati occulti, non ratione ipsius transgressionis, sed ratione infamiæ consequentis. Vel peccatum in quo est manifesta ignominia, est pœna peccati superbiæ, sicut peccatum hæresis, et alia hujusmodi, quæ vocat Apostolus[1] *passiones ignominiæ,* pœna est ratione ignominiæ, non ratione culpæ. Et breviter quodlibet peccatum potest dici pœna peccati præcedentis ratione læsionis quam infert : et sic idem dicitur peccatum, et pœna peccati; ita tamen quod peccatum dicitur essentialiter, et pœna peccati causaliter. Improb. Sed quoniam secundum istum modum non tantum unum peccatum posset dici pœna alterius, sed etiam unum peccatum posset dici pœna sui, causaliter loquendo, quia peccans seipsum lædit; et iterum, sicut ostensum fuit in præcedentibus, non tantum actio inordinata est culpa, verum etiam ipsa deformitas, quæ remanet in anima, et ipsa animæ deformatio non modica est ei pœna; et rursus, sicut rationes primæ ostendunt, quædam ordinatio meriti et retributionis est inter culpam præcedentem et sequentem, etiam quantum ad id quod Opin. 2. culpæ sunt : ideo est alia opinio, cui magis videtur consentire Magister, quod peccatum sequens non tantum causaliter, sed etiam essentialiter, ut sic loquamur, est pœna peccati præcedentis : et hoc dicendo, sicut Magister dicit, in nullo fit præjudicium veritati, imo hoc est satis planum. Nam pœna dicit duo : et dicit malum, sive damnum, et dicit ordinem ad præcedens meritum : et hæc duo contingit reperiri circa sequens peccatum. Damnificatio enim et nocumentum est in ipso secundum quod peccatum : eo enim est peccatum, quo nocet; et magnum malum incurrit quis, cum incidit in peccatum, etiam si nihil aliud deberet habere posterius. Ordinationem vero habet in eo quod sequens : hoc ipso enim quod homo est in peccato, dignus est dimitti cadere in aliud, juxta illud *Apocalypsis*, sicut dicitur in Glossa : « Justum est, ut qui in sordibus est, sordescat adhuc. » Concedendum est igitur simpliciter quod peccatum potest esse pœna peccati, ut expresse dicunt auctoritates Sanctorum.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod omnis pœna est laudabilis, dicendum quod illa propositio dupliciter potest intelligi : aut quod laus attribuatur pœnæ, secundum id quod est; aut in quantum pœna. Si attribuitur pœnæ secundum id quod est, sic est falsa : multæ enim sunt pœnæ, quæ sunt passiones ignominiæ, et non sunt laudabiles, sed vituperabiles. Si autem attribuatur pœnæ sub ratione pœnæ, hoc est in quantum est præcedentis peccati punitiva, sic omnis pœna est laudabilis, propter hoc quod ordinata est, et per eumdem modum intelligenda est hæc propositio : « Omnis pœna est justa. » Cum ergo infertur, quod peccatum sit justum, vel quod sit laudabile, est ibi sophisma secundum accidens, quia proceditur a laudabilitate ordinis ad laudem rei ordinabilis : hoc autem non sequitur, quia frequenter laus ordinis extranea est rei ordinabili, maxime cum illud, quod est vituperabile, ordinatur convenienter et laudabiliter.

2. Ad illud quod objicitur, quod omnis pœna est ordinativa culpæ, dicendum quod verum est quod eo modo ordinat, quo modo punit : et illa, quæ simpliciter est pœna, et simpliciter punit, est simpliciter ordinativa : et illa, quæ sufficienter punit, sufficienter ordinat. Quæ vero est pœna secundum quid, et non punit sufficienter, ordinat solum secundum quid : et verum est illud, quod si-

[1] *Rom.*, I, 26.

cui quidam ordo laudabilis est, licet magis manifestus pœnæ infernalis ad culpam ; ita quidam ordo est laudabilis, licet minus manifestus peccati subsequentis ad peccatum præcedens : et in hoc ordine laudatur divina justitia, quæ committentem unum peccatum justo judicio permisit labi in aliud.

3. Ad illud quod objicitur, quod culpa præcedens est meritum sequentis, dicendum quod est meritum congrui, et est meritum condigni. Et cum dicitur culpa præcedens esse meritum sequentis, hoc non est quantum ad meritum condigni, sed congrui : quæ quidem congruitas in alia congruitate de facili potest recompensari. Sicut enim est congruum, quod Deus peccatorem permittat labi in aliud peccatum, sic est etiam congruum ut, quia male usus est vita, eam sibi auferat, et in infernum demergat. Sicut etiam congruum est, ut dimittat eum cadere in aliud peccatum; sic etiam congruum est, ut si velit abstinere, det ei auxilium ut in aliam culpam non corruat.

4. Ad illud quod objicitur, quod Deus non punit bis in idipsum, dicendum quod peccatum sequens non erat pœna, in qua fieret retributio de condigno, sed solum de congruo. Et sic retributio ejus, quod meretur quis quantum ad meritum congrui, non præjudicat ei, quod meretur quantum ad meritum condigni. Dat enim Deus justis bona in præsenti; non propter hoc dat minora in futuro : sic intelligendum est se habere in proposito.

5. Ad illud quod ultimo quæritur, quod Deus non punit supra condignum, etc.; jam patet responsio. Hoc enim intelligitur de pœna, quæ a Deo infligitur proprie, et de ea, quæ circa peccatum præcedens respicit meritum condigni : utrumque autem horum deficit in proposito. Nam culpa sequens, secundum id quod est, non est a Deo : culpa etiam sequens non ordinatur ad præcedens peccatum secundum rationem condigni, sed secundum rationem congrui. Congruit enim hoc ordini divinæ justitiæ, sicut ostensum est.

## QUÆSTIO II.

*An passiones animæ pœnæ tantum sint, vel pœnæ et peccata simul* [1].

Utrum passiones animæ sint pœnæ tantum, an pœnæ simul et peccata; et quod sint pœnæ et peccata, videtur. Omne illud, pro quo quis meretur mortem æternam, est peccatum : sed pro passionibus animæ meretur quis mortem æternam [2] : *Qui irascitur fratri suo, reus est gehennæ ignis :* ergo ira, quæ est passio animæ, est culpa; pari ratione et aliæ passiones animæ. Fundam.

Item omne illud, quod directe repugnat virtuti, est culpa : sed ira, et invidia, et aliæ passiones animæ, repugnant virtutibus : ergo, etc.

Item omne illud, quod est contra rationem rectam, est culpa : sed passio animæ, quæ est dolor de alieno bono, est contra rationem rectam, quæ de illo judicat esse gaudendum : ergo, etc.

Item illud maxime tenet rationem culpæ, quod maxime est impugnativum gratiæ : sed invidentia gratiæ fraternæ maxime repugnat gratiæ Spiritus sancti : ergo cum hæc sit passio animæ, et pœna, videtur quod passiones animæ sint peccata.

Item ad hoc ipsum est ratio Augustini in libro *LXXXIII quæstionum* [3] *:* arguit enim sic : « Omnis perturbatio est passio : omnis cupiditas est perturbatio : ergo omnis cupiditas est passio. » Sed planum est, quod cupiditas est culpa : ergo peccatum est passio, et e converso : redit igitur idem quod prius.

Sed contra : 1. In omni peccato, sicut vult Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* [4], regnat libido : ubicumque autem regnat li- Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIV, art. 3 ; et *de Verit.*, q. XXV, art. 5; et *de Malo*, q. VII, art. 6; et II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVI, q. I, art. 3 ; Richard., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. II. — [2] *Matth.*, V, 22. — [3] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. LXXVII. — [4] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. I, c. III.

bido, ibi est improba delectatio : ergo omne peccatum, in quantum est peccatum, delectat : sed hujusmodi passiones animæ eam puniunt, et contristant : ergo videtur quod non sint peccata.

2. Item omnis culpa actualis est voluntaria : sed istæ passiones animæ non sunt voluntariæ : ergo non sunt culpa, sed tantum pœna.

3. Item omni culpa vituperamur : passionibus autem animæ non laudamur, nec vituperamur, sicut vult Philosophus [1] : ergo passiones animæ non sunt peccata.

4. Item opposita sunt nata esse in eodem genere : sed nulla virtus est passio, cum omnis virtus sit in genere habitus : ergo nullum vitium, sive peccatum, est passio.

5. Item in omni peccato est conversio ad commutabile bonum : in hujusmodi autem passionibus animæ, quæ sunt invidia, ira, tristitia, potius est tædium boni et aversio, quam conversio : ergo tales passiones animæ non sunt culpæ.

## CONCLUSIO.

*Passiones quædam animæ non modo pœnæ, verum etiam culpæ sunt censendæ, sicut ira et invidia, et hoc non in quantum passiones, sed in quantum sunt conjunctæ deordinationi voluntatis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut expresse dicit Magister in littera, et probat per auctoritatem Augustini, multæ sunt passiones animæ, quæ non sunt solum pœnales, verum etiam culpabiles, sicut ira et invidia. Licet autem hujusmodi passiones peccata sint, tamen non sunt peccata in quantum passiones, sicut idem Augustinus dicit, et habetur in littera. Omnis autem passio, in quantum ipsa aliquis patitur, non est peccatum : sed hujusmodi passiones peccata sunt ratione inordinationis voluntatis conjunctæ, vel antecedenter, vel consequenter. Propter quod notandum est, quod quædam est passio illata ab extrinseco, et circa hanc non consistit meritum, nec demeritum, nisi in quantum a voluntate respuitur vel acceptatur. Unde occidi pro Christo non est meritorium, nisi in quantum volitum est ab eo, qui occiditur : unde proprie loquendo in talibus passionibus non est quid meritorium, sed sufferentia passionis. Est et alia passio, quæ ortum habet ab intrinseco. Et hæc dupliciter potest oriri, quia quædam oritur ex corruptione naturæ, quædam vero ex conversione voluntatis liberæ. Et illa quæ oritur ex corruptione naturæ, in duplici differentia est : quoniam natura corrupta est vitiosa corruptione per concupiscentiam, et corrupta est corruptione pœnali per mortalitatem inflictam. Illæ igitur passiones, quæ oriuntur ex corruptione naturæ, ut est corrupta pœnali corruptione, tenent rationem pœnæ tantum, ut fames et sitis : illæ vero, quæ oriuntur ab ipsa, ut est corrupta corruptione vitiosa, non tantum habent rationem pœnæ, sed etiam culpæ, sicut sunt inordinatæ affectiones animæ, quæ consurgunt ex morbo concupiscentiæ : et tales sunt passiones iræ, et invidiæ, et consimiles. Secundum autem quod hujusmodi passiones animæ oriuntur ex voluntatis conversione ad aliquod bonum amabile, sic secundum quod voluntas habet converti dupliciter, passiones hujusmodi sunt in duplici genere. Voluntas enim aliquando convertitur ad bonum simpliciter, et tunc detestatur et odit quod adversatur illi bono, utpote peccatum : et hoc modo passiones, inde consurgentes, sunt justæ et meritoriæ. Convertitur etiam voluntas aliquando ad bonum proprium, et ad bonum ut nunc : et tunc passiones, quæ inde consurgunt, culpabiles sunt et malæ, sicut et voluntas a qua oriuntur; sed non habent plenam rationem mali et culpæ, nisi quando voluntate consummantur, utpote cum aliquis vult irasci, vel etiam vult contristari. Et sic patet quod hujusmodi passiones animæ peccata sunt, et in quantum oriuntur ex corruptione concupiscentiæ, et in quantum ortum habent ex inordinato amore voluntatis

[1] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. v.

deliberativæ. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes aliquas passiones animæ esse peccata.

1. Ad illud vero quod objicitur primo in contrarium, quod libido regnat in omni peccato, dicendum quod verum est secundum quod libido dicitur improba voluntas : sed non oportet secundum quod libido dicitur immoderata delectatio. Nihilominus tamen potest dici, quod et in istis peccatis reperitur libido respectu proprii motivi. Nam invidus delectatur in boni singularite, et iracundus delectatur in adeptione vindictæ : immo, quod plus est, sicut vir justus ex rectitudine voluntatis delectatur dolendo de malo culpæ, sic etiam invidus quamdam refectionem invenit in dolendo de aliena prosperitate : ita quod delectatio est de uno, et tristitia est de altero. Quemadmodum enim aliquis, dum amisit illud quod multum dilexit, tristatur vehementer, et magna est illi consolatio posse tristari, et ibi solum invenit quietem in fletu et dolore, sicut Augustinus in quarto *Confessionum* dicit de se, sic invidus in dolendo de bono alieno, in illa passione invenit quamdam delectationem, in eo quod placet sibi de bono alieno contabescere : illa tamen delectatio multum est respersa amaritudine.

2. Ad illud quod objicitur, quod passiones sunt involuntariæ, dicendum quod involuntarium dicitur dupliciter, sicut et voluntarium : uno modo dicitur voluntarium, cujus principium est voluntas; alio modo dicitur voluntarium, quod concomitatur voluntas. Et secundum hunc duplicem modum dupliciter dicitur involuntarium : uno modo, ut dicatur involuntarium, quod non est a voluntate efficiente; alio modo, ut dicatur involuntarium, quod non fit cum voluntate concomitante. Primo igitur modo accipiendo involuntarium, sic veritatem habet de passionibus quæ fiunt ab extrinseco, quia earum principium est extra, voluntarium autem est cujus principium est in ipso; non autem habet veritatem in passionibus quæ sunt ab intrinseco, sicut prius ostensum est : immo possunt esse voluntariæ non solum sicut a voluntate concomitante, imo sicut a voluntate causante, dum diligit aliquid inordinate.

3. Ad illud quod objicitur, quod de passionibus non laudamur, nec vituperamur, dicendum quod hoc verum est per se loquendo : prout tamen radicem habent ex voluntate, et voluntas concomitatur, et laudari possumus, et vituperari, sicut prius ostensum est : ideo ratio illa non concludit, quod hujusmodi passiones non sint peccata, sed quod peccata non sint in quantum eis patimur.

4. Ad illud quod objicitur, quod nulla virtus est passio, jam patet responsio. Nam aliqua virtus potest circa passiones consistere, sicut patientia et fortitudo, prout illæ passiones efficiuntur voluntariæ : sic et in proposito intelligendum est esse. Nihilominus tamen potest dici, quod quamvis passio non sit virtus nisi ex actu voluntatis simul coexistentis, potest tamen aliqua passio, prout egreditur a natura vitiata et corrupta, esse peccatum ; nec valet illa ratio, cum plura exigantur ad complendum bonum, quam ad committendum malum.

5. Ad ultimum jam patet responsio : nam istæ passiones oriuntur ex conversione voluntatis ad commutabile bonum, et ideo peccata sunt : nunquam enim quis invideret alicui, nisi nimis amaret proprium bonum, ut vult Damascenus. Ira (*a*) vindex est læsæ concupiscentiæ : imo generaliter, sicut ostendit Augustinus, *de Civitate Dei* [1], omnes hujusmodi passiones ortum habent ex amore.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de comparatione culpæ ad pœnam secundum inseparabilitatem; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum contingat in aliquo ponere culpam sine pœna subsequente; secundo

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. VII. — (*a*) *Al.* Ita.

quæritur utrum contingat in aliquo reperire pœnam sine merito præcedentis culpæ.

## QUÆSTIO I.

*An in aliquo contingat ponere culpam sine pœna subsequente* [1].

Ad opp. Utrum contingat in aliquo ponere culpam sine pœna subsequente; et quod sic, videtur [2] : *Altissimus est patiens redditor :* sed patiens non statim vindicat iram suam, sed usque in tempus expectat : ergo videtur quod Deus peccatorem non statim puniat : ergo contingit in aliquo esse culpam sine pœna.

2. Item pronior est Deus ad miserendum, quam ad condemnandum; sed meritum non habet statim conjunctum præmium : ergo videtur similiter, quod culpa non statim habeat junctam pœnam : ergo, etc.

3. Item pœna est, ut dicit Augustinus, labor involuntarius : sed impiis et peccatoribus in hac vita multa prospera proveniunt; et plures sunt qui adeo in malo lætantur, quod dolorem non sentiunt : ergo videtur, quod ponere sit peccatum absque pœna saltem ad tempus.

4. Item si statim peccator, cum peccat, punitur, aut punitur sufficienter, aut non sufficienter : si sufficienter, ergo non deberet amplius in inferno puniri; si non sufficienter, ergo aliquid de culpa ad tempus remanet impunitum : sed qua ratione aliquid remanet impunitum, eadem ratione et totum : ergo videtur quod peccatum possit saltem ad tempus separari a pœna.

5. Item multo misericordior et benignior est Deus, quam sit aliquis homo : sed ad laudem benignitatis humanæ spectat, ut in nullo vindicet injuriam sibi factam : ergo multo fortius hoc decet facere Deum : ergo videtur quod saltem ad tempus debeat relinquere peccatum impunitum.

Sed contra per Augustinum [3] : « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus. » Si ergo ad culpam necessario sequitur animi inordinatio, necessario igitur ad culpam sequitur aliqua punitio. Fundam.

Item ubicumque est peccatum, ibi est privatio modi, speciei et ordinis : ubicumque autem hoc est, ibi est damnificatio : ubicumque autem damnificatio est merito culpæ, ibi est justa punitio : ergo impossibile est culpam esse in aliquo absque pœna.

Item quicumque inordinate convertitur ad bonum ut nunc, avertitur a bono simpliciter ; et quicumque acquirit carnalem delectationem, perdit spiritualem consolationem : sed perdere spiritualem consolationem, ad quam anima nata est, et amittere Deum, qui est omne bonum animæ, hoc est maximum damnum et pœnam incurrere : ergo videtur quod nunquam peccatum committatur absque pœna.

Item universum ideo dicitur esse valde bonum, quia optime ordinatum : sed in eo, quod est optime ordinatum, non potest esse ordinis corruptio, nec simpliciter, nec ad tempus : sed peccatum absque pœna est inordinatum : ergo impossibile est ad momentum peccatum esse impunitum.

Item ad justitiæ perfectionem spectat superare injustitiam, sicut ad sapientiæ perfectionem spectat vincere malitiam, ut dicit Sapiens [4] : *Sapientia vincit malitiam.* Sed quia sapientia vincit malitiam, impossibile est aliquod malum esse, quod divina sapientia non statim ordinet, et exinde bonum aliquod eliciat : ergo cum justitia Dei similiter omnem superat injustitiam, impossibile est aliquam culpam committi, quin statim ad eam non sequatur aliqua pæna.

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. II, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. III. — [2] *Eccli.*, V, 4. — [3] Aug., *Conf.*, lib. I, c. XII. — [4] *Sap.*, VII, 30.

## CONCLUSIO.

*Culpa impossibile est quod pœnam sibi sequentem non habeat inseparabiliter : et hoc propter perfectionem æquitatis divinæ, universi pulchritudinem, inordinationem culpæ, et conditionem peccantis naturæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod impossibile est culpam in aliquo esse, quin ad ipsam sequatur pœna inseparabiliter; et ratio hujus potest sumi ex perfectione divinæ æquitatis, et ex pulchritudine universitatis, et ex inordinatione culpæ, et ex conditione peccantis naturæ. Ex perfectione divinæ æquitatis ratio sumitur sic : tantæ enim æquitatis est Deus, qui est judex omnium, ut non patiatur dedecus peccati ad modicum esse sine decore justitiæ : omni enim modo debet justitia injustitiam superare. Ex pulchritudine universitatis ratio sumitur : universum enim ex ordine pulchritudinem habet, et talis est ista pulchritudo, qualem decuit fieri ad ostensionem summæ sapientiæ : et ideo nullo modo fœdari potest, ac per hoc nec ad momentum esse in ea aliquid inordinatum, et ita nec peccatum a pœna separatum. Ex corruptione culpæ ratio sumitur : nunquam enim culpa committitur, quin modus, species et ordo circa actionem voluntatis privetur : et dum voluntas se voluntarie in actu suo deordinat, semetipsam incurvat; et dum incurvat, modo, specie et ordine privatur quantum ad habilitatem ad bonum : talis autem privatio magna est in ipsa anima damnificatio et læsio. Et ideo dicit Augustinus in quodam sermone *de Innocentibus* [1] : « Nemo habet injustum lucrum sine justo damno : ubi lucrum, ibi damnum : lucrum in arca, et damnum in conscientia : tulit vestem, et perdidit fidem : acquirit pecuniam, et perdidit justitiam. » Ex conditione peccantis naturæ ratio sumitur : quia voluntas rationalis, quæ est causa peccati, quasi media est inter sensualitatem et synderesim : media est etiam inter Deum et alias creaturas; et cum se convertit ad hæc inferiora, ab eo recedit, qui sursum est; et dum acquirit parvum bonum, amittit magnum bonum, quia dum acquirit ut nunc bonum, amittit simpliciter bonum : et quæ erat media, facit seipsam infimam. Similiter cum peccando concordat cum sensualitate, discordat cum synderesi : et dum cum synderesi discordat, incurrit ex illa repugnantia remorsum quemdam, et afflictionem internam : et ita dum peccat, perdit magnum bonum, perdit honorem proprium, perdit solatium, et incurrit remorsum. Et sic patet, quod ad culpam inseparabiliter sequitur pœna, sive dicatur pœna quædam damnificatio, sive dicatur pœna afflictio, sive involuntaria passio : sed pœna, quæ est damnificatio, semper sequitur et in actu, et in habitu, quia nunquam est homo in culpa, quin semper sit in damno. Afflictio vero, sive remorsio, sequitur saltem in habitu, quamvis propter delectationem intensam, vel inconsiderationem, sive distractionem animi, non sentiatur. Et ex hoc patet qualiter peccatum claudit in se pœnam, et qualiter peccatum potest dici pœna peccati, et etiam pœna sui ipsius. Secundum enim diversam comparationem voluntatis peccantis ad synderesim et sensualitatem, idem ipsum et habet rationem peccati, et habet rationem pœnæ, sicut ostensum est. Concedendæ sunt igitur rationes probantes quod pœna sequitur culpam inseparabiliter.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod Altissimus est patiens redditor, dicendum quod dupliciter est loqui de pœna, scilicet quantum ad statum inchoationis, et quantum ad statum consummationis : et primo modo punitur homo remediabiliter; secundo irremediabiliter. Pœnam igitur secundum statum inchoationis et remediabilitatis, statim infert Deus, quia hoc decet suam justitiam. Secundum statum vero consummationis et irremedia-

[1] Aug., serm. III *de sanct. Innoc.*, al. CCXX, n. 3, in Append. t. V, edit. Bened.

bilitatis, differt : hoc enim decet suam benignitatem et patientiam, secundum cujus divitias nos expectat ad pœnitentiam.

2. Ad illud quod objicitur, quod Deus non statim remunerat, dicendum quod, sicut in pœna magnitudo afflictionis differtur, et interior afflictio et remorsio peccatum concomitatur, sic et in benefactis dulcedinis multitudo absconditur benefacientibus, nihilominus tamen aliquæ primitiæ spiritus degustantur, et in omni bono opere quædam jucunditas conscientiæ et tranquillitas bene operanti conceditur, quæ est sicut fructus et remuneratio operis illius : et hoc est quod dicit Apostolus [1] : *Laborantem agricolam oportet primo de fructibus edere.*

3. Ad illud quod objicitur, quod pœna est passio involuntaria et afflictiva; jam patet responsio ex his, quæ dicta sunt : nam ibi est damnificatio et afflictio, quamvis non semper sentiatur.

4. Ad illud quod objicitur, quod Deus punit sufficienter, aut non, dicendum, quod punire sufficienter; hoc est dupliciter : aut simpliciter; aut secundum quod competit statui præsenti. In præsenti igitur punitur culpa sufficienter; sed hoc non simpliciter, sed prout competit statui præsenti : et ideo in tali punitione salvatur debitus ordo : et nihilominus, post egressum animæ a corpore, debet fieri pœnæ accumulatio : nec remanet in præsenti, nec in futuro, aliquid impunitum, sed totum punitur, licet plus et minus, secundum quod exigit locus et tempus.

5. Ad illud quod objicitur, quod homo benignus condonat, dicendum quod non est simile, pro eo quod cum Deus sit ipsa justitia, si propriam offensam dimitteret impunitam, injuriam faceret ipsi justitiæ : non sic autem est de homine. Præterea cum ipse sit ultimus judex, ei servantur omnia punienda : unde quod ipse dimittit impunitum, alius punire non potest : non sic autem est de homine, qui habet alium superiorem judicem, et quod ipse non punit, quasi ad Deum remittit.

## QUÆSTIO II.

*An pœna possit esse in aliquo sine culpa præcedente* [2].

Utrum pœna possit esse in aliquo sine culpa præcedente; et quod non, videtur primo auctoritate Hieronymi ; ait enim sic : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. » Ad opp.

2. Item Grgorius, in quadam collecta [3] : « Nulla eis nocebit adversitas, si nulla dominetur eis iniquitas. » Ergo si non præcessit dominium culpæ, videtur quod nullo modo sequi possit supplicium pœnæ.

3. Item Augustinus, in primo *Retractationum :* « Mors et vita a Domino Deo est; sed vita ut a donante, et mors ut a vindicante. » Si igitur a Deo est mors ut a vindicante, pari ratione et omnis alia pœna : sed omnis vindicta respicit meritum culpæ præcedentis : ergo videtur quod in nullo sit aliqua pœna, quin in ipso prius fuerit culpa illius pœnæ meritoria.

4. Item pœna, quantum est de se, dicit aliquod malum; dividitur enim malum in malum culpæ, et malum pœnæ : ergo sicut malum culpæ dicit privationem alicujus boni et alicujus ordinis, ita etiam et malum pœnæ : ergo sicut malum culpæ indiget ordinari, ita et malum pœnæ : sed sicut malum culpæ ordinatur per sequens malum pœnæ, sic malum pœnæ per anterius malum culpæ : igitur sicut culpa non potest esse sine pœna, sic nec pœna sine culpa.

5. Item omnis punitio, secundum quod hujusmodi, est effectus divinæ justitiæ : justitia autem, secundum quod hujusmodi, considerat meritorum exigentiam : nullum

[1] II *Tim.*, II, 6. — [2] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXVII, art. VII; et II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 4; et lib. III *contra Gen.*, cap. XIV; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVI, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. IV. — [3] Ultima postcomm. feriæ VI post cineres.

autem est meritum pœnæ, nisi peccatum : ergo impossibile est aliquem puniri, nisi in eo, quod præcesserit macula peccati.

Fundam. Sed contra[1] : *Non peccavi, et in amaritudinibus moratur oculus meus.* Et similiter[2] : *Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, et calamitas quam patior in statera! quasi arena maris hæc gravior appareret.* Ergo videtur quod pœnæ, quæ fuerunt in Job, non fuerunt merito præcedentium peccatorum.

Item[3] : *Quis peccavit, hic, aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur?* ubi dicitur : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus;* et exponit Augustinus quod hoc non dicitur quia non peccaverunt, sed quia cæcitas non erat pœna peccati : ergo idem quod prius.

Item pro peccato originali non meretur quis, nisi semel mori : et Lazarus non tantum fuit mortuus semel, sed bis : ergo videtur quod prima mors, aut secunda, fuerit ei absque merito peccati inflicta.

Item tota die videmus, quod impius affligit justum; et de hoc etiam Propheta conqueritur[4] : *Quare taces conculcante* (a) *impio justiorem se?* Sed non esset justa querela Prophetæ, si justus pro peccatis suis puniretur : ergo videtur quod multæ pœnæ infligantur, quæ non infliguntur merito peccatorum.

Item Christus fuit a Judæis interfectus : et planum est quod in ipso nullum fuit omnino peccatum : et mors illa pœna fuit, hoc constat : ergo videtur quod pœna possit esse absque culpa præambula.

## CONCLUSIO.

*Pœna potest esse in aliquo sine culpa propter ordinationem quam habet ad bonum posterius, quod ex ea elici potest.*

Resp. ad. Arg. Dicendum quod malum pœnæ dupliciter potest ordinari : uno modo ad malum culpæ, quod puniendo ordinat; alio modo in comparatione ad bonum, quod Deus elicit ex illa pœna. Dico igitur, quod si aliqua pœna infligatur, cujus ordinatio principaliter consistat in comparatione ad malum culpæ puniendum, necesse est aliquam culpam præcessisse; nec tantum præcessisse, sed etiam aliquo modo concomitari inseparabiliter. Pœna enim ordinata ad puniendum culpam, aut est directe ordinata ad solum puniendum, aut est ordinata principaliter ad malum excludendum. Primo modo est pœna infernalis, et secundo modo est pœna purgatoria. Et primo modo requirit pœna præsentiam culpæ secundum deformitatem et maculam; secundo modo requirit culpæ præsentiam secundum reatum et sequelam. Si autem pœna infligatur principaliter propter ordinem quem habet ad bonum quod inde elicitur, aut ergo propter bonum proprium, aut propter bonum alienum : si propter bonum proprium, sic requirit quod in subjecto illo aliquando fuerit culpa, et quod possit esse de futuro; si autem propter bonum alienum, sic sufficit pœnæ ut fuerit culpa in alio quam in eo qui punitur, in eo videlicet pro quo pœna illa sustinetur : per quem modum fuit in Christo, cujus mors et passio erat ordinata ad redimendum genus humanum, et liberandum, et reparandum a lapsu in quem ceciderat ex peccato primi parentis. Et sic patet quod omnis pœna aliquo modo respicit culpam : sed quædam ut præsentem in se, utpote pœna infernalis; quædam ut præteritam in se, sed præsentem in reatu et sequela, sicut pœna purgatoria; quædam vero solum ut præteritam, et hoc in eo qui punitur, et sic est omnis pœna justorum, Christo excepto; quædam vero respicit culpam non in se, sed in alio, sicut patet in Christo. Cum ergo quæritur utrum omnis pœna sit causata a culpa, dicendum est quod, si intelligatur de causa meritoria de condigno, sic non habet veritatem; si autem intelligatur de causa sine qua non, sic aliquo modo veritatem habet : nulla enim esset pœna in homine, nisi præ-

[1] *Job*, XVII, 2. — [2] *Ibid.*, VI, 2. — [3] *Joan.*, IX, 2, 3. — [4] *Habac.*, I, 12.

(a) *Vulg.* devorante.

cessisset culpa. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam, qua scilicet quæritur utrum pœna possit esse in aliquo sine culpa præcedente, sive qua quæritur utrum pœna possit sperari a culpa. Concedendum est enim quod sic, propter ordinationem quam habet ad bonum posterius, quod ex ea elicitur.

1. Ad illud ergo quod objicitur de Hieronymo, dicendum quod Hieronymus non accipit ibi mereri pro merito condigni, sed potius pro merito congrui, quod quidem est sicut dispositio præambula. Et verum est, sicut dictum est, quod nisi fuisset in nobis peccatum originale, in nobis non esset contracta pœnalitas, unde esset afflictio aliqua pœnæ : et quod in Christo fuit, hoc fuit solummodo voluntarie.

2. Ad illud quod objicitur de Gregorio, dicendum quod facienda est vis in hoc quod dicit : « Nulla nocebit adversitas : » nam adversitas quæ infligitur homini exigente merito præcedentis peccati, non est ad ejus nocumentum, sed potius ad ejus profectum, juxta illud Apostoli [1] : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.*

3. Ad illud quod objicitur, quod mors est a Deo vindicante, et ita aliæ pœnæ, dicendum quod in opere justitiæ se multum immiscet opus misericordiæ : et ideo quamvis prima dispositio ad pœnam fuerit vindicta, multæ tamen pœnæ consequuntur ad illam dispositionem, quæ potius sunt beneficia divinæ misericordiæ et divinæ visitationis, quam sint instrumentum iræ. Cum ergo dicitur quod mors est a Deo vindicante, hoc intelligitur de ipsa necessitate moriendi : sed ex hoc non sequitur quod omnis alia pœna sit a Dei vindicta; imo, sicut tactum est, potest esse a Dei misericordia, quæ [2] *erudit et flagellat omnem filium quem recipit.* Sic enim competit præsenti statui.

4. Ad illud quod objicitur, quod pœna ordinatur ad culpam, sicut e converso, dicendum quod non est simile. Pœna enim habet ordinari, sicut dictum est, dupliciter, non solum ad prius, sed etiam ad posterius; peccatum autem, secundum quod hujusmodi, ordinari habet solum ad posterius, videlicet ad pœnam : et ideo culpa semper dicit inordinationem, nisi præsentialiter adsit pœna; pœna vero, propter ordinationem ad posterius bonum, ordinata et utilis esse potest, etiamsi nulla sit culpa in eo qui punitur illius pœnæ meritoria. Illud enim malum recompensatur per majus bonum quod inde elicitur, sicut patet in cæco nato, et in Job, et Lazaro, et in quolibet viro justo. Quot autem bona inde eliciantur, invenietur in quarto, distinctione xv.

5. Ad illud quod ultimo objicitur, jam patet responsio : quia etsi punitio sit a divina justitia, nihilominus tamen plerumque est a divina misericordia. Sicut enim vult Augustinus in quodam sermone, quem facit de flagellatione Pharaonis, cum Deus immittebat Pharaoni flagella, impendebat misericordiæ beneficia, quia cor ejus ad conversionem excitabat; cum vero subtrahebat, hoc erat ex rigore justitiæ, quæ propter ipsius Pharaonis peccata, dum illa flagella subtrahebat, ipsum obdurari sinebat : et pro tanto Scriptura dicit [3], quod *cor ejus indurabat.*

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de comparatione pœnæ ad divinæ justitiæ æquitatem; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum aliqua pœna sit a Deo; secundo, dato quod sic, quæritur utrum omnis pœna sit ab ipso.

[1] *Rom.*, VIII, 28. — [2] *Hebr.*, XII, 6. — [3] *Exod.*, VII, 13.

## QUÆSTIO I.

*An aliqua pœna sit a Deo* [1].

Ad opp. Utrum aliqua pœna sit a Deo; et quod non, videtur [2]: *Deus mortem non fecit:* ergo si mors inter omnes pœnas est maxime manifestativa divinæ justitiæ, et hæc non est a Deo, videtur igitur quod nulla alia pœna sit ab ipso.

2. Item Augustinus, super illum locum Psalmi [3]: *Deduc me, Domine, in justitia tua:* « Cum punit malos Deus, non suum malum eis infert, sed malis eorum eos relinquit. » Ergo videtur quod nulla pœna, secundum id quod est, a Deo sit.

3. Item pœna est malum repugnans naturæ: sed Conditor naturæ nihil facit contra naturam, sicut vult Augustinus: igitur videtur quod nulla pœna sit a Deo.

4. Item omnis pœna inducit privationem alicujus boni: et privatio boni dicit boni defectum: defectus autem non habet causam efficientem, sed deficientem: si ergo Deus nullius est causa deficiens, nullus defectus potest esse ab eo: ergo nec pœna aliqua.

5. Item sicut malum culpæ privat bonam dispositionem voluntatis, sic malum pœnæ privat bonam dispositionem naturæ: sed ita est a Deo natura, sicut voluntas; et ita conservatio naturæ, sicut conservatio voluntatis: si ergo mala dispositio voluntatis non est a Deo, pari ratione nec mala dispositio naturæ: ergo sicut non est a Deo culpa, ita non est a Deo pœna.

6. Item sicut in Deo est summa bonitas quantum ad rectitudinem voluntatis, quæ est justitia, sic in Deo est summa bonitas quantum ad completionem et perfectionem naturæ: sed Deus, quia summe bonus est et summe justus, non potest facere aliquod malum, sive aliquam injustitiam, sive peccatum: ergo pari ratione, cum sit bonus summe per naturam, non poterit ab eo egredi malum, quod sit in nocumentum naturæ: igitur sicut ab ipso non exit malum culpæ, sic nec malum pœnæ.

Sed contra [4]: *Ego Dominus formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum.* Sec hoc non intelligitur de malo culpæ: ergo necesse est quod habeat veritatem de aliquo malo pœnæ. Fundam.

Item expressius in *Deuteronomio* [5]: *Ego occidam, et ego vivere faciam; percutiam, et ego sanabo.* Sed occisio et percussio est pœna: ergo, etc.

Item adhuc magis expresse [6]: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.* Sed hujusmodi sunt pœnæ: ergo, etc.

Item adhuc expressius de Novo Testamento [7]: *Ite, maledicti, in ignem æternum.* Sed ab illo principaliter est pœna, qui dictat sententiam: sed hic est Deus: ergo, etc.

Item Augustinus, in libro *de Libero Arbitrio* [8]: « Deus est auctor mali, quod patimur. » Sed hoc est malum pœnæ, ut ibidem dicit: ergo aliqua pœna est a Deo.

Item sicut actus divinæ misericordiæ est parcere, ita actus divinæ justitiæ est punire; ergo sicut peccati remissio et indulgentia est a divina misericordia, ita peccati punitio est a divina justitia: ergo aliqua pœna est a Deo tanquam a causa.

### CONCLUSIO.

*Pœnæ nonnullæ sunt a Deo, quæ sunt dispositiones punibilis, ordinatæ secundum rigorem divinæ justitiæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod pœna plus dicit quam malum: malum enim plus importat absentiam sive defectum boni, ubi debet esse; pœna vero importat ordinem ad

[1] *Cf.* S. Thom., p. II, q. XLIX, art. 2; et II *contra Gentes*, c. XL; et II *Sent.*, dist. XXXVII, q. III, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVII, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVI, art. III, q. 1; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVI, q. IV; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, dub. 4. — [2] *Sap.*, I, 13. — [3] *Ps.* V, 9. — [4] *Isa.*, XLV, 7. — [5] *Deuter.*, XXXII, 39. — [6] *Eccli.*, XI, 14. — [7] *Matth.*, XXV, 41. [8] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. III, c. XVI.

ipsum meritum culpæ, et simul cum hoc dispositionem aliquam significat circa ipsum punibile. Quoniam igitur tam ordo, quam dispositio rei, dicitur esse a Deo sicut a principio, hinc est quod rationaliter conceditur, quod pœna sit a Deo, illa potissime, quæ importat ordinem fundatum super realem dispositionem. Et quoniam dicit aliquo modo ordinem ad culpam præcedentem, et culpa præcedens non est ex constitutione naturæ, sed potius ex voluntatis inordinatione; hinc est, quod etsi pœna dicatur a Deo, non tamen dicitur a Deo faciente, sed a Deo vindicante. Concedendum est ergo aliquas pœnas a Deo esse, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ, pro eo quod aliquæ pœnæ sunt dispositiones ipsius punibilis, et dispositiones non qualescumque, sed ordinatæ secundum rigorem divinæ justitiæ.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod Deus mortem non fecit, jam patet responsio, quia non negatur quod mors non sit a Deo vindicante, sed quia non fuit a Deo naturam instituente : ideo Deus eam inflixit, quia homo eam meruit merito culpæ.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod Deus, cum punit malos, non infert eis malum, dicendum quod Augustinus non vult ibi negare pœnam inferri a Deo; sed hoc vult ibi negare quod defectus ille, qui clauditur in intellectu pœnæ, non causetur a Deo. Unde non dicit : Non infert pœnam; sed : « Non infert malum : » malum enim dicit ipsum defectum, sicut dictum est; pœna autem non tantum dicit boni defectionem, sed etiam dicit punibilis dispositionem.

3. Ad illud quod objicitur, quod Conditor naturæ nihil facit contra naturam, dicendum quod si natura dicatur naturalis creaturæ obedientia, vel naturale judicatorium secundum quod homo est habilis ad justitiam, quia utrumque horum dicit immediatam ordinationem ad Deum, sic Deus non facit contra naturam, sicut nec facit contra seipsum. Alio modo natura dicitur vis operans secundum solitum cursum, et quodcumque bonum quod inest creaturæ ex sua origine; et hoc modo Deus facit contra naturam, sive per miracula potentiæ, sive per supplicia vindicantis justitiæ : et sic non facit simpliciter contra naturam, imo potius secundum naturam, cujus operatio subjacet divinæ potentiæ, et ordinatio subjacet divinæ justitiæ. Et cum Deus utitur creatura, sive ad manifestationem divinæ potentiæ, sive ad manifestationem divinæ justitiæ, utitur ea prout debet.

4. Ad illud quod objicitur, quod pœna dicit privationem et defectum, dicendum quod, generaliter loquendo, pœna non dicit solum defectum; imo quædam pœna est, quæ dicit veram passionem circa ipsum punibile. Unde sicut actio ignis æterni, qua agit in animam, aliquid est; sic et passio, quam patitur anima ab igne, aliquid est. Et iterum, aliquid ordinatum est : et ita a Deo est, a quo est omnis essentia, et omnis ordo. Et propter hoc deficit illa ratio, quia non omnis pœna dicit defectum purum.

5. Ad illud quod objicitur, quod malum pœnæ privat bonam dispositionem naturæ, sicut malum culpæ dispositionem voluntatis, dicendum quod non est simile, quia malum culpæ privat inordinate et vituperabiliter; malum vero pœnæ, secundum quod hujusmodi, privat ordinate et laudabiliter : et quia quod laudabile est, Deo attribuendum est; quod vero vituperabiliter, non : hinc est quod recte aliquod malum pœnæ Deo attribuitur, malum vero culpæ non, sicut infra melius videbitur.

6. Et per hoc patet responsio ad ultimum quod objicitur de perfectione bonitatis quantum ad voluntatem et naturam Dei : concedo enim bene, quod utriusque est summa perfectio, quia una et eadem : idem enim est in eo natura et voluntas : comparatio tamen divinæ voluntatis ad culpam et pœnam, sive e converso pœnæ et culpæ ad divinam voluntatem, differens est, quia culpa, propter sui deordinationem, deordinationem ponit

circa peccantem ; pœna vero non deordinationem connotat circa punientem et ordinantem.

## QUÆSTIO II.

*An omnis pœna sit a Deo* [1].

Ad opp. Utrum omnis pœna sit a Deo ; et quod sic, videtur [2] : *Mihi vindicta* (*a*), *et ego retribuam* : ergo vindicta proprie competit ipsi Deo : sed omnis punitio vindicta quædam est : ergo omnis pœna et punitio est a Deo.

2. Item Augustinus dicit [3], et habetur in littera : « Omnis pœna, si peccati pœna est, justa est, et supplicium nominatur. » Sed omne quod justum est, a Deo est : ergo omnis pœna a Deo est.

3. Item [4] : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ;* Glossa paulo ante : « Deserit Deus non apponendo gratiam, vel appositam subtrahendo. » Si igitur nulla pœna magis caret ratione boni et pulchri, quam subtractio gratiæ, et passio ignominiæ, et hujusmodi pœnæ sunt a Deo, sicut patet ex textu et ex Glossa ; ergo et omnis pœna.

4. Item nulla pœna est acerbior, quam pœna infernalis ; nulla pœna habet plus de ratione privationis et defectus, quam pœna mortis : sed utraque istarum est a Deo : ergo et omnis alia pœna.

5. Item subtractio gratiæ directe opponitur collationi gratiæ : sed gratiam dare, hoc maxime placet divinæ bonitati : ergo inter omnes pœnas minime est hæc pœna a Deo auctore : sed hæc est a Deo auctore : ergo et omnis alia. Probatio minoris. In subtractione gratiæ est gratiæ annihilatio, et quædam Dei de habitaculo cordis expulsio : sed operatio annihilationis soli Deo est possibilis, sicut dicit Hugo, cum sit infinita distantia inter extrema, et præterea nihil potest Deum ejicere : ergo videtur quod talis subtractio gratiæ non possit esse nisi a Deo tanquam ab auctore.

6. Item omne illud quod ordinat inordinatum, et restituit honorem Deo sublatum, est a summo ordinatore, et honoris proprii zelatore : sed omnis pœna, secundum quod hujusmodi, est ordinativa culpæ ; in omni etiam punitione honor redditur Deo, cui subtractus est per culpam : ergo omnis pœna, secundum id quod est, procedit a divina justitia.

Sed contra : Excæcatio est quædam pœna : Fundam.
sed excæcatio non est a Deo, sed ex propria malitia, sicut dicitur [5] : *Excæcavit illos malitia eorum:* ergo non est omnis pœna a Deo. Quod autem excæcatio non sit a Deo, apparet tam ex textu, quam ex verbis Augustini, qui dicit [6] super illud *Joannis* [7] : *Lux in tenebris lucet*, quod quomodo cæco præsens est lux corporalis, et ipse non est præsens lumini, sic intelligendum est in luce spirituali, et hoc ipse textus innuit.

Item amissio sive expoliatio gratuitorum est quædam pœna : sed hæc non est a Deo, imo potius a diabolo, secundum quod dicitur de homine descendente a Hierusalem in Hierico, qui a latronibus fuit vulneratus et spoliatus [8] : ergo non omnis pœna est a Deo. Quod autem imaginis deformatio non sit a Deo, apparet, quoniam imaginem Dei deformare est contumeliam Deo inferre : sed Deus nunquam facit sibi contumeliam : ergo nunquam Deus deformat imaginem suam.

Item, si nullus purus defectus est a Deo, et aliqua pœna est purus defectus, ergo aliqua pœna non est Deo. Major manifesta est per se, quia defectus non habet causam efficientem, sed deficientem : sed Deus nullius est causa deficiens. Minor probatur, quia ignorantia nihil aliud est, quam spiritualis tenebra : ergo est privatio pura, et ignorantia est pœna : ergo, etc.

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. III, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVII, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVI, art. III, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. II; Steph. Brulef, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. V; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, dub. 5. — [2] *Rom.*, XII, 19. — [3] Aug., *Retract.*, lib. I, c. IX; *de Lib. Arb.*, lib III, c. XVIII. — [4] *Rom.*, I, 26. — [5] *Sap.*, II, 21. — [6] Aug., *in Joan. Evang.*, tract. I, c. I. — [7] *Joan.*, I, 5. — [8] *Luc.*, X, 30.

(*a*) *Cæt. edit.* vindictam.

Item nullum vitium est a Deo : aliqua pœna est vitium, utpote malitia et concupiscentia : ergo aliqua pœna est, quæ non est a Deo. Major et minor per se sunt manifestæ.

Item nullum peccatum est a Deo : sed aliquod peccatum est pœna, sicut ostensum est supra, et manifeste apparet in illa deformitate, quæ remanet in anima post culpam perpetratam : ergo aliqua pœna est, quæ non est a Deo.

## CONCLUSIO.

*Pœnæ omnes positivæ, secundum quod habent rationem pœnæ, omnes sunt a Deo ; illæ vero quæ privationem dicunt, aut positionem cum aliqua deordinatione, a Deo non proveniunt.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod pœna de sui generali acceptione dicit nocumentum ordinatum : nocumentum autem comparationem habet et ad ipsum nocivum, et ad illud quod patitur nocumentum, et ad illud secundum cujus privationem nocumentum illud attenditur. Et secundum istam triplicem comparationem nomen pœnæ habet triplicem acceptionem. Unde dicitur pœna aliquando actio rei lædentis, secundum quod adustio ignis infernalis dicitur esse pœna reproborum. Dicitur etiam pœna passio rei læsæ, sive punitæ, secundum quod dicitur quod afflictio reproborum est eorum pœna æterna. Dicitur etiam defectus alicujus boni, in quem incurritur ex illa passione, sicut defectus quietis, salutis et pacis est pœna reproborum. Quocumque autem istorum modorum dicatur pœna, sive actio, sive passio, sive defectus, semper nomen pœnæ, ut sic, impositum est ab ordine ; et quod dicit, nominat ut ordinatum [1]. Et quoniam omne ordinatum ut tale procedit a Deo, a quo omnis ordo, quocumque modo dicatur pœna, et quidquid dicitur pœna, in quantum pœna, a Deo est : et quoniam omne ordinatum a Deo est, a Deo enim habet quod sit ordinatum, Deo placet omnis ordo, idem est enim fieri Deo auctore, et Deo volente [2]. Si autem loquamur de pœna secundum illud quod subest huic ordini, a quo imponitur nomen pœnæ, tunc dicendum est, quod si pœna dicatur defectus, sive carentia alicujus boni, sic dicendum est quod talis defectus non est a Deo : non enim habet causam efficientem, sed deficientem ; nec pœna quæ talem defectum nominat, est a Deo. Si autem pœna dicatur ipsa passio rei punitæ, quæ est via ad defectum alicujus boni, tunc distinguendum est : quia quædam est passio, quæ est ordinata simpliciter ; quædam vero quæ, quamvis sit ordinata secundum quid, est tamen deordinata simpliciter ; quædam vero medio modo se habens. Passio illa, quæ est ordinata simpliciter, est illa passio, quæ est pure pœnalis, sicut passio famis et sitis : et talis passio a Deo est : unde fames et sitis a Deo dicitur esse. Passio vero quæ est deordinata simpliciter, sed ordinata secundum quid, est illa quæ est culpabilis, sicut est deformatio imaginis, et corruptio habilitatis ad bonum : et talis non est concedenda esse a Deo. Passio vero media est illa, quæ est passio vitiosa, utpote illa quæ est ex rebellione carnis ad spiritum, quæ quodam modo ordinata est ad culpam præcedentem, quodam modo deordinata est, quia est inclinativa ad culpam sequentem : et hæc non conceditur esse a Deo. Et Magister dixit supra [3], quod fomes et concupiscentia non habent Deum auctorem, sed diabolum aut hominem. Et sic distinguendum est de pœna, prout dicitur actio rei punitivæ. Ex prædictis igitur patet, quod etsi omnis pœna sit a Deo, in quantum tenet rationem pœnæ ; non omne tamen quod dicitur pœna, a Deo est : imo quædam est a Deo, quædam non. Illa est a Deo, quæ dicit positionem aliquam, ita quod non nominat deordinationem : et hæc est simpliciter pœna. Illa vero non est concedenda esse a Deo, quæ nominat simpliciter defectum, vel quæ nominat positionem ali-

[1] Confutat hæc Scotus, dist. XXXVI, q. unica, ibi : *Sed primum.* — [2] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. III. — [3] Dist. XXXI.

quam cum deordinatione. Unde nec conceditur a Deo esse excæcatio, nec obduratio, nec imaginis deformatio, nec gratiæ subtractio, sive expoliatio, nec error, nec ignorantia, nec concupiscentia, nec his consimilia : omnia enim hæc vel dicunt defectum, vel deordinationem aliquam. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod non omnis pœna est a Deo.

1. Ad illud quod objicitur, quod omnis vindicta est a Deo, et similiter ad sequens quo dicitur, quod omnis pœna justa est, dicendum quod illæ duæ rationes non concludunt, nisi quod pœna sit a Deo sub ratione pœnæ : sic enim aliquid dicit, quod respicit ordinem, qui attenditur secundum ultionem divinæ justitiæ : de eo autem quod subest, non oportet illud intelligi, quod sit a Deo. Nam crimina criminibus vindicantur, secundum quod Sancti dicunt, et supra ostensum fuit.

2. Ad illud quod objicitur, quod passio ignominiæ, et subtractio gratiæ est a Deo, dicendum quod, proprie loquendo, neutrum a Deo esse conceditur, nisi permissive, secundum quod Deus dicitur obdurare, quia, ipso non apponente gratiam, homo obduratur, sicut etiam Deus dicitur tradere in desideria cordis. Unde Glossa dicit ibidem : « Tradere est permittere, et non incitare, sed dimittere : præcedentibus quippe culparum causis, jure et merito deseruntur a Deo : et per hoc quod deseruntur, desideriis traduntur. » Similiter, quod dicitur Deus gratiam subtrahere, hoc non est quod auferat gratiam datam, sed quia, homine se avertente, Deus eam non continuat.

3. Ad illud quod objicitur de pœna mortis et æternæ damnationis, dicendum quod utraque a Deo est : utraque enim positionem aliquam, vel dispositionem nominat, sine deordinatione aliqua. Et si objiciatur, quod pœna infernalis est acerbissima, dicendum quod acerbitas non impedit quin pœna sit a Deo, sed potius deordinatio et defectus. Et si objiciatur quod mors dicit defectum, dicendum quod mors non tantum dicit defectum ; imo dicit passionem, et progressum ab esse in non esse, qui quidem est per animæ et corporis separationem, ubi est dolor et afflictio : et licet defectus sequatur ad illam passionem, mors tamen non nominat purum defectum, sed potius passionem et transitum illum : et ideo conceditur mors esse a Deo, quamvis non concedatur de aliis pœnis, quarum nomina imponuntur ab ipso defectu.

4. Ad illud quod objicitur, quod subtractio gratiæ est a Deo, dicendum quod falsum est, proprie loquendo, nisi dicatur permissive, ut dictum est. Quod vero objicitur, quod ibi est annihilatio et (*a*) Dei expulsio, dicendum quod Deum expelli non est aliud, quam gratiam Dei repelli. Gratiam autem Dei repelli non est aliud, quam gratiam corrumpi, pro eo quod ipsa, cum sit accidens, non habet salvari nisi in substantia rationali. Gratia autem corrumpitur et annihilatur non per actionem contrarii agentis, sed propter defectum in seipsa. Deficit autem in seipsa propter hoc, quod subjectum deficit sibi. Anima enim non est nata esse subjectum gratiæ, nisi per conversionem sui ad Deum : et ideo cum se a Deo avertit, jam gratia gratum faciens in ea non potest salvari, et ideo in seipsa deficit. Quod ergo objicitur, quod nihil potest gratiam annihilare, et Deum de habitaculo suo ejicere, dicendum quod illa ratio procedit ac si talis annihilatio, vel abjectio, fieret per virtutem alicujus agentis : hoc autem non fit, imo fit propter ineptitudinem suscipientis, sicut visum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod omne ordinatum, et quod reddit honorem Deo, est a Deo, dicendum quod verum est, in quantum tale. Sed cum assumit, quod omnis pœna est hujusmodi, verum est in quantum pœna, et tunc conclusio vera est, videlicet, quod omnis pœna, in quantum pœna, a Deo est ; sed si ex hoc arguatur ulterius, quod omne illud quod dicitur pœna, est a Deo, utpote culpa, vel vitium, vel defectus, fiet sophisma secundum accidens, quia sunt quædam quæ,

(*a*) *Cæt. edit* est.

Deo attributa, potius sonant in contumeliam, quam in gloriam. Et propterea si alicubi unquam inveniatur, quod concupiscentia, vel ignorantia, vel cætera similia a Deo sint, exponenda sunt verba, vel quod dicta sunt esse a Deo quia sunt permissive, vel quia dicuntur esse a Deo in quantum sunt pœnæ, vel dicuntur esse a Deo secundum quod concernunt aliquod ens, non secundum illud a quo primo et principaliter imponuntur.

# DISTINCTIO XXXVII

ALIORUM PONIT SENTENTIAM QUI DICUNT MALOS ACTUS NULLO MODO ESSE A DEO, NEC ESSE BONOS, SIVE IN EO QUO SUNT, SIVE ALIO MODO : MALUM TAMEN PŒNÆ A DEO ESSE.

Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato et de actu sentientes : asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nulla ratione bona ; nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. *Sine eo* namque, ut ait Evangelista [1], *factum est nihil* id est peccatum, quod dicitur esse nihil : nonquia non sit actio vel voluntas mala, quæ aliquid est, sed quia a vero esse separat *(a)* homines, et ad malum trahit, et sic ad non esse deducit. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non esse dicuntur. Ideoque Augustinus dicit [2], *super Joannem*, « peccatum nihil esse, nihilque fieri, cum peccant, homines. » Hac ergo ratione astruunt peccatum nihil esse, quia a vero esse hominem elongat. Voluntatemque malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt, et contra legem Dei fiunt : quæ tamen sunt, sed ab homine vel diabolo, non a Deo. Nullatenus enim hæc a Deo esse dicunt, sive in quantum sunt, sive alio modo.

*Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait : Omne quod est, in quantum est, bonum est.*

Illa quoque Augustini verba, quibus dicit [3], « omne quod est, in quantum est, bonum esse, et Deum habere auctorem, » de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiæ vero nomine atque naturæ dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet quæ concreata sunt eis : sicut anima naturaliter habet intellectum, et ingenium, et voluntatem, et hujusmodi : quod ex verbis Augustini præmissis colligitur, ubi bonum hominem appellat bonam naturam. Secundum hanc ergo assertionem, vel acceptionem, mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus : quod utique videtur Augustinus innuere in libro primo *Retractationum*, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelligendum sit quiddam in libro *de vera Religione* ab eo traditum, ait [4] : « Hoc de substantiis atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. » Aperte hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata. Ideoque asserunt præfati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias, quæ, si malæ sunt, peccata sunt neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturæ, Augustinus videtur notare in *prima responsione contra Pelagianos*, ita dicens [5] : « Opera diaboli quæ

[1] *Joan.*, I, 3. — [2] August., *in Joan. Evang.*, tract. I, n. 73. — [3] Supra, distinct. XXXIV et XXXV. — [4] Aug., *Retract.*, lib. I, c. XIII, n. 8. — [5] Imo auctor *Hypognostic.* vel *Hypomnestic.*, quicumque tandem ille sit, lib. I, c. V, n. 7 inter Op. S. Aug., App. t. X, edit. Bened. — *(a) Al.* Separant.

vitia dicuntur, actus sunt, non res. » Idem in quarta responsione [1] : « Omne malum natura non est, sed actus accidens ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit.» Item : « Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus. »

Secundum hoc res aliquæ sunt quæ a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

Ex quo colligitur res aliquas esse, quæ a Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilominus et ipsi concedunt innitentes verbis Augustini superius positis, qui in *Enchiridio* determinans illa verba Prophetæ [2] : *Væ his, qui dicunt bonum malum,* dicit [3] « de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. » Sunt ergo aliquæ res, quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterior a Deo non est, quia, ut ait Augustinus in libro *LXXXIII Quæstionum* [4], « Deo auctore non fit homo deterior. » Non est ergo Deus auctor rerum, quibus homo deterior fit. At sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum quæ peccata sunt.

Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo : Deus auctor malorum non est.

In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quæ mala sunt, in quantum mala sunt, sed in quantum sunt; et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihili sunt, cum nihili nullus auctor existere queat? Ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium; *quæ sunt bonorum*, isti subintelligi volunt. Bona autem illa esse dicunt, quæ naturaliter sunt. Ea vero naturaliter esse dicunt, non solum quæ substantiæ sunt vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt; sed et omnia quæ naturam non privant bono. Et ita, secundum eosdem, multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura sive de substantia, vel de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum Psalmi [5] : *Non est substantia*, ita Augustinus de substantia disseruit, ut præmissæ sententiæ videatur consentire, dicens [6] : « Substantia intelligitur illud quod sumus, quidquid sumus, homo, pecus, terra, sol : omnia ista substantiæ sunt, et eo ipso quo sunt. Naturæ ipsæ, substantiæ dicuntur. Nam quod nulla est substantia, nihil omnino est : substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam ; sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia, in qua factus est : iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura, quam formavit Deus ; sed iniquitas est perversio, quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt ; iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium puerorum [7] universa creatura laudans Deum commemoratur : laudant enim omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis, et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. » Intendant diligenter his verbis præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum judicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiæ notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

[1] *Ibid.*, lib. IV, c. I, n. 1. — [2] *Isa.*, v, 20. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. XIII, n. 4, et c. XIV, n. 6. — [4] Id., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. III. — [5] *Ps.* LXVIII, 3. — [6] Aug., *Enarr. in Ps.* LXVIII, v. 3, n. 5. — [7] *Dan.*, III.

Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas sicut peccata generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per Prophetam ait [1] : *Non est malum in civitate quod Dominus non fecerit.* Item alibi ex persona sua ait [2] : *Ego sum Deus, creans malum, et faciens bonum.* Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum : sed mali nomine pœna intelligitur, non peccatum ; sicut e converso cum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Augustinus, qui dixerat in libro *LXXXIII Quæstionum* [3] quod Deus auctor mali non sit, in libro primo *Retractationum*, quomodo intelligendum sit, aperit dicens [4] : « Videndum est, ne male intelligatur quod dixi : « Deus auctor mali non est, qui et omnium quæ sunt auctor est; quia in quantum sunt, in tantum bona sunt : » et ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est his qui puniuntur. Sed hæc ita dixi, sicut dictum est [5] : *Deus mortem non fecit* ; cum alibi scriptum sit [6] : *Mors et vita a Domino est.* Malorum ergo pœna, quæ a Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. » Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audisti, lector, causam dictorum : ex qua sana intelligentia firmatur, cum dicitur : « Deus non est auctor mali ; » et : « Deus mortem non fecit. »

Quod de peccato, non de pœna intelligitur, cum dicitur : Deus non est auctor mali.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato, etc.

Supra ostendit Magister quomodo peccatum sit peccati pœna, ad declarandum qualiter peccatum est privatio ; in hac parte intendit Magister inquirere utrum actio, in qua peccatum committitur, sit a Deo, propter hoc quod supra dictum fuit quod peccatum est actus. Et quoniam supra prosecutus fuit opinionem illorum, qui dicunt actionem substratam malitiæ esse a Deo, hic secundo prosequitur aliam opinionem, qua quidam ponebant nec malitiam, nec actionem malam esse a Deo. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima ponit prædictam opinionem ; in secunda vero opponit contra opinionem partis adversæ, ibi : *In hoc autem verbo superiorum sententiæ*, etc. Prima pars habet tres partes : In prima explicat Magister illam opinionem ; in secunda vero subjungit ejus defensionem, ibi : *Illa quoque Augustini verba, quibus dicit*, etc. ; in tertia vero ex prædictis elicit quamdam conclusionem, ibi : *Ex quo colligitur res aliquas*, etc. Similiter secunda pars principalis habet tres partes : in prima parte opponit contra adversam opinionem ; in secundo vero loco determinationis ponit quamdam commonitionem ad auditoris eruditionem, ibi : *Intendant diligenter his verbis*, etc. ; in tertia vero removet quamdam dubitationem, ibi : *Cum igitur omnes catholici tractatores in hoc consentiant*, etc.

Divisio.

### DUB. I.

Opera diaboli, quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res.

Sed contra : Fulgentius dicit, et habetur Glossa in Epistolam ad Romanos : « Deus illius rei est ultor, cujus non est auctor : » ergo si Deus est ultor peccati, peccatum est res. Item videtur quod contraria implicentur in illo verbo : omne enim ens est aliqua res : sed vitium est actus, sicut ipse dicit, et actus est quædam differentia entis : ergo idem est dicere vitia esse actus, et non res, quod affirmare inferius, et negare superius

[1] *Amos*, III, 6. — [2] *Isa.*, XLV, 7. — [3] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXI. — [4] Id., *Retract.*, lib. I, c. XXVI. — [5] *Sap.*, I, 13. — [6] *Eccli.*, XI, 14.

de eodem : quod est impossibile. Item ipse Augustinus videtur sibi contradicere, cum dicit in *Enchiridio*[1], quod aliquæ sunt res, quibus homines mali sunt : et tales non sunt nisi vitia et peccata : ergo vitia sunt res.

Res unde dicatur.

Resp. Dicendum quod *res* accipitur communiter, et proprie, et magis proprie. *Res*, secundum quod communiter dicitur, dicitur a *Reor, reris;* et sic comprehendit omne illud quod cadit in cognitione, sive sit res exterius, sive in sola opinione. Proprie vero dicitur *res* a *ratus, rata, ratum,* secundum quod *ratum* dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, imo est in rerum natura, sive sit ens in se, sive in alio : et hoc modo *res* convertitur cum *ente*. Tertio modo dicitur *res* magis proprie secundum quod dicitur a *ratus, rata, ratum,* prout *ratum* dicitur illud, quod est ens per se, et fixum : et sic *res* dicitur solum de creaturis, et substantiis per se entibus. Si igitur *res* accipitur primo modo, peccatum est res, et quantum ad actionem substratam, et quantum ad deformitatem : et sic accipit Fulgentius. Si vero *res* dicatur secundo modo, sic peccatum dicitur res non ratione deformitatis, sed ratione actus substrati : et sic accipit Augustinus in *Enchiridio*. Tertio modo accipiendo hoc nomen *res*, sic peccatum nec est res ratione deformitatis, nec ratione actus substrati : et sic accipit Augustinus in verbo proposito, cum dicit quod opera diaboli vitia sunt, non res. Et per hoc patet responsio ad totum.

DUB. II.

Quod natura non est, Deus non fecit, etc.

Videtur hoc esse falsum, quia multa sunt quæ fiunt præter naturam, et tamen constat quod a Deo sunt, sicut multa accidentia, quæ inducuntur per acquisitionem, et per violentiam, et etiam per gratiam, et per miraculum. Item omne quod est natura aliqua, vel est substantia, vel proprietas ei naturaliter inhærens : sed multa sunt quæ nec naturaliter insunt, nec per se sunt : ergo non videtur esse verum illud, quod dicitur, quod Deus non facit illud, quod natura non est.

Natura et res tripliciter dicuntur

Resp. Dicendum quod, sicut hoc nomen, *res*, tripliciter accipitur, ita hoc nomen, *natura*. Uno modo dicitur *natura* res quæ naturaliter est, vel proprietas quæ naturaliter inest. Secundo modo dicitur *natura* largius non solum res per se ens, vel proprietas naturaliter inhærens, sed etiam omne quod conservat naturam, vel quod saltem aliquo bono non privat : et istos modos ponit Magister in littera. Tertio modo dicitur *natura* largissime omne ens quod est in aliqua re materiali, sive sit naturaliter inhærens, sive non, sive sit salvativum, sive non. Cum ergo dicit Augustinus, quod « natura est omne quod Deus fecit, » potest accipi *natura* tribus modis, secundum quod *facere* Dei accipitur tripliciter : uno enim modo *facere* dicitur Deus creando; secundo modo concreando; tertio modo cooperando : et ita, secundum quod extenditur verbum *faciendi*, extenditur nomen *naturæ*. Sicut *facere* dicitur Deus actionem substratam peccato cooperando libero arbitrio, sic etiam nomen *naturæ* se extendit ad illam actionem ; et sicut *facere* Dei nunquam se extendit ad deformitatem, sic nec *natura*. Et ideo ex hac auctoritate non potest haberi, quod actio substrata deformitati non sit a Deo.

DUB. III.

Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihili nullus auctor existere queat ?.

Istam rationem Magister dimittit in littera insolutam, et tamen videtur efficaciter arguere. Cum enim peccatum aliquo modo habeat auctorem, et non possit habere secundum quod nihil; habet ergo secundum quod aliquid est. Si igitur nullo modo habeat Deum auctorem, videtur quod peccatum, in quantum actus est, a Deo non sit.

Peccatum formaliter nihil est.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod istud argumentum deficit, quia aliter peccatum est nihil, aliter illud quod nullo modo est :

[1] August., *Enchirid.*, c. XIII.

peccatum enim formaliter nihil est, nihilominus tamen circa aliquid est, et alicujus boni privatio est : et quamvis illud quod nullo modo est, non possit habere auctorem, tamen illud quod dicit defectum circa ens, potest habere auctorem, non, inquam, auctorem efficientem, sed deficientem. Et sic patet, quod ratio illa non recte procedit.

DUB. IV.

Iniquitas quippe ipsa non est substantia.

Contra : Aut enim substantia dicitur proprie, aut dicitur communiter : si dicitur proprie, nec etiam justitia et substantia ; si dicitur communiter, ergo omne quod habet aliquam essentiam, dicitur substantia : sed habitus malus habet aliquam essentiam, in quantum habitus : ergo videtur quod malus habitus, ut luxuria, debeat laudare Deum.

Resp. Dicendum quod, sicut nomen *naturæ* multipliciter accipitur, ita et nomen *substantiæ*. Præter enim illos quatuor modos, quos dicit Philosophus[1], quod substantia dicitur materia, et forma, compositum, et essentia uniuscujusque, potest aliter distingui substantia juxta verbum B. Augustini : uno modo, ut dicatur res permanens, non tamen per se stans ; alio modo, ut dicatur res permanens, non tamen per se stans, sed alii inhærens ; tertio modo, ut dicatur substantia quælibet essentia actu ens, sive per se stans, sive non : et hoc modo *substantia* se extendit ad omne ens. Et sic accipit Augustinus, cum dicit[2] : « Quod nulla substantia est, nihil omnino est. » Cum ergo dicitur quod iniquitas substantia non est, dicendum quod *iniquitas* accipitur abstracte pro ipsa deformitate, non pro habitu circa quem deformitas consistit.

DUB. V.

Pœnarum enim Deus auctor est.

Videtur hoc esse falsum, quia nullius Deus est auctor, nisi quod habet exemplar in Deo : sed pœna, secundum quod pœna, non habet exemplar in Deo : ergo videtur quod Deus non sit auctor pœnæ. Item idem est fieri Deo auctore, et Deo volente[3] : sed, sicut dicit Damascenus, Dominus non plasmavit nos ad puniendum : ergo si Deo non placent mala pœnæ, videtur quod non sint ab ipso tanquam ab auctore.

Resp. Dicendum quod quædam sunt quæ exemplar habent in Deo secundum conformitatem quæ attenditur quantum ad esse eorum speciale ; quædam vero secundum conformitatem quæ attenditur quantum ad esse generale. Quamvis ergo pœna, sive passio, non habeat correspondens in Deo, ut puta (*a*) passionem vel pœnam, habet tamen correspondens in genere entis, et in genere ordinis : et istud sufficit ad hoc, quod habeat aliquod in Deo exemplar. Ad aliud dicendum quod voluntas in Deo duplex est, videlicet antecedens et consequens : et quamvis pœna non sit a voluntate antecedente, nihilominus tamen est a voluntate consequente. Qualiter autem pœna sit a Deo, et quæ, hoc determinatum est supra, distinctione præcedenti. Licet autem Magister dicat pœnas a Deo esse, non tamen hoc intelligendum est universaliter : ideo ad hoc quod ista verba, quæ dicuntur in hac distinctione, intelligantur sane, necessario oportet istas quatuor propositiones tanquam regulas infallibiles supponere : quarum prima est, quod omne illud, quod dicit positionem aliquam, est a Deo ; secunda est, quod omne illud, quod aliquem ordinem dicit, in quantum hujusmodi, est a Deo ; tertia est, quod nullus defectus, secundum quod hujusmodi, est a Deo, propter hoc quod hoc repugnat divinæ potentiæ ; quarta est hæc, quod nullum inordinatum, secundum quod hujusmodi, est a Deo, quia repugnat divinæ sapientiæ. His autem tanquam manifestis præsuppositis, oportet etiam scire distinguere primo circa pœnam, quantum ad rationem pœnæ, et quantum ad illud quod substernitur ; secundo oportet

[1] Arist., *Metaph.*, lib. VII, cont. 34 ; lib. VIII, cont. 2 ; Averr., disput. 3. — [2] Aug., Enarr. *in Ps.* LXVIII, 3. — [3] Id., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. III.

(*a*) *Cæt. edit. deest* ut puta.

scire quod aliqua pœna est acta, aliqua contracta, aliqua inflicta; tertio oportet intelligere distinctionem hujus nominis *res*, quoniam dicitur tripliciter; quarto oportet intelligere distinctionem hujus nominis *natura*, et *substantia*, secundum quod distincta sunt supra. Et his intellectis, manifestantur ea, quæ dicuntur in littera.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, in qua Magister inquirit utrum actio culpabilis sit a Deo, incidit hic quæstio circa duo principaliter : primo quæritur utrum omnis actio, secundum quod actio, sit a Deo; secundo quæritur utrum actio defectiva, secundum quod defectiva, a Deo sit. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum a Deo sit omnis actio, secundum quod actio; secundo quæritur utrum a Deo sit omnis conservatio; tertio quæritur utrum a Deo sit omnis compositio.

### QUÆSTIO I.

*An omnis actio, secundum quod actio, sit a Deo* [1].

Fundam. Utrum omnis actio, secundum quod actio, sit a Deo; et quod sic, videtur [2] : *Sine me nihil potestis facere :* sed omnis actio aliquo modo est ens, sive sit actio peccati, sive alia : ergo, etc. Si tu dicas quod illud intelligitur de actione bona, contra [3] : *Numquid elevabitur securis contra eum, qui secat in ea?* Glossa : « Sicut instrumenta nihil sunt per se agentia, ita Sennacherib nihil per se operatus est. » Si ergo actio Sennacherib mala erat, et crudelis, et Sennacherib in illa actione erat instrumentum Dei, videtur ergo quod omnis mala actio sit ab ipso tanquam a primo principio.

Item quæ sunt ejusdem generis, habent eadem principia prima [4] : sed dare eleemosynam propter Deum, et dare eleemosynam propter vanam gloriam, ejusdem generis actiones sunt in genere naturæ : si ergo actio ista, qua quis dat elemosynam propter Deum, est a Deo, videtur quod et actio illa, qua quis dat eleemosynam causa inanis gloriæ, sit a Deo.

Item operatio miraculorum est a solo Deo : sed aliquis in faciendo miracula peccat, quia facit propter vanam gloriam : ergo videtur quod aliqua actio substrata deformitati culpæ sit a Deo : ergo pari ratione et omnis alia.

Item omnis scientia a Domino Deo est : sed aliquis addiscit propter avaritiam : ergo cum addiscere non possit nisi Deo coadjuvante et cooperante, et illud addiscere sit peccatum, actio substrata peccato comparatur ad Deum sicut ad principium.

Item aliquis adulterando generat prolem; quæro igitur utrum illa actio, sive coitus ille, sit a Deo, vel non : si est a Deo, habeo propositum; si non a Deo, ergo proles genita non est a Deo. Si igitur hoc est impossibile ponere, quod aliquis homo sit, qui non sit a Deo; ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod actio substrata peccato non sit a Deo.

Item actio quæ substernitur peccato non omnino nihil est, sicut manifeste apparet. Si igitur aliquo modo est ens, quæro a quo sit : si est a potentia creaturæ, necesse est quod sit ab ea secundum id quod habet de entitate : illud ergo, secundum quod actio est ab illa potentia, aut est a Deo, aut non : si est a Deo, cum omne illud quod est causa causæ, sit causa causati, per se intelligendo, videlicet si medium causatum est causa postremi secundum id quod habet a primo, tunc sequitur necessario quod talis actio sit a Deo; si vero non est a Deo, tunc quæro : aut est a se, aut ab alio : si ab alio, tunc quæro similiter de illo alio : aut est a se, aut ab alio: ergo vel erit abire in infinitum, vel erit po-

[1] S. Thom., I-II, q. LXXIX, art. 2; et de *Malo*, q. III, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 1; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXVII, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVII, art. II, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I; Thom Arg., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 3.; Greg. Arim., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 3; Stephan. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. 1.—[2] *Joan.*, XV, 5.—[3] *Isa.*, X, 15.—[4] Arist., *de Cæl.*, lib. I, cont. 61.

nere quod creatura aliquid habeat a seipsa, vel quod habeat ab alio quam a Deo, quod sit primum principium in quo sit status : sed hæc omnia sunt impossibilia, et sequuntur (*a*) ex hoc, quod aliqua actio non est a Deo : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Deus non facit contra suam prohibitionem, quia tunc sibi ipsi contrarius esset : sed Deus prohibet aliquam actionem secundum quod actio est, sicut prohibuit Adæ non comedere de pomo : ergo videtur quod illa comestio Adæ non fuerit a Deo : quod autem illa actio prohibita fuerit secundum quod actio, apparet, quia comedere de pomo illo de se erat bonum, et nulla erat in eo deformitas, nisi postquam fuit prohibitum.

2. Item omnis actio quæ est a bona voluntate, ut est operans per charitatem, est bona bonitate perfecta in genere moris : sed omnis actio quæ egreditur a Deo, egreditur a voluntate optima, in qua est summa charitas : ergo omnis actio cujus Deus principium est, est bona bonitate moris : sed actio substrata peccato non est bona bonitate moris : ergo non est a Deo.

3. Item omnia quæcumque Deus facit, bono fine facit[1] : *universa enim operatur propter se* : omne autem quod fit bono fine, simpliciter bonum est : actio autem substracta peccato non est simpliciter bona : ergo non potest esse a Deo tanquam a causa.

4. Item quandocumque operans continuatur regulæ dirigenti in operando, recte operatur et bene : sed regula liberi arbitrii est ipsa rectitudo voluntatis divinæ : ergo in omni operatione, in qua Deus cooperatur libero arbitrio, quoniam fit continuatio operantis ad regulam, est rectitudo : si igitur in aliqua operatione per totum est obliquatio, videtur quod cooperatio ejus non sit a Deo.

5. Item si operatio, quæ est subjecta peccato, est a Deo et a libero arbitrio, aut tota est a Deo, et tota a libero arbitrio, aut pars a Deo et pars a libero arbitrio : si tota a Deo, et tota a libero arbitrio, ergo videtur quod tota sit simul et bona, et mala, quod est omnino impossibile ; si pars a Deo, et pars a libero arbitrio, sed qua ratione ponitur una pars esse a libero arbitrio, eadem ratione potest poni et altera : et sic videtur quod tota operatio ita sit a libero arbitrio, quod non sit a Deo.

6. Item si Deus cooperatur libero arbitrio in actione quæ est substrata peccato, aut igitur liberum arbitrium movet principalius quam Deus, vel e converso : constat quod liberum arbitrium in illa operatione neque principalius, neque æque principaliter potest movere, sicut Deus, cum Deus, tam in movendo, quam in causando, cujuscumque dicatur esse sive causa, sive motor, principalissimus intelligatur : ergo Deus movet principalius. Si ergo motor principalis excitat et movet motorem non principalem, videtur quod in operatione culpabili liberum arbitrium excitetur a Deo : ergo cum adulter luxuriatur, et latro furatur, ad tales actiones a Deo excitantur : quod omnino absurdum est.

CONCLUSIO.

*Omnis actio, quantumvis peccato substrata, est a Deo, cum ipsa sit ens, et a causa bona procedat.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut Magister dicit in littera, circa istam quæstionem fuerunt diversæ positiones adeo magnorum virorum, et adeo rationabiles, ut nec Magister ausus fuerit diffinire, quæ earum magis contineat veritatem. Attamen quia per multam discussionem dubia ducuntur ad manifestationem, nunc communiter tenetur quod illa opinio verior sit, quæ dicit quod omnis actio, sive substrata peccato, sive non, secundum id quod est actio, est a Deo : nec immerito, quia illud oportet ponere, si pensetur eminentia divinæ potentiæ, et indigentia potentiæ creatæ. Quia enim Deus est causa primordialissima, ideo

[1] *Prov.*, XVI, 4. (*a*) *Al.* Sequitur.

est influentiæ maximæ in causas secundas; et adeo magnæ influentiæ, ut nec modicum; seu quantumcumque parum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante divina potentia. Omnis etiam potentia creata, quantum est de se, defectiva est, nec est pure activa : ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adjuvari ab ea potentia, quæ est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia, et quæ sola sibi sufficit, nullo modo indigens adjuvari a causa alia. Et ideo hæc positio, quæ dicit omnem actionem esse a Deo secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est. Unde Anselmus in libro *de Concordia prædestinationis et præscientiæ* [1] : « Omnis qualitas, et omnis actio, et quidquid habet aliquam essentiam, a Deo est, a quo est omnis justitia, et nulla injustitia. Facit igitur Deus omnia, quæ justa vel injusta voluntate fiunt, id est, bona opera, et mala. In bonis quidem facit quod sunt, et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt; sed non quod mala sunt. » Et iterum ibidem : « Omnes actiones et omnes motus facit Deus, quia ipse facit res a quibus, et ex quibus, et per quas, et in quibus fiunt : et nulla res habet ullam potentiam volendi, aut faciendi, nisi illo dante : ipsum quoque velle (quod aliquando justum est, aliquando injustum), in quantum est, bonum est, et a Deo est. Non esse vero bonum, non est quid, nec a Deo est. » Concedendæ sunt igitur omnes rationes ad primam partem inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod Deus non facit contra suam prohibitionem, dicendum quod verum est : sed Deus, cum prohibet aliquam actionem, non prohibet sibi, sed alii : et non prohibet suam cooperationem, quam non subtrahit creaturæ, sed ipsi creaturæ prohibet operationem : et ideo dum cooperatur ei, non facit contra suam prohibitionem. Et si tu objicias mihi, quod nihilominus actio prohibita a Deo, est a Deo, dicendum quod in actione prohibita est duo considerare, et quod est actio, et quod est prohibita : ab eo autem fit secundum quod est actio, non autem secundum quod prohibita : et ideo non sequitur, quod contra seipsum faciat.

2. Ad illud quod objicitur, quod omnis actio quæ est a voluntate bona, est bona, dicendum quod veritatem habet in voluntate creata, sed non oportet quod veritatem habeat in voluntate increata, loquendo de bonitate moris. Et ratio hujus est ista : quia cum aliqua actio est a bona voluntate creata, cum voluntas increata, quæ ei cooperatur, absque dubio bona sit, simpliciter actio illa bona est, quia tota ejus causa est causa bona. Sed cum hoc quod voluntas increata est bona, quæ cooperatur voluntati creatæ, voluntas creata potest esse deordinata, et ratione illius potest venire defectus circa operationem illam. Unde, sicut videmus, quod in aliqua operatione, quæ est à Deo et a virtute creata, ex defectu virtutis creatæ totaliter deficit operatio illa, sic etiam ex deordinatione illa voluntatis creatæ contingit depravari illam actionem. Aliter posset dici, quod operatio dicitur dupliciter : uno modo dicitur operatio opus operans; alio modo, opus operatum: et cum dicitur : « Si voluntas est bona, opus est bonum, » hoc intelligendum est de opere operante, quod scilicet est actus ipsius voluntatis, ut velle : et sic non habet instantiam in Deo, quia velle Dei Deus est, et actio Dei Deus est, isto modo. Si autem dicatur operatio ipsum opus operatum, sic non sequitur quod tale opus sit bonum bonitate completa, sive meritoria; sed sufficit quod sit bonum bonitate naturæ, sicut patet. Opera quæ procedunt a voluntate Dei, bona sunt bonitate naturæ, et hanc bonitatem habet actio quæ substrata est malitiæ.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod Deus facit omnia propter se, dicendum quod verum est, et concedendum est etiam quod actionem malitiæ substratam propter se facit; propter se enim cooperatur creaturæ.

[1] Anselm., *de Concord. præd. et præsc.*, ad finem.

Cum autem dicitur quod operatio, quæ fit propter Deum, est bona bonitate moris, hoc intelligitur de operatione creaturæ rationalis. Nam de Deo intelligi non potest, pro eo quod Deus non tantum cooperatur creaturæ rationali, sed etiam irrationali : illa tamen operatio non dicitur esse bona bonitate moris.

4. Ad illud quod objicitur, quod quando agens creatum continuatur regulæ dirigenti, non errat; dicendum (*a*) quod verum est, si simpliciter continuetur ei : tunc autem continuatur ei simpliciter, quando continuatur, et quantum ad operationem, et quantum ad circumstantias. Cum vero exit in operationem circumstantiis debitis privatam, in hoc quod exit in operationem, ei continuatur; sed in hoc quod privat eam debitis circumstantiis, deficit, et ab ea discontinuatur : et ita discontinuatur non agendo, sed deficiendo : et deficiendo est principium mali : et in hoc quod deficit, a Deo recedit, quia defectus ille a Deo non est. Quamvis enim Deus cooperetur operanti, non tamen deficit cum deficiente.

5. Ad illud quod quæritur : « Aut tota operatio est a Deo, » etc.; dicendum quod tota est a Deo, et tota a libero arbitrio. Non enim est intelligendum, quod Deus cooperetur libero arbitrio, sicut, cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri; sed quia Deus est intime agens in omni actione, et intimus est ipsi potentiæ operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso. Et si objiciatur, quod eadem actio erit tota bona, et tota mala, dicendum quod Deus illi actioni non dat nisi bonitatem naturæ; liberum autem arbitrium non privat eam bonitate naturæ, sed bonitate moris. Et ista duo non habent oppositionem, videlicet quod aliquid habeat bonitatem naturæ, et privatum sit bonitate moris.

6. Ad illud quod objicitur, quod Deus est principale movens in tali actione, dicendum quod verum est; attamen non sequitur ex hoc, quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem. Excitatio enim dicit aliquem effectum gratiæ, prævenientem ipsam voluntatem : hæc autem requiritur in bonis meritoriis; in aliis vero operibus indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ existens in creatura potentialiter, essentialiter et præsentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando : propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non præventio, vel subsecutio.

## QUÆSTIO II.

*An conservatio omnis rei sit a Deo* [1].

Utrum omnis rei conservatio sit a Deo; et quod sic, videtur primo per Gregorium [2] : « Cuncta in nihilum cederent, nisi manus Conditoris ea contineret. » Ergo omnia, quæ conservantur, a Deo conservantur. Fundam.

Item esse est actus entis, et vivere viventis [3] : sed nullus actus est, qui non sit a Deo immediate : ergo nullum esse, et nullum vivere : si ergo creatura continue est, et continuatio in esse non est aliud quam duratio; cum esse ejus non possit esse nisi a Deo, omnis rei conservatio est a Deo.

Item nihil mutabile subsistit, nec salvatur in esse, nisi per immutabile et fixum [4] : sed omne esse creatum mutabile est, et variabile, saltem a præterito in futurum : sicut enim dicit Hieronymus, « Solus Deus est, qui non notat præteritum, vel futurum. » Ergo nihil potest subsistere nisi Deo conservante.

Item quanto effectus magis percipit a causa, tanto magis pendet ab ipsa; et quanto magis pendet ab ipsa, tanto minus potest durare, vel subsistere, sine ipsa : sed omne creatum, totum quod est, et quod habet, a

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVII, art. II, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 2. — [2] Greg., *Mor.* lib. IV, c. XVIII a medio. — [3] Arist., vel auctor libri *de Causis prob.* — [4] Arist., *Phys.*, lib. VIII, cont. 27 et seq.

(*a*) *Cæt. edit.* non erat dicendum.

Deo habet : ergo impossibile est aliquid nec ad momentum conservari in esse, nisi Deo conservante.

Item, sicut se habet essentia ad primam essentiam, et sapientia ad primam sapientiam, ita se habet duratio ad primam durationem : sed omnis essentia a prima essentia, et omnis sapientia a prima sapientia est : ergo omnis duratio a prima duratione producitur sicut a principio : ergo nihil in esse conservatur, nisi per Deum.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus, in libro *de Natura boni*, tractans illud quod dicitur[1] : *Sermo ejus potestate est plenus*, dicit quod « suum dicere est suum facere. » Sed statim quando Deus fecit creaturam, simul cum hoc disposuit quantum creatura durare debuit : ergo videtur quod statim dedit ei virtutem continuandi se in esse : ergo non videtur quod amplius Deus immediate eam conservet. Quod si tu dicas quod virtus creaturæ data indiget adhuc virtute divina simul cooperante; contra : Si suum dicere est suum facere, et dicere non potest esse successivum ; ergo nec facere : sed conservatio creaturæ est cum successione : ergo non videtur quod illa conservatio sit a Deo sicut a conservante.

2. Item ad nobilitatem agentis creati pertinet, quod potest facere opus per se stabile, non indigens ipso artifice continue sustentante : sed Deus est artifex multo nobilior, et multo potentior : ergo videtur quod operibus suis det tale esse, quod non indigeat ipso conservante continue : igitur conservatio rerum non videtur immediate esse a Deo.

3. Item idem est principium essendi, et conservandi[2] : sed forma sufficienter dat unicuique rei esse : ergo videtur quod ad conservationem uniuscujusque rei sufficiat virtus propriæ formæ. Quod si tu dicas quod forma non potest conservare suam materiam, planum est hoc esse falsum in anima, quæ habet vim vegetativam et regitivam corporis.

[1] *Eccle.*, VIII, 24.—[2] Arist., *de Anim.*, lib. II, cont. 42.

4. Item si omnis res conservatur a Deo immediate; cum divina virtus nec possit a se deficere, nec possit ab alio separari, videtur quod nulla operatio creaturæ nec per defectum sui ipsius, nec per actionem contrarii possit aliquando terminari ; nunquam enim deficit duratio sine defectu virtutis conservantis : et planum est illud, quod multarum actio terminatur : ergo videtur quod talium conservatio non sit a Deo tanquam a principio immediato.

5. Item, esto quod creatura sibi ipsi relinquatur, aut conservatur in esse, aut corrumpitur : si conservatur in esse, habeo propositum, videlicet quod non omnis conservatio est a Deo ; si corrumpitur, aut hoc est aliena actione, aut propria inclinatione : aliena actione non, quia nulla creatura potest aliam in nihilum redigere; propria inclinatione non, quia natura semper desiderat quod melius est, et forma appetit uniri materiæ, et materia formæ : ergo si motus sequitur inclinationem et appetitum, semper durabit, et nunquam deficiet : ergo redit idem quod prius, videlicet quod non omnis conservatio a Deo est.

## CONCLUSIO.

*Quælibet res a Deo conservatur tanquam ab immediato principio, non tamen sicut a tota causa.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod non solum omnem actionem, verum etiam omnem conservationem necesse est a Deo esse : et ratio hujus est necessitas et indigentia ex parte creaturæ. Omnis enim creatura ex nihilo est, et aliunde habet esse : quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana est, et vanitati subjecta est; quia vero aliunde habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale. Contrario modo est in Deo : unde Hilarius, in libro VII *de Trinitate* : « Esse non est accidens Deo; sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. » Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens

non potest fulciri nisi per subjectum, sic esse creaturæ non potest conservari absque munificentia creatricis essentiæ. Unde sicut creatura habet essentiam et actionem, ita etiam habet et durationem : et propter hoc, quamvis creatura non possit esse actu infinita, nihilominus tamen ponitur duratione infinita. Infinitas enim durationis non ponit in creatura aliquam actualem infinitatem. Et ratio hujus est, quia potentia per quam durat creatura, non tantum est ipsius creaturæ, imo etiam creatricis essentiæ. Verum est etiam quod in creatura est aliqua potentia ad durandum; sed illa non est omnino in actu, imo est in potentia quodam modo respectu illius virtutis, quæ est actu infinita. Et hoc est quod vult dicere Philosophus[1] in libro *de Causis*, quod omnes virtutes finitæ (*a*) pendentes sunt per unum infinitum principium, quod est virtus virtutum. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod omnis rei conservatio est a Deo tanquam ab immediato principio : non tamen est ab ipso sicut a tota causa : sicut enim in creatura est aliqua virtus operativa creata, sic etiam aliqua virtus conservativa.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod suum dicere est suum facere, dicendum est quod hoc non dicitur immediate, propter hoc quod ad dicere sequitur facere, quoniam Deus dixit ab æterno, et fecit in tempore : sed hoc dictum est, quia non est nova operatio ex parte Dei ipsum facere superadditum ad dicere, sicut contingit in operatione creaturæ. Nec valet quod objicitur, quod dicere non est successivum secundum id quod est, quia dicere et facere Dei Deus est, et æternum quid est. Verumtamen, sicut ab æterno potest procedere temporale; sic a divino dicere, in quo nulla est successio, potest procedere successiva duratio, quæ quidem successiva est non ratione exigentiæ ex parte Dei conservantis, sed expa rte rei conservatæ.

[1] Auctor libri *de Causis*, prop. 16. (*a*) *Al.* infinite.

2. Ad illud quod objicitur, quod artifex creatus potest facere per se opus stabile; dicendum quod non est simile, pro eo quod artifex creatus sic facit rem, quod non facit ejus principia intrinseca : non enim potest in totam rei substantiam : et propterea res facta conservari potest in primis et propriis principiis, quæ non dependent a potestate artificis. Non sic autem est in opere Dei : omne enim opus quod Deus facit, secundum totum sui facit : et ideo totaliter ab ipso dependet, et sine ejus adjutorio conservari non potest.

3. Ad illud quod objicitur, quod idem est principium essendi et conservandi, dicendum quod verum est in genere causæ formalis, et similiter verum est in genere causæ efficientis. Quamvis igitur esse in creatura sit a forma creata tanquam ab informante; nihilominus tamen a Deo est tanquam ab efficiente. Ideo, sicut ad conservationem rei necessaria est virtus formæ complentis, sic etiam necessarium est adjutorium primi et immediati efficientis.

4. Ad illud quod objicitur, quod si Deus conservaret res, nihil corrumperetur; dicendum quod illud argumentum deficit dupliciter : primum quidem, quia Deus conservat voluntarie, et ideo tantum conservat, quantum placet sibi, et secundum dispositionem sapientiæ suæ; præterea conservatio rei non est a Deo tanquam a tota causa, sed requiritur ex parte creaturæ idoneitas ad conservationem, et virtus quodam modo conservativa, ad cujus defectum, velociorem vel tardiorem, sequitur diuturnior, vel minus diuturna, duratio creaturæ : et cum est idoneitas creaturæ ad durandum in perpetuum, utpote simplicitas, Deus esse ejus æternaliter continuat.

5. Ad illud quod quæritur utrum, si creatura sibi relinqueretur, corrumperetur; dico quod sic. Et si quæratur utrum aliquo agente, vel non; dico quod nullo agente, sed propter defectum in se ipsa. Talis enim corruptio, quæ est annihilatio, dicit purum defectum : et ideo non requirit causam effi-

cientem, sed deficientem : hæc autem in creatura est ex hoc, quod ex nihilo est. Et si objiciatur quod naturalis inclinatio cujuslibet rei est ad durandum in esse, et quod motus sequitur inclinationem, dicendum quod verum est de inclinatione motus dicente positionem ; verum est etiam de principiis rei salvatis in esse, super quæ fundatur illa inclinatio. Si autem creatura sibi relinqueretur, principia rei in esse non conservarentur ; imo in seipsis deficerent, et ideo inclinatio ad esse periret. Posset etiam dici, quod cum ponitur quod creatura sibi relinquatur, ponitur quod divina virtus se subtrahat : et cum ponitur quod divina virtus se subtrahat, per consequens ponitur creaturæ annihilatio. Sicut enim per operationem virtutis infinitæ potest fieri eductio de nihilo in esse, ita etiam per subtractionem potest fieri annihilatio. Et pro tanto dicit Hugo, quod soli divinæ virtuti possibilis est annihilatio creaturæ. Verumtamen illud verbum intelligendum est sane, quia multum calumniabile est.

## QUÆSTIO III.

*An omnis compositio sit a Deo* [1].

Fundam. Utrum omnis compositio sit a Deo; et quod sic, videtur. Ubicumque est aliqua compositio, ibi est aliqua componentis actio : sed omnis actio est a Deo : ergo omnis compositio est a Deo.

Item sicut potentiæ et virtutis est distinguere et separare, sic potentiæ et virtutis est res unire et componere : sed omne quod est potentiæ, est ab omnipotentia Creatoris : ergo, etc.

Item ubicumque est compositio, ibi est aliqua unio : et ubicumque est unio, ibi est aliqua unitas : sed omnis unitas est a prima unitate : prima autem et summa unitas Deus est : ergo omnis compositio est a Deo.

Item Augustinus, *de Vera Religione* [2] : « Omnis res habet hæc tria, scilicet quod unum aliquid sit, et specie propria discernatur, et rerum ordinem non excedat. » Sed, sicut dicit Augustinus in libro XI *de Civitate Dei* [3], « ab eo est omnis modus, et omnis species, et omnis ordo, sine quibus nihil esse, nec cogitari potest : » ergo, si omne compositum et omnis compositio aliquo modo est, videtur igitur omnis compositio a Deo esse.

Sed contra : 1. Super illud [4] : *Scimus quia idolum nihil est ;* Glossa : « Materiam idoli Dominus formavit, sed stultitia hominum formam dedit. » Et post : « Quæcumque in creaturis facta sunt, facta sunt per Verbum : sed forma omnis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum. » Videtur ergo quod compositio talis formæ cum tali materia non sit a Deo. Ad opp.

2. Item quædam sunt quæ impossibilia sunt conjungi non tantum a natura, sed etiam a Deo, utpote quod aliquid sit simul et semel album et nigrum : sed intellectus noster phantasticus frequenter componit talia : nullorum autem compositio est a Deo, nisi eorum quæ sunt a Deo componibilia : si ergo opposita non sunt a Deo componibilia, et componuntur ab intellectu, videtur quod non omnis compositio sit a Deo.

3. Item quædam sunt quæ non possunt conjungi in eodem sine monstruositate, sicut duo capita in eodem corpore : et talis compositio non potest esse a natura, nisi cum errore et præter intentionem : si ergo Deus in nulla compositione errat, nec facit errare, videtur quod talium compositio nullo modo possit esse a Deo.

4. Item aliqua sunt quæ impossibile est conjungi sine deordinatione, utpote si homo commisceretur bruto, vel e converso : si igitur talis compositio non est aliud quam componibilium deordinatio, hoc ipso enim deordinantur, quod sic componuntur, et de-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. III. — [2] Aug., *de Ver. Relig.*, c. VII. — [3] Id., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XV. — [4] I *Cor.*, VIII, 4.

ordinatio non sit a Deo, videtur quod aliqua compositio non sit a Deo.

## CONCLUSIO.

*Compositio quælibet, secundum quod actionem, vel passionem, vel dispositionem componibilis dicit, est a Deo : quod si defectui sit conjuncta, malitia illa non est Deo tanquam auctori tribuenda.*

Compositionis divisio et diffinitio

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum compositionis nomen tripliciter accipiatur, in qualibet suarum acceptionum aliquid dicit. Dicitur enim compositio componentis actio; dicitur etiam compositio componibilis passio; dicitur tertio modo compositio rei compositæ dispositio. Et quoniam tam actio, quam passio, quam etiam dispositio rei compositæ, secundum quod composita est, aliquid dicit, et omne quod dicit aliquam positionem, a Deo est, concedendum est simpliciter quod omnis compositio sit a Deo, secundum quod compositio, sicut et omnis actio et conservatio. Attendendum est tamen quod, quemadmodum quædam actiones sunt quæ mox nominatæ conjunctæ sunt malo, sicut mendacium et adulterium, sic quædam quarumdam rerum compositiones sunt, quas inseparabiliter concomitatur aliqua deformitas et inordinatio. Unde quemadmodum actio, quæ conjuncta defectui malitiæ inseparabiliter dicitur a Deo esse, ita tamen quod defectus malitiæ non est a Deo, sed a defectu creaturæ, utpote liberæ voluntatis; sic compositio cui juncta est deformitas et inordinatio, sic est a Deo, quod illa deformitas, quæ vere defectus est, est a defectu alicujus causæ componentis creatæ, vel a defectu ipsorum componibilium. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod omnis compositio est a Deo.

1. Ad illud quod primo objicitur de compositione quæ est in idolo, dicendum quod idolum, secundum quod hujusmodi, nominat aliquid artificiatum continens in se aliquid numinis vel divinitatis : et secundum hoc dupliciter intelligitur ibi compositio, scilicet formæ artis ad materiam, et divinitatis ad artificium : et prima quidem compositio est ex parte rei; secunda vero est solummodo secundum æstimationem idololatræ. Quantum ad primam compositionem, idolum aliquid est; quantum vero ad secundam, nihil est in mundo in re, quamvis aliquid æstimetur. Concedo ergo quod conjunctio talis formæ cum hac materia, cum sit realiter ens, a Deo est. Concedendum est nihilominus quod illa æstimatio, in quantum animæ actus est, a Deo est : sed compositio divinitatis ad illud artificium, quæ æstimatur esse, omnino nihil est : et hæc a Deo non est, quia non est talis compositio secundum rem. Similiter ordinatio illius formæ artificialis ad continentiam divinitatis, illa quidem potius est deordinatio, quam aliqua positio : et hæc quidem a Deo non est, sed a defectu cognitionis, et fidei. Cum ergo dicitur quod forma idoli in tali materia non sit a Deo, non negatur compositio hujus formæ cum hac materia absolute esse a Deo; sed hoc negatur, quod non est a Deo ad id propter quod homo illam effigiem efficit. Et sic patet pro quanto dicitur idolum nihil esse, scilicet pro eo quod est nomen impositum a fictione, cui subest falsitas. Patet etiam quod idolum quantum ad aliquid, quod nominat, sit a Deo, et quantum ad aliquid non. Unde quidquid est positionis ibi, a Deo est; illud autem quod est privationis, vel defectionis, non est a Deo, sed a defectu nostro.

2. Ad illud quod objicitur, quod intellectus componit aliqua, quæ sunt impossibilia componi, dicendum quod talia impossibilia componi sunt propter inseparabilitatem deordinationis. Nunquam enim potest esse, nec intelligi, aliquid simul et semel sub duobus oppositis, quin intelligatur confusio et inordinatio. Et quoniam in actione Dei, quam Deus per se agit ut tota causa, non potest esse defectus ordinis, quia si esset, jam potentia ejus in operando deficeret, hinc est quod talia a Deo non possunt componi. Sed

cum Deus cooperatur intellectui potenti deficere, sic potest esse quod illud, quod est ibi positionis, sit a virtute Dei; quod vero est privationis, sit a defectu intellectus creati: ideo ratio illa non valet, quod si non potest Deus per se illam compositionem facere, quod non possit in faciendo alii cooperari.

3. Ad illud quod objicitur de his, quæ non possunt componi sine monstruositate, jam patet responsio. Quoniam cum dico compositionem monstruosam, duo dico: et dico compositionem, et dico ulterius luxuriam deordinantem. Et compositio quidem est a Deo; deformitas autem monstruositatis est a defectu et errore naturæ, qui venit ex improportione virtutis ad materiam supra quam agit, sive pro eo quod materia superabundat, sive pro eo quod deficit, et utrobique est defectus debitæ proportionis.

4. Ad illud quod objicitur, quod quædam est compositio, quæ non potest esse nec intelligi præter inordinationem, utpote si pes poneretur in pectore, si homo coiret cum jumento; dicendum est quod, etsi unum necessario consequatur ad aliud, et intellectus unius inseparabiliter consequatur ex intellectu alterius, nihilominus tamen diversitatem habent, quia unum dicit privationem, et aliud dicit positionem: et ideo potest unum Deo attribui, quamvis alterum non attribuatur.

## ARTICULUS II.

Consequenter circa secundum articulum quæritur de actione defectiva, utrum sit Deo attribuenda: et circa hoc quæruntur tria: primo quæritur utrum a Deo sit actio injusta, secundum quod injusta; secundo quæritur utrum a Deo sit operatio fortuita, secundum quod fortuita; tertio quæritur utrum a Deo sit enuntiatio falsa, secundum quod falsa.

### QUÆSTIO I.

*An actio injusta, secundum quod injusta, sit a Deo*[1].

Utrum actio injusta, secundum quod hujusmodi, sit a Deo; et quod sic, videtur[2]: *Quis decipiet Acham regem Israel?* et post subjungitur, quod *Dominus dixit spiritui mendaci: Egredere, et fac.* Sed quod fit Deo præcipiente, fit a Deo volente et auctore: si ergo spiritus ille malignus mentitus est, et Achab decepit, Deo mandante sibi mentiri et decipere, videtur quod tam mendacium, quam deceptio, secundum quod hujusmodi, sit a Deo: et si hoc verum est, ergo actio injusta, secundum quod injusta, a Deo est. Ad opp.

2. Item, sicut vult Philosophus[3], si aliquid per sui præsentiam est causa alicujus, per sui absentiam est causa oppositi: sed Deus per sui præsentiam est causa operationis justæ, secundum quod justa est: ergo ab oppositis per sui absentiam causa erit injustitiæ in actione. Exempl. de nauta et navi.

3. Item qui adjuvat aliquem furem scienter ad actionem furti, sive velit ipsum juvare ad furtum, sive non, nihilominus dicitur currere cum fure, et culpa furis ei attribuitur: si ergo Deus adjuvat hominem ad actionem substratam malitiæ et injustitiæ, videtur quod talis deformitas tanquam auctori attribuenda sit Deo.

4. Item dare eleemosynam propter vanam gloriam, est peccatum; et hoc ipso est peccatum et injustitia, quo actio ista refertur ad talem finem: sed sicut datio eleemosynæ nonnihil est, sic relatio ad talem nonnihil est: si ergo talis relatio fuit ratio quare illa actio est mala, et talis relatio est a Deo, cum non sit omnino nihil, videtur quod talis actio sit a Deo.

5. Item iste qui peccat in amando creaturam, hoc ipso peccat quo quiescit in creatu-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXIX, art. 1; et *de Malo*, q. III, art. 1; et III *contra Gen.*, c. CLXII; et II *Sent.*, dist. XXXVII, q. II, art. 1; Ægid. Rom., II, *Sent.*, p. II, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dis., XXXVII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. 4. — [2] III *Reg.*, XXII, 20, 22. — [3] Arist., *Phys.*, lib. II cont. 37.

ra : sed quiescere in creatura, non omnino nihil est; imo hoc ipso quod quiescere est, aliquid est: ergo cum omne quod est aliquid, sit a Deo, talis quies est a Deo : et talis erat ratio culpæ : ergo, etc.

6. Item nobilior est potentia voluntatis, ut est deliberativa, quam ut est natura quædam : sed omne quod est a voluntate, ut est natura, est a Deo : ergo omne quod est a voluntate deliberativa est a Deo : sed actio injusta, secundum quod hujusmodi, est a voluntate deliberativa : ergo, etc.

Fundam Sed contra : 1. [1] *Sine ipso factum est nihil.* Glossa : « Id est peccatum. » Ergo videtur quod peccatum non sit a Deo.

Item [2] : *Tradidit eos, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis.* Glossa : « Immundas actiones, et contumeliosas, quibus afficiunt et inficiunt corpora sua, habent in semetipsis mali, id est non aliunde, sed a semetipsis : non enim habet homo hoc a Deo. » Sed hoc non potest dici de actionibus, secundum quod actiones sunt : ergo dicitur de actionibus, secundum quod injustæ sunt.

Item quicumque facit injustitiam, injustus est : sed Deus non potest esse injustus : ergo non potest facere injustitiam : ergo injustitia actionis, vel actio secundum quod injusta, non est a Deo.

Item quicumque facit injustitiam, offendit Deum, qui est summa justitia : sed Deus non potest seipsum offendere, neque seipsum negare, sicut dicit Apostolus [3] : ergo Deus non potest injustitiam facere : ergo nec actionem injustam, in quantum hujusmodi.

Item injustitia defectus est : ergo facere injustitiam est deficere : sed divinum posse non potest deficere : ergo nec injustitiam facere : ergo actio, secundum quod injustitia est, non est a Deo.

Item quidquid est a Deo, laudat Deum : sed injustitia nullo modo laudat Deum, nec operatio injusta secundum quod hujusmodi : nullo igitur modo, secundum quod injusta vel mala, est Deo attribuenda.

[1] *Joan.*, I, 3. — [2] *Rom.*, I, 28. — [3] II *Tim.*, II, 13.

## CONCLUSIO.

*Actio mala et injusta, secundum quod hujusmodi, a Deo non potest esse, cum hoc repugnet potentiæ, sapientiæ et bonitati.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum injustitia sive malitia circa actionem dicat defectum et privationem, et defectum deordinatum de se, et defectum carentem debito fine, facere actionem injustam, hoc repugnat potentiæ, sapientiæ et bonitati. Est enim ibi privatio utilitatis, et ordinis, et entitatis : et quia nihil est attribuendum Deo, nisi quod decet potentiam suam, sapientiam et bonitatem; ideo actionem malam Deo tribuere, non solum falsitatis est, sed etiam blasphemiæ et impietatis. Concedendum est igitur quod actio mala et injusta, secundum quod hujusmodi, non est a Deo; et ideo rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur de libris *Regum*, dicendum quod *Egredere et fac* non intelligitur ibi imperative, sed intelligitur ibi permissive : unde verbum imperativi modi multipliciter accipitur in Scriptura : aliquando præceptorie; aliquando consultorie, aliquando insinuatorie, et aliquando permissive : quorum sumi possunt exempla ex diversis locis Scripturæ. **Imperativus modus sumitur multipliciter.**

2. Ad illud quod objicitur de eadem causa, quod per sui præsentiam et absentiam est causa oppositorum, dicendum quod illud habet veritatem de causa quæ voluntarie se absentat, ita quod principaliter est ejus absentatio ab ipsa : hoc autem non est in proposito : Deus enim nemini se absentat; imo paratus est omnes adjuvare, et omnibus dare gratiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod ille qui juvat furem in actione, dicitur currere cum fure, si scienter hoc facit; dicendum quod hoc non est simile, quia decens et conve-

niens est quod homo proximum non adjuvet in ea actione, in qua quis ambulat non recte; imo potius debet impedire, cum ipse nec sciat, nec possit inde bonum elicere, nec ad illud adjutorium aliqua lege astringitur, sed potius prohibetur. Non sic autem est in proposito : primo, quia decet divinam liberalitatem ut [1] solem suum oriri faciat super bonos et malos : nec debet influentiam virtutis suæ subtrahere nec bonis, nec malis, maxime secundum illam influentiam, quæ respicit primum esse. Secundo vero, quia decet divinam providentiam [2], sic res quas condidit administrare, ut eas agere proprios motus sinat. Tertio vero, quia ipse novit et scit inde bonum elicere : et ideo, cum cooperatur peccatori in actione, laudabiliter facit : et ideo nullo modo malitia, quæ reddit suum actorem culpabilem, est ei attribuenda.

4. Ad illud quod objicitur, quod relatio actionis ad inanem gloriam tanquam ad finem a Deo est, dicendum quod relatio duo dicit, videlicet actum voluntatis, et rationis protendentis se ad illum finem mediante illa actione : et hoc quidem bonum est, et a Deo est; præter hoc importat deordinationem : tali enim actioni conjuncta est inordinatio, quia talis finis tali operi non congruit : et quantum ad hoc est ibi malitia : et ideo injustitia est ibi, ratione defectus qui est in tali relatione : propter hoc non oportet quod sit a Deo. Et est simile in claudicatione, in qua est ambulatio cum defectu; sic et in proposito intelligendum est.

5. Ad illud quod objicitur de quiete, similiter respondendum est, quod quies dicit positionem aliquam in hoc quod dicit dilectionem creaturæ : et dicit privationem rectitudinis, in hoc quod dicit privationem finis ultimi. In hoc enim quod ibi quiescit, et ultra non tendit, cum deberet ultra tendere, non tantum est positio, sed etiam privatio, quæ quidem non est a Deo.

6. Ad illud quod objicitur, quod quidquid est a voluntate naturali, est a Deo, dicendum quod verum est secundum quod est voluntas naturalis : et similiter illud quod est a voluntate deliberativa, præcise concedendum est esse a Deo : sed malitia non est a voluntate proprie, ut est deliberativa, sed potius ut est defectiva, quamvis defectus ille non cadat nisi circa actum deliberativum : et ideo, quamvis sit a voluntate deliberativa, non sequitur quod sit a Deo, quia non est a voluntate secundum quod deliberativa, sed secundum quod defectiva. Et propterea, sicut dictum fuit supra, si fiat tale argumentum : « Voluntas deliberativa est a Deo, et malitia est a voluntate deliberativa, ergo est a Deo; » peccat secundum accidens, quia peccat contra illam regulam : Quidquid est causa causæ, est causa causati : ita enim potest esse sophisma secundum accidens in causando, sicut in essendo.

## QUÆSTIO II.

*An operatio fortuita, secundum quod fortuita, sit a Deo* [3].

Utrum operatio fortuita, secundum quod est fortuita, sit a Deo; et quod sic, videtur, quia tam fortuita, quam casualis actio est ex causis confluentibus ob aliud incœptis : unde Boetius, in V, *de Consolatione* [4] : « Casus est inopinatus rei eventus ex causis concurrentibus ob aliud incœptis. » Sed tam concursus causarum, quam inchoatio propter aliud, est a Deo; ergo si nihil plus requiritur ad hoc quod aliquid sit fortuitum, vel casuale, videtur quod tam fortuita, quam casualia, sesecundum quod hujusmodi, sint a Deo. Ad opp.

2. Item sicut ens per se est a Deo, in quantum est per se, sic et accidens est a Deo, in quantum est accidens : ergo sicut operatio causæ per se a Deo est, ita et operatio causæ per accidens : sed casuale et fortuitum, secundum quod hujusmodi, dicit operationem

[1] *Matth.*, v, 45. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. VII, c. xxx. — [3] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. xxxvii, art. 4, q. I et II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. xxxvii, q. 5. — [4] Boet., *de Consol.*, lib. V, prob. 1.

vel effectum causæ per accidens; sed naturale et artificiale dicit effectum causæ per se : ergo sicut omne naturale et artificiale est a Deo, in quantum hujusmodi, sic omne casuale, et omne fortuitum, in quantum hujusmodi, est a Deo.

3. Item quandocumque aliqua diversa concurrunt ad unius effectus productionem, necesse est quod per unum aliquid conjungantur : sed causæ, a quibus oritur tam casuale, quam fortuitum, et sunt diversæ quantum ad rem, et sunt diversæ quantum ad intentionem : ergo si uniuntur, conjunguntur per aliquid quod est supra eas : sed nihil est supra (*a*) agens naturale et agens a proposito, nisi solus Deus : ergo talium causarum concursus a Deo est : et hujusmodi causarum concursus facit effectum casualem, vel fortuitum : ergo, etc.

4. Item potentior est ad agendum causa per se, quam causa per accidens : sed causa per se nullum effectum producere potest, quin adjuvetur a Deo : ergo nec causæ per accidens : sed causæ per accidens sunt casus et fortuna, sicut vult Philosophus [1] in II *Physicorum* : ergo cum eorum effectus sint casuale et fortuitum, in quantum hujusmodi, videtur, etc. Si tu dicas quod casuale, secundum id quod est, a Deo est, non tamen secundum quod casuale, quia dicit privationem intentionis, non positionem; contra hoc est, quia sicut natura operatur per intentionem, ita etiam operatur uniformiter et modo consueto : sed cum aliqua operatio fit præter solitum cursum naturæ, illa quidem operatio dicitur miraculum, et talis operatio ponitur a Deo, in quantum talis : si ergo operatio, quæ fit præter consuetudinem, in quantum hujusmodi, est a Deo, pari ratione et operatio quæ fit præter intentionem, in quantum hujusmodi, est a Deo.

5. Item fortuitum eo ipso est fortuitum, quia est ab aliquo agente intendente aliud, sicut inventio thesauri est ab eo, qui intendit arare terram : sed quod ille aliud intendat, hoc bonum est, et a Deo est : similiter, quod thesaurum illum inveniat, hoc bonum est, et a Deo est : ergo fortuitum, ut fortuitum est, a Deo videtur esse.

Sed contra hoc arguit Augustinus in libro *LXXXIII Quæstionum* sic [2] : « Quidquid casu fit, temere fit : quidquid temere fit, fit sine providentia. » Si ergo omne quod fit a Deo, fit per providentiam, quia Deus nihil agit sine providentia, videtur quod casuale et fortuitum, in quantum hujusmodi, non sit a Deo. Fundam.

Item casus et fortuna accidit per defectum præcognitionis : sed Deus nihil potest facere nisi præcognoscens et præsciens : ergo nihil casuale, in quantum hujusmodi, est a Deo.

Item sicut bonum repugnat malo, ita fortuna repugnat providentiæ : sed a Deo, qui summe bonus est, non potest egredi aliqua operatio injusta : ergo pari ratione, cum sit summe prudens, non potest exire ab eo aliqua operatio fortuita.

Item fortuitum, secundum quod fortuitum, ortum habet a causa per accidens [3] : ergo si Deus esset causa fortuiti, secundum quod hujusmodi, Deus esset causa alicujus rei per accidens; sed causa per accidens reduci habet ad causam nobiliorem : ergo aliqua causa esset nobilior Deo : quod est absurdum.

Item sicut injustitia se habet ad suam causam, sic casuale et fortuitum ad suam : sed injustitia non potest esse ab aliquo nisi operante injuste; ergo casuale et fortuitum non potest esse nisi ab eo, qui operatur casualiter et fortuite : sed Deus nullo modo operatur casualiter, nec fortuite : ergo casualis, sive fortuita operatio, secundum quod hujusmodi, non est a Deo.

[1] Arist., *Phys.*, lib. II, cont. 57. — [2] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. XXIV. — [3] Aristot., loco mox cit.
(*a*) *Cæt. edit. add.* non.

CONCLUSIO.

*Casuale nullum, secundum quod casuale est, a Deo producitur, quia quod casu fit, temere fieri dicitur, et absque intentione.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, etsi casuale et fortuitum, secundum id quod est, sit a Deo; in quantum tamen casuale vel fortuitum, a Deo non est. Et ratio hujus est, quia casuale et fortuitum aliquid ponunt, utpote effectum, qui est ex concursu causarum ob aliud inceptarum. Aliquid etiam privant: dicit enim casus et fortuna defectum intentionis et præcognitionis: et quoniam operatio causarum, et concursus ad producendum tales effectus aliquid ponit, ideo a Deo est: quia vero privatio intentionis defectus est, ideo a Deo non est: et quoniam casuale et fortuitum, ut sic nominantur, imposita sunt a tali defectu, hinc est quod non sunt concedenda a Deo esse. Et hoc vult dicere Augustinus in libro *LXXXIII Quæstionum*[1], cum dicit: « Quod casu fit, temere fit: » et ideo sicut non concedimus quod temerarium, secundum quod hujusmodi, sit a Deo, sic non est concedendum quod casuale, vel fortuitum, secundum quod hujusmodi, sit a Deo. Et quia tam casuale, quam fortuitum, ut sic est, est nomen impositum a privatione intentionis, secundum quod privatio intentionis dupliciter potest intelligi, secundum hoc casuale et fortuitum dicitur dupliciter. Uno enim modo potest intelligi privatio intentionis universaliter respectu cujuscumque agentis, sive particularis, sive universalis, sive operantis, sive cooperantis, sive exequentis, sive gubernantis, et hoc modo nihil est casuale, et casus et fortuna hoc modo nihil sunt. Et hoc modo aliqui philosophi posuerunt casum; et improbat Augustinus in libro *LXXXIII Quæstionum* per hoc, quod providentia totus mundus administratur: et ita nihil fit quod non pertineat ad opus providentiæ. Alio modo potest intelligi privatio intentionis respectu agentis particularis, utpote particularis naturæ, et intellectus creati: et hoc modo aliquid est casuale, et casus aliquid est, secundum quod dicit[2] Boetius in libro *de Consolatione*, diffiniens casum, et ostendens qualiter quis potest operari casualiter, videlicet cum aliquid assequitur inopinate: et ideo dicit: « Casus est inopinatus rei eventus: » ubi simul tangit positionem, et privationem: positionem, per hoc quod dicit *eventum;* privationem, in hoc quod dicit *inopinatum:* et illa quidem privatio non est respectu Dei, quia Deus nihil potest facere inopinate, sive improvise; nec etiam a Deo est, cum sit defectus; sed potius a defectibilitate creaturæ. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod nihil est a Deo casuale, ita quod casuale, secundum quod casuale, non est a Deo.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod concursus causarum a Deo est, jam patet responsio: arguit enim de casu secundum quod dicit positionem, non secundum quod dicit defectum.

2. Ad illud quod objicitur, quod a Deo est causa per se, et per accidens, dicendum quod aliter dicitur accidens de ente prout est differentia entis, aliter prout est differentia causæ. Prout est differentia entis, dicit habitudinem ad subjectum, quæ quidem positio est, non privatio; prout autem est differentia causæ, dicit privationem intentionis, per quam aliquid dicitur esse causa alicujus per se: et ideo non sequitur quod, si modus essendi per accidens, in quantum hujusmodi, sit a Deo, quod et modus operandi per accidens, in quantum hujusmodi, sit a Deo.

3. Ad illud quod objicitur, quod diversæ causæ indigent aliquo superiori conjungente, ad hoc quod possint unum effectum producere; dicendum quod illud dupliciter potest intelligi: uno modo, vere; alio modo, false. Si enim ita intelligatur, quod ad hoc quod aliquæ duæ causæ concurrant, neces-

[1] Aug., loco mox citat. — [2] Boet., loco mox citat.

saria sit nova influentia causæ superioris, plus quam si non concurrerent, et quælibet operaretur per se; sic non habet veritatem : hoc enim ipso quod aliquis abscondit in terra thesaurum, et aliquis fodit in eadem terra, sine nova influentia illæ duæ operationes causant thesauri inventionem. Si autem ita intelligatur, quod omnes causæ, quæ concurrunt ad unum effectum, reducuntur ad aliquod unum principium, sic veritatem habet, pro eo quod illa, quæ non possunt reduci ad unum principium, omnino sunt diversa, et ideo nunquam possunt ad unum effectum concurrere; si enim in uno principio non convenirent, jam omnino non haberent aliquid commune : et ideo necesse est ponere quod tam causæ concurrentes, quam earum concursus, sint ab uno principio primo. Sed tamen ex hoc non sequitur quod casuale, in quantum hujusmodi, sit a Deo, quamvis sit a Deo secundum id quod est; quia casus non tantum intendit et dicit eventum, sed etiam et eventum inopinatum.

4. Ad illud quod objicitur, quod causa per accidens indiget adjutorio, sicut causa per se, dicendum quod est verum respectu ejus quod efficit, sed non indiget adjutorio respectu ejus in quo deficit : per se enim potest deficere, sed non per se potest efficere : et ideo non sequitur ex hoc quod casuale sit a Deo, nisi secundum illud secundum quod aliquid ponit, non secundum quod dicit privationem intentionis. Et si objiciatur, quod miraculum, in quantum hujusmodi, est a Deo, et tamen dicit privationem consuetudinis, quia fit præter solitum cursum, dicendum quod aliter miraculum fit præter solitum cursum, et aliter fortuitum præter intentionem. Miraculum enim fit præter solitum cursum, ita quod supra cursum naturæ : unde plus dicit positionis, quam privationis : casuale vero non ita fit præter intentionem, quod fiat supra intentionem; sed deficit ab intentione.

5. Ad illud quod objicitur, quod Deus potest quod aliquod agens unum assequatur, et aliud intendat, ita quod utrumque sit a Deo; dicendum quod verum est : sed assequi unum, et intendere aliud, hoc non facit casus, vel fortuna, in quantum quis aliud intendit ab eo quod assequitur, sed in quantum non prævidet, nec intendit illud quod assequitur : si enim illud intenderet, jam non operaretur casualiter, sive fortuite. Licet autem intendere ad aliud sit a Deo, non tamen a Deo est non intendere illud quod assequitur, quia primum dicit positionem, et secundum privationem : et casuale, sive fortuitum, in quantum hujusmodi, non nominatur a primo, sed a secundo : et propterea, in quantum tale, non est a Deo, sed a defectu reperto in agente creato.

## QUÆSTIO III.

*An enuntiatio falsa, secundum quod falsa, sit a Deo* [1].

Utrum enuntiatio falsa, secundum quod hujusmodi, sit a Deo; et quod sic, videtur. Quandocumque aliqua duo fundantur super idem secundum rem, si unum est a Deo, et reliquum : sed falsitas alicujus propositionis et veritas suæ oppositæ, fundantur super idem; hoc enim ipso quod hæc est vera : « Homo est animal; » hæc est falsa : « Homo non est animal : » ergo cum omnis propositionis veritas sit a Deo, videtur quod omnis propositionis falsitas sit a Deo. Ad opp.

2. Item veritas est adæquatio rei et intellectus [2]; et falsitas est inadæquatio rei et intellectus per oppositum : sed sicut se habet æqualitas, et inæqualitas in rebus, ita se habet æqualitas et inæqualitas in propositionibus : sed æqualitas et inæqualitas in rebus sunt ab ipso Deo; sicut enim a Deo est quod aliqua duo sint æqualia, sic a Deo est quod aliqua duo sic se habeant, quod unum

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3, q. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVII, q. VI. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. VI, et *de Interpret.*

excedat reliquum : unde Augustinus dicit[1] quod si essent omnia æqualia, non essent omnia : ergo pari ratione adæquatio et inadæquatio signi ad signatum est ab eodem principio.

3. Item ab eo est falsitas propositionis, qui solus potest facere propositionem ipsam esse falsam : sed demonstrato aliquo peccatore, ista est vera : « Iste non est justus; » et nullus potest hanc facere falsam, nisi solus Deus, qui potest ei dare justitiam : ergo, etc.

4. Item majoris dignitatis et potestatis est falsificare hanc propositionem : « Ille est peccator, » quam verificare eam; qui enim peccat, hoc ipso quod peccat, verificat eam : et hoc indignitatis est : ergo si omnis propositionis veritas a Deo est, videtur multo fortius quod talis propositionis falsitas sit a Deo.

Fundam. Sed contra : Omne quod Deus potest facere, habet exemplar in Deo : sed enuntiatio falsa, secundum quod falsa, non habet exemplar in Deo, cum ipsa veritas sit ratio exemplandi : ergo enuntiatio falsa, secundum quod falsa, non est a Deo.

Item sicut se habet bonitas ad malitiam, sic se habet veritas ad falsitatem : sed a summa bonitate nullo modo potest esse malitia : ergo a summa veritate nullo modo potest esse falsitas.

Item verum et ens convertuntur : sed a Deo non potest aliquid esse, quod non sit aliquo modo ens; si enim pure nihil esset, a Deo non esset : ergo a Deo non potest esse nisi verum : sed enuntiatio falsa, in quantum hujusmodi, dicit privationem veri : ergo videtur quod a Deo non debeat causari, secundum quod hujusmodi.

Item omne quod Deus potest facere, potest dicere : sed falsum non potest dicere : ergo non potest facere. Probatio minoris. Si dicit falsum, aut ergo scienter, aut ignoranter : ignoranter non, hoc constat; si scienter, sed quicumque dicit falsum scienter, mentitur : ergo Deus mentiretur : quod est profanum et impium dicere.

CONCLUSIO.

*Enuntiatio falsa, sub ratione falsitatis, non est a Deo; facit tamen Deus aliquid, quo facto aliqua ratio est falsa necessario.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod falsitas nihil aliud est, quam defectus veritatis in re, quæ nata est verificari; sicut malitia dicit privationem bonitatis et rectitudinis circa actionem, quæ nata est rectificari : et ideo sicut actio mala, in quantum actio, est a Deo; in quantum vero mala et injusta, a Deo non est : sic enunciatio falsa, in quantum enuntiatio, a Deo est; in quantum vero falsa, non est a Deo. Unde quemadmodum in actione duplex consideratur bonitas, una naturæ, et altera moris; et una est essentialis, et altera accidentalis; et ideo una privatur, altera relinquitur; et ratione illius bonitatis, quæ relinquitur, actio illa est a Deo : sic in omni enuntiatione duplex est veritas : una essentialis, et hæc est veritas, qua propositio repræsentat illud ad quod repræsentandum instituta est; et hæc nunquam privatur ab enuntiatione : omnis enim enuntiatio significat illud, ad quod instituta est, sive sit vera, sive falsa. Alia vero est veritas accidentalis, quæ attenditur in propositione, in hoc quod repræsentat rem secundum quod est : tunc enim dicitur adæquari signum signato; et veritas enuntiationis non est aliud, quam quædam adæquatio, et hæc veritas privatur per falsitatem; tunc enim est propositio vel enuntiatio falsa, quando signum non repræsentat rem sicut est, vel res non est sicut repræsentatur per signum; et hoc est quod dicit Philosophus[2] : « Ab eo quod res est, vel non est, dicitur oratio vera, vel falsa; » hoc est dicere, ab eo quod res est sicut repræsentatur, dicitur oratio vera; ab eo quod res non est sicut repræsentatur, dicitur oratio falsa. Sicut igitur injustitia est privatio

[1] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. XLI; *cont. Adversar. leg. et proph.*, c. IV. — [2] Arist. *Prædicam.*, cap. *de Subst.*, circa finem.

rectitudinis, sic falsitas est defectus adæquationis: et ideo sicut Deo ut auctori non attribuitur injustitia actionis, sic non debet ei attribui falsitas orationis: utroque enim modo defectus est, et nullus defectus Deo attribuendus est. Notandum est tamen quod, etsi nullus defectus sit a Deo, tamen magis aliquis defectus elongatur a causalitate Dei, quam alius, secundum quod sunt diversi modi deficiendi. Est enim quidam defectus, qui dicit privationem alicujus positionis et ordinis, sicut est defectus culpabilis: et iste est defectus vituperabilis, et vituperabilem reddit actorem: et talem defectum Deus non facit, nec etiam facit aliquid, quo facto creatura tali defectu deficiat necessario: unde nec Deus facit peccatum, nec facit aliquem peccare, nec facit aliquid, quo facto necessario sequatur peccatum ratione illius quod Deus facit: hoc dico propter animæ infusionem, in qua necessario contrahitur culpa originalis: sed hoc non est ex actu Dei, sed ex prævaricatione primi parentis. Est et alius defectus, qui est privatio alicujus positionis, non tamen est privatio ordinis: contingit enim aliquos defectus ordinari; et talis defectus, licet non possit Deo attribui secundum quod defectus, potest tamen ei attribui secundum quod ordinatus: et de tali defectu licet non possit dici, quod Deus eum faciat, quia defectum facere est deficere; potest tamen dici quod facit aliquid, quo facto necessario consequitur ille defectus: et talis defectus est falsitas, et ignorantia, et cæcitas, et consimiles. Unde quamvis non possit concedi quod Deus faciat falsitatem orationis, sive orationem falsam, secundum quod falsa est; potest tamen concedi, quod Deus faciat aliquid, quo facto aliqua oratio est falsa necessario sicut, cum justificat impium, facit aliquid, quo facto hæc enuntiatio est falsa: « Iste est impius. » Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod enuntiatio falsa, secundum quod falsa, non sit a Deo.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod falsitas; et veritas fundantur super idem dicendum quod verum est, sed tamen aliter et aliter, quia veritas fundatur per modum positionis, et falsitas per modum privationis: et ideo non sequitur quod sint ab eodem. Cum autem dicitur quod quæ super idem fundantur, ab eodem sunt, hoc intelligitur, quando super illud idem fundantur, et eodem modo.

2. Ad illud quod objicitur, quod æqualitas, et inæqualitas in rebus sunt ab eodem principio; respondendum est quod non est simile, quia in rebus uno modo inæqualitas dicit privationem æqualitatis, ubi debet esse: et tunc non est a Deo, cum sit defectus; alio modo inæqualitas dicit gradum et ordinem, qui debet esse inter res: et hoc modo, etsi videatur dicere privationem, quia tamen dicit positionem, a Deo est: sed inadæquatio signi ad signatum semper dicit defectum, pro eo quod signum institutum est ut repræsentet signatum secundum quod est: et ideo in inadæquatione signi ad signatum est falsitas; inadæquatio vero in rebus non est falsitas. Et propterea non sequitur quod si inadæquatio rei ad rem est a Deo, quod inadæquatio signi ad signatum sit a Deo. Posset tamen dici quod inadæquatio, in quantum hujusmodi, cum dicat defectum æqualitatis, a Deo non est, quamvis illud quod subest, a Deo est.

3. Ad illud quod objicitur, quod Deus potest falsificare enuntiationem, dicendum quod hæc est vera et propria: « Deus facit aliquid quo facto aliqua propositio est falsa: » hæc autem est minus propria: « Deus facit aliquam propositionem falsam: » sed hæc est simpliciter impropria: « Deus facit falsitatem in propositione, » et hoc, quia falsitas nominat ipsum defectum præcise: et ideo in illa ratione est sophisma secundum accidens, quæ sic arguit: « Facit aliquid, quo facto, propositio est falsa: ergo facit propositionem falsam, sive falsitatem in propositione. »

4. Ad illud quod objicitur, quod majoris dignitatis est falsificare aliquam propositionem, quam verificare; dicendum quod veri-

tatem ad falsitatem contingit comparari dupliciter: aut loquendo formaliter, aut causaliter, sive ratione ejus quod subest. Si loquendo formaliter; sic, cum veritas dicat adæquationem, et falsitas inadæquationem, et ita falsitas privationem, veritas positionem, dignius est omnino aliquid verificare, quam falsificare, quidquid illud sit, cum dignior sit veritas quam falsitas: si tamen contingat dicere dignius respectu ejus, in quo nulla est dignitas. Si autem comparamus veritatem ad falsitatem ratione ejus, quod respondet ex parte rei; sic dico de plano quod aliquando dignius est illud, quod ex parte rei reddit illam propositionem falsam, quam illud quod reddit propositionem veram, sicut patet: dignius est enim quod reddit istam propositionem falsam: « Iste non est bonus; » quam quod reddit eam veram. Et ratio hujus est ista: quia quamvis veritas de se dicat positionem, quia dicit adæquationem, illa adæquatio ex parte alterius extremi ita bene potest respicere privationem sicut positionem, et defectum sicut effectum. Sicut enim defectus est ordinabilis, et tamen defectus est, sic est cognoscibilis, et sic est significabilis: ideo cum quæritur super quid fundetur veritas enuntiationis, non oportet quod ex parte rei respondeat aliqua veritas. Sicut enim verum ens, contingit vere significari de ipso ipsum esse; sic etiam de illo quod nullo modo esse contingit, vere significari quod ipsum non est. Sicut enim significatio dicit relationem, quæ non requirit significatum esse in actu, sic et veritas signi, quæ quidem dicit conditionem illius relationis, non exigit fundari super aliquam rem actualiter existentem; nihilominus tamen cum omnis relatio et ordo a Deo sit, talis significatio et talis veritas a Deo est: nec sequitur ad hoc, quod significatum sit a Deo; imo est ibi sophisma secundum accidens, sicut si argueretur: « Ordinatio culpæ et pœnæ est a Deo: ergo culpa est a Deo. » Sic non sequitur in proposito: « Vera significatio furti est a Deo: ergo furtum est a Deo. » Et sic patet, quod si veritati non semper correspondeat ex parte significati aliquid excellentius, quam falsitati; tamen veritas nobilior est quam falsitas: et ideo non sequitur quod si verificatio propositionis sit a Deo, quod ab eodem sit propositionis falsificatio, sive falsa enuntiatio, secundum quod falsa. Et sic patent quæsita.

# DISTINCTIO XXXVIII

QUALITER IN GENERALI PER ACTUM VOLUNTATIS PECCATUM INTRODUCITUR.

*Quod voluntas ex ejus fine cognoscitur rectane sit, an prava; qualisque inter illam intentionem et finem sit differentia.*

Post prædicta, de voluntate ejusque fine disserendum est. Sciendum ergo est quod ex fine suo, ut ait Augustinus [1], voluntas cognoscitur utrum recta an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus; malæ vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. Finem ergo bonum insinuat Propheta, dicens [2]: *Omnis consummationis vidi finem*, etc. Charitas ergo, cujus *latum mandatum* est, finis omnis consummationis est, id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Augustinus in *Enchiridio* [3]: « Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus [4]: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*. Omnis itaque præcepti finis, charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præ-

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XI, c. VI, n. 10, quoad sensum. — [2] *Ps.* CXVIII, 96. — [3] Aug., *Enchirid.*, c. CXXI, n. 32. — [4] I *Tim.*, I, 5.

ceptum. Quod vero ita fit vel timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad charitatem, quæ est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quæ mandat Deus, et quæ consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. » His verbis aperte insinuatur, quis sit rectus finis voluntatis, sive actionis bonæ, scilicet charitas, quæ et Deus est, ut supra [1] ostendimus.

Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed etiam Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus finis.

Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem : unde et Christum *finem legis ad justitiam* dicit Apostolus [2] esse *omni credenti*. Et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam : quia, ut ait Augustinus in libro *Sententiarum* Prosperi [3] : « In Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso, et in ipso est : et ultra quem non est, quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quo amplius possit venire (*a*), sed habet id in quo debeat permanere. » Finis ergo rectus atque supremus, Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus : nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis; quia non tres Dii, sed unus Deus.

Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem, et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur.

Sed quæritur utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus, in XI *de Trinitate*, ita ait [4] :« Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate vivere, et ad eam pervenire vitam, quæ non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsam sufficiat : quemadmodum voluntas videndi, finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, a finem habet fenestræ visionem; altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. » Item [5] : « Rectæ sunt voluntates, et omnes sibimet religatæ, si bona est illa, ad quam cunctæ referuntur. Si autem prava est, pravæ sunt omnes : et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur. Pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur *in tenebras exteriores* [6]. » His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus rectas esse voluntates proprios ac diversos fines habentes, et tamen unum eumdemque, quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus : ita e converso forte est et in malis.

Quædam huic sententiæ videntur adversari.

Verumtamen huic sententiæ, qua dictum est fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquiens in libro *de Sermone Domini in monte* [7]:« Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus; sed ideo manducare, ut evangelizemus : ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur, ut illud impleatur [8] : *Quærite primum regnum Dei, et hœc omnia adjicientur vobis*. Non dixit : Primum quærite regnum Dei, et deinde quærite ista, quamvis sint necessaria; sed ait : *Hœc omnia adjicientur vobis*, id est, hæc consequentur, si illa quæ-

[1] Supra, lib. I, dist. XVII. — [2] *Rom.*, X, 4. — [3] Prosp., lib. *Sent. S. August.*, App. t. X, edit. Bened., c. CXC, CCVI. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. XI, c. VI, n. 10, quoad sensum. — [5] *Ibid.* — [6] *Matth.*, XXII, 13. — [7] Aug., *de serm. Domini in monte*, lib. II, c. XVI, n. 54; et c. XVII, n. 56, quoad sensum. — [8] *Matth.*, VI, 23.

(*a*) *Edit. Bened.*, quid possit amplius inveniri.

ratis; ne cum ista quæritis, illinc avertamini; aut ne duos fines constituatis, ut regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, nec solam, vel cum regno Dei mercedem temporalem meditari. » Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, id est, regnum Dei, cum supra dixerit bonas voluntates alias et alias proprios habere fines.

Hic ostenditur quomodo, licet repugnare videantur, non repugnent prædicta

Hæc autem sibi non repugnare animadvertit, qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit: qui enim dixit: « Ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, » ipse præmisit quod debemus manducare ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ita facientes numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait : *Ne duos fines nobis constituamus*, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur : ita et cum dicit : « Propter regnum Dei tantum omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, » ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem, ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia a Deo, si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus, neque sinistra tunc scit quid faciat dextera [1], quia mercedem temporalem non propter se meditamur, sed propter regnum Dei, ut sit [2] *læva sub capite, et dextera in amplexu*. Alioquin si hæc temporalia propter se quærimus sicut æterna, miscetur dextræ sinistra. Ideoque cum Dominus dixerit [3] : *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis*; alibi ait [4] : *Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent patrem vestrum qui in cœlis est*. Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quæ facimus, omniumque fines ad eum referamus.

De differentia voluntatis, intentionis, et finis.

Solet etiam quæri, quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui, quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est, vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur : quæ diligens ac pius lector in Scriptura, ubi hæc occurrunt, discernere studeat. Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus, super illum locum *Psalmi* [5] : *Scrutans corda et renes*, sic ait [6]: « Deus solus scrutatur *corda*, id est, quid quisque cogitet; et *renes*, id est, quid quemque delectet : quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. » Et paulo post : « Opera nostra, quæ sunt in dictis et factis, possunt homines videre ; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt : qui cum videt cor esse in cœlo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est, cum bonæ sunt cogitationes et ea-

[1] *Math.*, VI, 3. — [2] *Cant.*, II, 6. — [3] *Matth.*, VI, 1.— [4] *Ibid.*, V, 16.— [5] *Ps.* VII, 10.— [6] Aug., *Enarr. in Ps.* VII, V, 10, n. 9.

rum fines, *dirigit justum.* » Idem, super alterius Psalmi [1] locum illum, scilicet : *In laqueo isto, quem absconderunt, comprehensus est pes eorum*, dicit [2] : « Pes animæ amor est : qui, si pravus est, dicitur cupiditas vel libido ; si rectus, dicitur charitas. »Eo movetur anima, quasi ad locum quo tendit, id est, ad delectationem bonam vel malam, quo supervenisse per amorem lætatur. Finis ergo voluntatis, ut præmissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus : et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus, ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere ut habeam vitam æternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis ; intentio vero est, qua sic ad vitam pervenire volo. Finis vero supremus est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

Sed quæritur utrum intentio talis sit voluntas ; et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas, qua volo reficere esurientem, et qua volo habere vitam æternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse : ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. Sed ista ad illam refertur. Nam [3] « etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur : ut illud deputetur tanquam patria civis, istud vero tanquam refectio vel mansio viatoris. » Et sunt istæ voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo « altera est voluntas videndi fenestras, ut supra, docente Augustino [4], didicimus, altera quæ ex ista nectitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes ; » ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant, quod una sit voluntas et hic et ibi; sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Cæterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum recta sit an prava, peccatum an gratia ; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

An illa intentio sit voluntas.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta de voluntate ejusque fine, etc.

Supra ostendit Magister, quid sit malum, sive peccatum, in generali; in hac parte determinat qualiter peccatum per actum voluntatis habeat introduci. Dividitur autem pars ista in tres, in quarum prima determinat Magister qualiter peccatum a voluntate habeat ortum in generali; in secunda vero descendit ad speciales differentias peccati, infra, distinctione XLII : *Cum autem voluntas mala, et operatio*, etc.; in tertia vero inquirit, utrum ortum habeat in ipsa voluntate potestas peccandi, infra, distinctione XLIV : *Post prædicta, consideratione dignum occurrit*, etc. Prima pars habet duas : in prima inquirit Magister qualiter ipsa voluntas habeat depravari; secundo vero, qualiter ex pravitate voluntatis fiat depravatio in actu exteriori, infra distinctione XL : *Post hæc de actibus adjiciendum videtur*, etc. Prima pars habet duas : in prima determinat qualiter voluntas habeat depravari; in secunda vero inquirit quare magis depravetur voluntas in suo actu, quam aliqua alia potentia, infra, distinctione XXXIX : *Hic autem oritur quæstio satis necessaria*, etc.

Divisio.

[1] *Ps.* IX, 16.— [2] Aug., *Enarr. in Ps.* IX, 16, n. 15. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XI, c. VI, n. 10. — [4] *Ibid.*

Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, habet duas partes : quoniam enim depravatio et rectificatio voluntatis attenditur penes finem, et voluntas habet comparari ad finem mediante intentione, ideo pars ista duas habet partes, in quarum prima determinat Magister de rectificatione et depravatione voluntatis ex parte finis; secundo vero inquirit differentiam voluntatis, intentionis et finis, ibi : *Solet etiam quæri quid distet inter voluntatem et intentionem.* Prima pars habet quatuor partes : quia enim obliquatio cognosci habet per rectitudinem, nam rectum judex est sui et obliqui [1], ideo in prima parte : determinat Magister, quod ex parte finis venit rectitudo voluntatis; secundo determinat quis sit ille finis, ibi : *Qui ergo charitatem sibi ponit finem*, etc.; in tertia vero determinat de unitate finis respectu bonarum voluntatum, ibi : *Sed quæritur utrum omnes bonæ voluntates*, etc.; quarto vero movet quoddam dubium, et determinat ibi : *Verumtamen huic sententiæ, qua dictum est*, etc. Secunda vero pars, in qua determinat de differentia voluntatis, intentionis et finis, habet duas, in quarum prima quærit differentiam secundum rationem, ibi : *Solet etiam quæri*, etc.; secundo de differentia secundum rem, ibi : *Sed quæritur utrum intentio*, etc. Et secundum hoc duo determinantur in parte ista, scilicet de comparatione voluntatis ad finem, et de differentia intentionis et voluntatis.

DUB. I.

Ex fine suo.

Sed contra : Beatitudo est bonum nobis ignotum : unde hoc est illud [2] : *Quod nec oculus vidit, nec auris audivit*, etc. Ergo si per ignotum non possumus aliud cognoscere, videtur quod voluntas non possit cognosci utrum sit bona, vel prava, ex illo fine. Item certius est nobis quod est præsens nobis ipsis, quam quod est absens : si ergo non cognoscimus præsentia per absentia, sed e converso, videtur quod per beatitudinem non fiat cognitio bonitatis in voluntate.

Resp. Dicendum quod cognitio beatitudinis duplex est, videlicet in universali, et particulari. Cognitio beatitudinis in universali omnibus est innata; cognitio vero in particulari, videlicet ubi sit beatitudo ponenda, habetur a nobis per habitum fidei aliquo modo, et aliquo modo expectatur habenda per deiformitatem gloriæ. Nunc enim cognoscimus quasi speculando, et a remotis, et semiplene; tunc autem cognoscemus experiendo perfecte. Licet autem nunc non cognoscamus perfecte, cognoscimus tamen certitudinaliter certitudine fidei, quod beatitudo est magnum et verum bonum. De voluntate nostra, utrum sit recta, vel prava, nos nescimus nisi per conjecturam : et ideo sicut certum est ratio veniendi in cognitionem dubii, sic cognitio beatitudinis facit venire in cognitionem bonitatis voluntatis, dum quis videt suam voluntatem ad beatitudinem tendere. Quod ergo objicitur quod beatitudo nobis ignota est, jam patet responsio : verum est enim quod non est nobis nota per experientiam; est tamen nobis nota per fidem. Ad illud quod objicitur, quod rectitudo voluntatis est nobis præsens, dicendum quod, sicut in primo libro ostensum fuit, licet charitas et gratia sint nobis præsentia, sunt tamen nobis ignota in quantum gratuita, quia de eis nulla potest haberi experientia : unde etsi certissimus sim de affectione mea secundum quod est affectio, valde tamen dubius sum de affectione mea, utrum sit ordinata, vel gratuita : et ita acquiro mihi probabilitatem per aliqua signa.

DUB. II.

Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.

Contra hoc verbum Apostoli objicitur : quoniam præcepta directius sunt ordinata ad obediendum, quam ad amandum; ergo potius debuit dicere : « Obedientia est finis præcepti, » quam charitas. Item cum finis,

[1] Arist., *de Anim.*, lib. II, cont. 85. — [2] *Isa.*, LXIV, 4; I *Cor.*, II, 9.

quem assequimur ex observantia mandatorum, sit ipsa vita æterna, potius deberet dicere : « Finis præcepti est vita æterna, » quam charitas. Juxta hoc quæritur de numero, et differentia illarum conditionum appositarum, scilicet *corde puro,* etc. Cum enim charitas non sit de fide, nec de conscientia, sed potius de affectione, non videtur recte notificari per illas conditiones.

Resp. Dicendum quod, secundum quod doctores exponunt, Apostolus hic diffinit charitatem : sed quidam sic exponunt, ut illæ determinationes, *De corde puro,* etc., sint determinationes ex parte subjecti; et hoc quod dicitur *finis præcepti,* sit ipsa notificatio, ut sit sensus : « Charitas procedens de corde puro, etc., est finis præcepti. » Alio modo exponitur, ut hoc totum sit notificatio finis præcepti, *de corde puro,* etc. Hic modus dicendi videtur congruentior; et secundum hunc modum dicendi notandum quod charitas hic diffinitur per actum suum. Actus autem charitatis, qui est amare, dupliciter habet notificari; et per comparationem ad illud a quo procedit tanquam a principio efficiente; et per comparationem ad illud quod ad ipsam charitatem terminatur sicut ad quietantem : et ideo in illa ejus notificatione tangitur duplex comparatio, videlicet ad cor purum, et ad ipsum præceptum : et quia puritas cordis, a qua immediate procedit actus dilectionis, præsupponit fiduciam fidei, et certitudinem spei, tanquam dispositiones præambulas; ideo, ut manifestaret Apostolus quod actus charitatis præsupponit actus aliarum virtutum theologicarum tanquam disponentes ad ipsum, ista tria dicit : *De corde puro,* in quo tangit charitatis sanctitatem; *Conscientia bona,* in quo tangit spei fiduciam; *Et fide non ficta,* iu quo tangit fidei constantiam. Et in his duobus Apostolus charitatem perfectissime commendat; in hoc quod ostendit, quod in actu charitatis consistit complementum omnis virtutis, et finis omnis bonæ operationis, quæ intelligitur in nomine præcepti. Unde intellectus prædictæ diffinitionis est iste : « Charitas est finis præcepti, » etc., id est charitas est illud, in quo consistit omnis mandati adimpletio, et omnium virtutum perfectio. Et hinc est quod Scriptura adeo nobis commendat charitatem, et maxime Scriptura novi testamenti, et Apostolus eam laudat elegantissime. Quod ergo objicitur de obedientia, et vita æterna, quod debeant dici finis præcepti, dicendum quod obedientia ordinata est ad charitatem habendam, et vita æterna non est aliud quam charitas consummata.

DUB. III.

Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est, etc.

Contra : Finis est res, qua fruendum est : sed hi tres sunt tres res, quibus fruendum est, sicut dicit Augustinus [1] in libro *de Doctrina Christiana :* ergo sunt tres fines. Item intentio finis dirigitur per fidem : sed fides ponit tres articulos in credendo Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum : ergo pari ratione intentio intendit in eum, statuens ibi tres fines. Quæritur ergo quare non sit diversitas finium, sicut pluralitas articulorum.

Resp. Dicendum quod rationis est distinguere, et voluntatis unire. Rursus, sicut dicit Damascenus [2], « Personæ distinguuntur ratione, et conveniunt re et natura. » Secundum hoc ergo intelligendum est quod nomina illa, quæ sunt communia ad rem et rationem, illa possunt plurificari; illa vero quæ sunt realia, plurificari non possunt : ideo potest dici quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres res; non tamen potest dici quod sint tres bonitates. Rursus, quia articulus dicit quod est ex parte rationis, finis vero dicit quod respicit voluntatem; ideo possumus dicere plures articulos, non tamen possumus dicere plures fines : licet enim sint plures articuli, una tamen est in eis veritas, quia cum veritas complexa, secundum quod aliquid ponit, reducatur ad veritatem incomplexam, et una sit veritas

[1] Aug., *de Doct. Christi.*, lib. I, c. v. — [2] Damasc., *de Fid. orth.*, lib. I, c. xi.

incomplexa in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, secundum quod sunt una charitas et una veritas, illi tres articuli super unam veritatem realem fundari habent. Ad illud ergo quod objicitur quod sunt tres res, dicendum quod ratio illa non valet : « Sunt tres res, ergo tres fines; » quia proceditur a pluralitate personali ad pluralitatem essentialem : et differenter accipitur res cum dicitur : « Finis est res, » et cum dicitur : « Tres sunt res. » Ad illud quod objicitur, quod fides distinguit, dicendum quod ex hoc non sequitur quod intentio distinguit plures fines, sicut fides plures articulos : nam cum intentio in charitate consummetur, et charitatis sit unire, plus habet intentio rationem uniendi, quam rationem distinguendi.

DUB. IV.

*Sed quæritur utrum intentio talis sit voluntas, etc.*

Quæritur hic de quæstione, quam Magister non determinat in partem alteram : utrum scilicet voluntas finis, et ejus quod est ad finem, sint duæ voluntates, aut una : nam quod duæ sint, videtur per hoc quod una est creati, et alia increati; una temporalis, et alia æterni. Quod autem una sit, videtur per hoc quod ibi est unum propter alterum : ubi autem hoc est, ibi tantum unum est, ut cum diligo vinum, quia dulce, non diligo duo, sed unum.

Resp. Dicendum quod Magister ponit hic duas responsiones; nec tamen aliquam earum reprobat, nec aliquam magis approbat. Et ratio hujus est, quia secundum diversas considerationes verum dicit utraque, et utrumque oportet dicere. Una enim dicit quod sunt voluntates duæ; alia dicit quod est voluntas una; hoc autem dixerunt aspicientes ad diversa. Voluntas enim finis dupliciter potest esse : aut sicut objecti, aut sicut finis in ratione finis : si sit voluntas finis sicut objecti, sic cum aliud sit objectum creatum, et aliud increatum, alia est voluntas qua volo finem, et alia qua volo id quod est ad finem, sicut alius est motus affectionis quo amo Deum in se, et alius motus quo amo creaturam. Si autem sit voluntas finis sub ratione finis, in quantum scilicet aliud habet ad ipsum ordinari, sic una voluntate et uno decurso volo utrumque, quamvis voluntas simul et semel non possit ferri super utrumque, sed successive : ut patet, cum amo comestionem propter salutem, quia in amore comestionis includo amorem salutis. Et secundum has duas vias duo sunt modi dicendi probabiles et veri, si recte fuerint intellecti.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo, et primo quæritur de comparatione voluntatis ad suum finem; secundo vero quæritur de differentia intentionis ad voluntatem. Circa primum quæruntur quatuor : primo quæritur utrum voluntas ratione finis sit commendabilis; secundo quæritur quis sit ille finis; tertio quæritur utrum bonæ voluntates habeant unum finem, vel diversos; quarto quæritur utrum malæ voluntates communicent in fine, an constituant sibi fines alios, et alios.

### QUÆSTIO I.

*An voluntas sit bona et commendabilis ratione boni finis* [1].

Utrum voluntas sit bona et commendabilis ratione boni finis; et quod sic, videtur [2] : *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum luminosum erit.* Si ergo oculus est intentio [3] per quam voluntas ordinatur in finem, secundum quod ibi exponitur, et Fundam.

[1] S. Thom., I-II, q. I, art. 3; et q. XVIII, art. 2, 3 et 4; et II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 3; Greg. Arim., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I. — [2] *Matth.*, VI, 22. — [3] Aug., *de serm. Domini in monte*, lib. II., c. XXI.

corpus est congeries operum, videtur quod si finis bonus sit, quod omnis operatio voluntatis sit bona et commendabilis.

Item Augustinus dicit in libro undecimo *de Trinitate* [1] : « Rectæ sunt omnes voluntates, si bona est illa, ad quam cunctæ ordinantur. » Sed illa ad quam cunctæ ordinantur, est voluntas finis : si ergo finis bonus est, restat quod voluntas finis, et omnis voluntas ad eam ordinata, sit bona et recta [2].

Item maxima est Philosophi [3] : Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est : ergo si actus voluntatis finis bonus est, ergo ipsa bona est.

Item in actione naturali, in qua forma est finis, bonitas generationis et operationis attenditur penes finem et formam : ergo cum intentio finis sit æque essentialis morali actui, ut naturali, et bonitas actus voluntatis pertineat ad mores, videtur quod bonitas voluntatis et rectificatio penes bonitatem finis habeat attendi et cognosci.

Ad opp. Sed contra : 1. Finis bonorum est beatitudo, sicut Magister dicit in littera : sed omnes appetunt beatitudinem, sicut dicit [4] Augustinus, et omnes eam finaliter intendunt, sicut dicit Boetius [5] in libro *de Consolatione*, quamvis diverso tramite ad eam currant : ergo si omnes voluntates communicant cum illo fine, ergo omnes erunt bonæ, et nulla mala.

2. Item Dionysius [6] dicit quod nemo operatur ad malum aspiciens : ergo omnis operans finaliter aspicit ad aliquod bonum : unde et Philosophus [7] etiam dicit quod bonum et finis est idem : ergo si omnis voluntas aliquod intendit bonum, videtur quod aut omnis voluntas est bona, aut quod bonitas non inest voluntati ex fine.

3. Item quantumcumque aliquis finaliter appetat bonum, tamen nunquam operatio ejus erit meritoria, nisi sit charitate informata, et anima sit Deo grata et accepta : ergo videtur quod bonitas voluntatis in actu potius veniat ex principio, quam ex fine.

4. Item si bonitas voluntatis venit ex fine, cum finis omnis bonæ voluntatis sit Deus, et sit æqualiter bonus, videtur quod omnes bonæ voluntates sint æqualiter bonæ : si igitur omnes voluntates non sunt æqualiter bonæ, videtur quod bonitas voluntatis non sit eis ex fine.

5. Item manducare bonum est : ergo si quis finaliter prædicat ut manducet, cum operatio ista habeat bonum finem, videtur quod sic prædicare sit bonum et laudabile : si igitur talis actio judicatur esse mala, videtur quod voluntas non sit bona ex voluntate finis.

6. Item si aliquis mentitur propter salutem proximi, cum salvare proximum sit bonum, mendacium illud esset bonum et meritorium, si opus voluntatis bonitatem haberet ex fine : sed constat quod mendacium nunquam est bonum, sicut dicit Augustinus [8] : ergo videtur quod bonitas finis non sufficiat ad bonitatem voluntatis. Quæritur igitur unde causetur rectitudo et bonitas in voluntate, utrum ex fine, sicut videtur dicere Magister, an aliunde.

## CONCLUSIO.

*Voluntas est bona ex fine, si tamen finis sit bonus secundum id quod est, et sub ratione finiendi, et res ordinabilis habeat idoneitatem ad bonum finem, voluntasque in illum actu convertatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum dicitur voluntas esse bona ex bonitate finis, hoc est dicere quod voluntas est bona ex ordinatione ad bonum finem. Ad hoc autem quod sit recta ordinatio ad bonum finem, requiritur quod finis bonus sit duobus modis, videlicet secundum id quod est, et sub ratione finiendi. Aliquid enim est bonum in

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XI, c. VI. — [2] Vide Boet., in *Top. Cic.*, lib. III, c. I, non procul a fine. — [3] Arist., *Top.*, lib. II. — [4] Aug., *Conf.*, lib. X, c. 20; *de Trin.*, lib. XIII, c. III. — [5] Boet., *de Consol.*, lib. III, pros. 2. — [6] Dion., *de Div. Nom.*, c. IV, part. 4. — [7] Arist., *Metaph.*, lib. II, cont. 8, 9 et 11 ; lib. XI, cont. 1 — [8] Aug., *Enchirid.*, c. XVIII; *de Mendacio*, c. ult.

se, quod tamen non recte ordinatur ad alterum in ratione finis : sicut minus bonum, quamvis sit bonum, non tamen est bonus finis majoris boni, pro eo quod finis melior debet esse his, quæ sunt ad finem. Similiter ex parte ordinationis duo requiruntur, videlicet idoneitas ex parte ordinabilis, et actualis conversio ex parte voluntatis ordinantis : et cum ista concurrunt, tunc absque dubio voluntas bona ex fine bono judicatur. Cum autem horum aliquid deficit, bonitas finis non sufficit ad bonitatem voluntatis, utpote si sit finis bonus in se : non tamen sufficit ad finiendum, vel ad complendum illud quod fit propter ipsum : sicut manducatio, quamvis sit bonum in se, non tamen habet completam rationem finiendi respectu prædicationis. Similiter mendacium non est ordinabile ad bonum, cum sit secundum se malum [1] : et ideo quantumcumque quis mentiatur propter aliquod bonum, mendacium non est bonum, quia deficit ibi rectitudo ordinationis propter defectum idoneitatis ex parte actus, quem voluntas refert ad illum finem. Et sic patet responsio ad quæstionis veritatem, quoniam concedendum est, sicut Magister dicit, voluntatem esse bonam et rectam ex fine : hoc enim intelligitur sub prædictis conditionibus. Et secundum hunc modum rationes ad primam partem concedendæ sunt. Et per hoc etiam patet responsio ad illa duo, quæ ultimo opponuntur, videlicet de prædicatione et mendacio.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod beatitudo est finis bonarum voluntatum, et etiam omnium, dicendum quod aliter est finis bonarum voluntatum, et aliter malarum. Nam beatitudo, quæ est finis omnium bonarum voluntatum, est beatitudo vera; beatitudo vero, quæ est finis malarum, non est beatitudo vera, sed simulata. Avarus enim æstimat beatitudinem esse in divitiis, et superbus in (a) honoribus, et sic in aliis vitiis : unde sicut finis malarum voluntatum quamdam habet imaginem finis vere boni, utpote beatitudinis, sic etiam malæ voluntates prætendunt speciem virtutis. Quando ergo dicitur quod omnis voluntas tendit ad beatitudinem, hoc intelligitur de beatitudine in sua generalitate considerata, in cujus appetitu omnes, ut dicit Augustinus [2], communicant : sed prout beatitudo determinate accipitur pro illa quæ consistit in visione Dei, nec ab omnibus appetitur, nec omnes in illam tendunt.

2. Ad illud quod objicitur, quod nemo operatur ad malum aspiciens, dicendum quod illud quod movet, aliquando est bonum secundum veritatem, aliquando est bonum secundum æstimationem : et ad hoc quod affectus moveatur, sufficit sola æstimatio bonitatis : et sine hac æstimatione non movetur voluntas ad aliquid appetendum, ad minus deliberativo appetitu. Et ideo dicit Dionysius [3] quod nemo operatur ad malum aspiciens, quia nulla est voluntatis operatio, quam non præcedat boni æstimatio : sed quia illud quod æstimatur esse bonum, frequenter est malum, ideo frequenter male operatur, etsi nunquam aspiciat ad malum sub ratione mali. Cum ergo dicitur quod voluntas est bona ex intentione boni finis, hoc non intelligitur de fine qui est bonus tantum in æstimatione appetentis, sed etiam de bonitate reali.

3. Ad illud quod objicitur, quod non est actus voluntatis bonus, nisi qui est ex charitate, dicendum quod charitas non reddit opus bonum, nisi ex hoc quod ipsum bonum refert in summum bonum : nec sufficiens relatio alicujus effectus, vel operis, ad summum bonum est, nec esse potest, nisi ex adjutorio charitatis, quæ facit finem illum omnibus aliis præponderare, et præ cæteris charius reputari, et in eo quiescere

[1] Arist., *Phys.*, lib. II, cont. 23. — [2] August., *Confes.*, lib. X, cap. XX; *de Trinit.*, lib. XIII, c. III. — [3] Dion, *de Div. Nom.*, c. IV. Idem dicit Aristoteles, *Magn. Moral.*, lib. II, c. VII, recitans opinionem Socratis.

(a) *Cæt. edit.* superbiis et honoribus.

tanquam in fine ultimo. Et hinc est quod bonitas omnis voluntatis attribuitur charitati. Nihilominus etiam attribuitur bonitati finis, quia ubi unum propter alterum, ibi unum tantum : unde qui tenet equum per frænum, non dicitur tenere nisi unum : et sic in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod finis est æqualiter bonus, dicendum quod etsi finis æqualiter sit bonus, non tamen omnes voluntates æqualiter ordinantur et approximant illi fini, quia bonitas finis non redundat in voluntatem nisi ratione ordinationis quæ ducit ad illum finem : et ideo, licet finis sit æqualiter bonus; tamen, propter gradus repertos in approximatione et ordinatione voluntatum ad illum finem, voluntates non sunt æqualiter bonæ. Ad duo ultima jam patet responsio ex prædictis.

## QUÆSTIO II.

*An finis, ex cujus bonitate voluntas bona est, et ad quem debent referri nostræ voluntates, sit assignabilis* [1].

Fundam. Quis sit ille finis, ex cujus bonitate voluntas est bona, et ad quem debent referri nostræ voluntates ad hoc quod sint rectæ; et quod hujusmodi finis sit charitas, videtur [2] : « *Finis præcepti est charitas :* sed ad illum finem referendæ sunt voluntates, ad quem referuntur præcepta : si ergo charitas est finis præcepti, charitas est finis bonæ voluntatis.

Item [3] : *Qui diligit proximum, legem implevit;* et iterum : *Plenitudo legis est dilectio :* sed ad illud referendæ sunt voluntates, in quo consistit plenitudo et consummatio legis : si ergo charitas et dilectio est hujusmodi, patet, etc.

Item hoc videtur ratione. Omnis bona voluntas ad hoc ordinatur, ut homo fruatur Deo, et ad hoc quod habeat Deum : sed nos nec fruimur Deo, nec habemus ipsum, nisi per charitatem. Similiter habere charitatem non est aliud, quam habere Deum : si ergo omnis bona voluntas est ordinata ad hoc quod habeat Deum, videtur quod finis omnis bonæ voluntatis sit ipsa charitas.

Item natura in operando finaliter intendit formam perficientem in esse naturæ : ergo voluntas in operando principaliter intendit formam perfectivam in esse moris : sed forma, vel habitus perfectivus voluntatis in esse moris est ipsa charitas : ergo charitas est finis principalis omnis bonæ voluntatis.

Sed contra : 1 [4]. *Finis legis Christus :* sed idem est finis legis, et bonæ voluntatis : ergo videtur quod Christus sit principalis finis bonæ voluntatis : non ergo charitas. Ad opp.

2. Item Bernardus, in libro *de diligendo Deo* [5] : « De amore venitur in charitatem, et de charitate venitur in sapientiam : » Ergo sapientia est excellentius, quam charitas : sed illud debet poni finis bonæ voluntatis, quod est excellentissimum : ergo finis bonæ voluntatis non est charitas, sed sapientia.

3. Item finis est illud, quo fruendum est : sed charitate non est fruendum, quia solo bono increato est fruendum : ergo videtur quod charitas non sit finis principalis bonæ voluntatis. Si tu dicas quod finis voluntatis non est charitas creata, sed increata; contra per Apostolum [6] : *Finis præcepti est charitas procedens de corde puro*, etc. Sed charitas procedens de corde puro, et fide non ficta, non est nisi charitas creata : ergo, etc.

4. Item finis bonæ voluntatis est illud, quo habito voluntas nihil ultra quærit : sed habita charitate adhuc voluntas ultra quærit aliquid, videlicet, ipsum Deum : imo quanto majorem habet charitatem, tanto magis quærit : ergo videtur quod charitas non habeat rationem finis.

5. Item quod est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus [7] : sed pondus in

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II et III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II; Marsilius Inguen., II *Sent.*, q. XXII, art. 1.

[2] I *Tim.*, I, 5. — [3] *Rom.*, XIII, 8, 10. — [4] *Ibid.*, X, 4. — [5] Bern., *de dilig. Deo*, c. II. — [6] I *Tim.*, I, 5. — [7] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XXVIII; *de Trin.*, lib. VI, c. X.

corporibus nullo modo dicitur esse finis motus localis : ergo amor in spiritibus nullo modo dicetur esse finis appetitus rationalis : ergo nec voluntatis.

6. Item finis et principium sunt distincta : sed charitas est radix omnium bonarum affectionum : si ergo finis consequitur illud quod est ad finem, et charitas est radix, videtur quod nullo modo debeat dici finis bonæ voluntatis.

## CONCLUSIO.

*Charitas est finis, ex cujus bonitate voluntas dicitur bona : charitas namque increata est finis in quo quiescit voluntas; charitas consummata creata, est finis quo in increata quiescit perfecte; charitas vero inchoata est finis quo quiescit in charitate increata, ut nunc.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod Magister recte dicit in eo quod finem omnis bonæ voluntatis charitatem assignat : secutus est enim in hoc Apostoli doctrinam, et beati Augustini. Nam Apostolus expresse dicit quod charitas est consummatio præcepti, et plenitudo. Augustinus etiam dicit in *Enchiridio* [1], quod omnia præcepta divina referuntur ad charitatem; et in libro *de Doctrina Christiana* [2] ostendit quod ad charitatis mandatum commendandum ordinatur tota Scriptura : et ita charitas non tantummodo est finis bonæ voluntatis, sed etiam totius sacræ Scripturæ, et cognitionis secundum pietatem. Licet autem Deus vel beatitudo, sive Christus, possit dici finis bonæ voluntatis; maluit tamen Magister dicere quod charitas sit finis, pro eo quod completa ratio finiendi competit ipsi charitati. Cum enim dupliciter dicatur finis, videlicet finis in quo quiescitur, et finis quo quiescitur; et finis quo quiescitur dicitur dupliciter, vel simpliciter, vel ut nunc; quolibet istorum modorum charitas est finis bonæ voluntatis. Nam charitas increata, quæ Deus est, de qua dicitur per

Ratio 1.

Joannem [3] : *Deus charitas est;* est finis *in quo* quiescitur; charitas vero creata, et consummata, utpote charitas patriæ, est finis *quo quiescitur simpliciter* in Deo; charitas vero inchoata, utpote charitas viæ, est finis *quo quiescitur* in Deo *ut nunc*. Sicut enim locatum non quiescit in loco nisi mediante pondere, sic anima in Deo non habet quietari, qui est ejus locus et finis ultimus, nisi mediante dilectione, quæ habet considerare bonum sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni simul tenet rationem finis et amabilis : et propterea intentio finis potissime attribuitur charitati. Concedendæ sunt igitur rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Christus est finis præcepti, dicendum quod per hoc non excluditur quin charitas sit finis. Nam etsi Christus sit finis *in quo* quiescitur, nihilominus charitas potest esse finis *quo* quiescitur in Christo. Rursus charitas, secundum quod est finis in quo quiescimus, convenit toti Trinitati : et ideo simul possunt hæc duo stare, quod Christus sit finis legis, et charitas similiter.

2. Ad illud quod objicitur, quod de charitate pervenitur ad sapientiam, ergo sapientia est excellentior; dicendum quod, secundum quod Bernardus ibi loquitur de sapientia, sapientia non dicit aliud donum quam charitas, sed novum statum ejusdem doni : ita quod charitas communiter accepta distinguitur contra charitatem dictam appropriate. Prout tamen charitas communiter describitur, sic continet et amorem, et sapientiam : et hoc modo ponitur esse finis præcepti.

3. Ad illud quod objicitur, quod finis est illud quo fruendum est, dicendum quod, secundum quod finis dicitur dupliciter, scilicet *quo* quiescitur, et *in quo* quiescitur, sic etiam frui aliquo dicitur dupliciter : aut sicut objecto, aut sicut dispositivo; et utroque modo charitate fruimur. Nam charitate, quæ Deus est, fruimur sicut objecto; charitate, quæ habitus est, fruimur sicut dispositivo :

[1] Id., *Enchirid.*, c. CXXI — [2] Id., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXXV-XXXVII. — [3] I *Joan.*, IV, 8, 16.

et sic patet quod illud non obviat proposito.

4. Ad illud quod objicitur, quod voluntas habito fine suo quiescit, dicendum quod illud verum est quando habet finem suum complete : charitas autem, etsi in via habeatur, non tamen habetur complete : *Ignis* enim *est in Sion, et caminus in Hierusalem* [1]. Cum autem habebitur in patria, nihil ultra quæretur, pro eo quod per eam habebitur bonum increatum, in quo consistit finis et quietatio omnium nostrorum desideriorum.

5. Ad illud quod objicitur, quod pondus in corporibus non est finis motus, dicendum quod non est simile, quia pondus reperitur in corporibus tam in absentia loci debiti, quam in præsentia; charitas autem nunquam est in anima nisi Deo præsente. Unde omnis, qui habet charitatem, habet Deum : et propterea, dum omnis nostra operatio ad habendum Deum ordinatur, ordinatur ad habendam charitatem. Non sic autem est de pondere, quia non quodlibet corpus habens pondus habet locum sibi debitum.

6. Ad illud quod objicitur, quod finis et principium sunt diversa, respondent aliqui quod charitas differenti modo est principium et finis : nam principium est boni operis secundum esse inchoatum, et finis est secundum esse consummatum et perfectum. Ad hoc enim unusquisque bene operatur, ut in eo Dei amor et charitas augeatur. Aliter potest dici, et probabilius, quod sicut ista tria, modus, species, et ordo, super idem fundantur, et tamen modus dicit comparationem ad efficiens, et species ad formam vel exemplar, et ordo dicit comparationem ad finem; sic charitas respectu boni operis potest habere et rationem efficientis et finis, secundum diversas comparationes. Charitas enim continuat voluntatem nostram ipsi Deo ut principio moventi, et conformat ut regulæ dirigenti, et jungit ut fini quietanti : et ideo sicut ipse Deus habet rationem efficientis in quantum movet, et formalis in quantum dirigit, et finalis in quantum quietat, sic et ipsa charitas respectu operis rationem habet istius triplicis causæ : nec est inconveniens, quia secundum philosophum [2] tria genera causarum possunt in unum coincidere. Et sic patet quod etsi charitas sit principium boni operis, nihilominus potest esse finis secundum diversas comparationes. Et per hoc patet responsio ad illud quod ultimo quærebatur, quare charitas dicitur radix, et forma virtutum, et finis : hoc enim dicitur secundum diversas comparationes nostræ voluntatis ad divinam voluntatem : dicitur etiam super hoc vinculum perfectionis, in comparatione ad proximos, qui nobis vinculo charitatis junguntur.

## QUÆSTIO III.

*An bonæ voluntatis sit unus, vel plures fines* [3].

Utrum bonæ voluntatis sit unus solus finis, an possint esse plures; et quod unus solus, videtur [4] : *Diliges Dominum Deum tuum*, etc.; Glossa : « Non vult Deus suum amorem partiri, ut simul cum ipso aliud diligamus. » Ergo quicumque sibi diversos constituit fines, non facit quod Deus vult : et si non facit quod Deus vult, non habet bonam voluntatem. Fundam.

Item super illud [5] : *Sive per occasionem, sive per veritatem,* Glossa : « Quisquis a Deo aliud quam Deum quærit, non caste diligit. » Sed illa voluntas bona est, quæ non aliud quam Deum diligit : ergo nulla voluntas est bona, quæ aliud quam Deum quærit.

Item sicut status est in primo principio, ita et in fine ultimo : sed primum principium, in quo est status, non est nisi unicum : ergo si finis debet respondere principio, videtur quod bonæ voluntatis non debet statui nisi finis unus : ergo si voluntas

[1] *Isa.*, XXXI, 9. — [2] Arist., *Phys.*, lib. II, cont. 7. — [3] *Cf.* S. Thom., I-II, q. I, art. 5; et I *contra Gent.*, c. CX; et II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II, art. 2; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 3; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV. — [4] *Deuter.*, VI, 5. — [5] *Philip.*, I, 18.

statuit sibi fines plures, non facit quod debet : ergo non est bona.

Item quicumque diversos fines intendit, habet cor suum divisum : sed qui cor suum dividit, non diligit Deum ex toto corde, nec in toto corde quærit Deum : et quicumque talis est, Deo non placet, qui præcipit se ex toto corde amari, et vult totum cor possidere : ergo non videtur quod bona voluntas possit esse, quæ sibi statuit diversos fines.

Ad opp. Sed contra : 1. Super illud [1] : *Quoniam debet in spe, qui arat,* etc., Glossa : « Prædicator qui corda aperit ad fidem, debet arare in spe stipendiorum temporalium. » Ergo videtur quod bona voluntas non tantum possit sibi ponere finem spiritualem, sed etiam temporalem : ergo videtur quod possit diversos fines habere.

2. Item super illud [2] : *Quanti mercenarii in domo patris mei*, etc., dicit Ambrosius quod multi sunt mercenarii, qui abundant spe, fide et charitate. Sed mercenarius statuit sibi finem creatum, videlicet aliquam mercedem, quæ est beatitudo creata; si enim solum finem increatum sibi statueret, jam non esset mercenarius, sed filius : ergo si contingit esse bonos mercenarios, contingit bonam voluntatem habere fines diversos.

3. Item bonum additum bono facit majus bonum : ergo si unus bonus finis facit voluntatem bonam, ergo multo fortius multi boni fines : ergo videtur quod tanto voluntas melior sit, quanto plures statuit sibi bonos fines : ergo non est necesse quod bona voluntas habeat unum solum finem.

4. Item sicut concupiscibilis appetit dulcedinem, ita irascibilis appetit celsitudinem, et rationalis appetit pulchritudinem : si ergo pulchritudo non tantum est finis rationalis, sed etiam perfectio, et sic de aliis, et plurium perfectibilium plures sunt perfectiones, cum sint in nobis tres vires diversæ, quibus sursum convertimur, videlicet rationalis, concupiscibilis, et irascibilis, videtur quod in omni bona actione et voluntate sit assignare diversos fines.

CONCLUSIO.

*Voluntas bona, ad hoc ut sit recta, unicum sibi finem principalem debet statuere, cum unum solum sit summum et verum bonum, quod quietat humanum desiderium.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod bonæ voluntatis unus solus est finis principalis : propter quod intelligendum, quod plures fines statuere, hoc potest esse tripliciter : uno modo, ita quod finis sit sub fine, et propter finem ; alio modo, ita quod unus sit finis principalis, alter non principalis, ita tamen quod finis non principalis non referatur ad principalem actualiter ; tertio modo, ita quod uterque sit finis principalis. Exemplum autem hujus assignari potest in eo quod frequenter accidit, videlicet cum quis vadit ad ecclesiam ad percipiendas distributiones ; hoc enim potest facere tripliciter : aut ita quod principaliter intendit honorem et gloriam Dei, cum vadit ibi decantare laudes, et simul cum hoc intendit obtinere pecuniam ut pauperibus distribuat, vel in alios usus licitos ad honorem Dei convertat ; alio modo potest aliquis ire ad Ecclesiam intendens Deo placere, et simul cum hoc pecuniam acquirere, ita tamen quod ejus acquisitionem ad Deum non refert, nec tamen ipsam pecuniam statuit finem principalem, pro eo quod ipsam non diligit propter se ; tertio modo vadit quis ad ecclesiam duplicata intentione, ita quod vult Deo placere, et vult obtinere pecuniam, quam sicut avarus appetit acquirere, ut possit thesaurum suum ampliare, et in eo delectari propter se. Primo modo statuere diversos fines est bonum et meritorium, et pertinet ad bonam voluntatem. Secundo modo statuere diversos fines, non est bonæ voluntatis, loquendo formaliter : attamen non sic repugnat, quin possit cum ea stare : est enim ibi peccatum veniale, non mortale. Et hoc vult dicere Augustinus in libro *Confessio-*

[1] I *Cor.*, IX, 10. — [2] *Luc.*, XV, 17.

*num*, cum ait [1] : « Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. » Tertio vero modo statuere diversos fines, non est bonæ voluntatis, imo contra bonam voluntatem : talis enim vult duobus dominis servire : et hoc est impossibile, sicut dicitur [2] : quando enim sic principaliter duos intendit fines, verificatur illud propheticum [3] : *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, et pallium breve utrumque operire non potest :* et talis est voluntas hypocritarum, quibus væ damnationis æternæ comminatur Scriptura [4], pro eo quod terram ingrediuntur duabus viis. Et ideo dicitur [5] : *Ne accesseris ad ipsum duplici corde :* qui enim accedit in corde et corde, hypocrita est : et quia gaudium hypocritæ ad instar puncti est, ideo dicitur [6] : *Divisum est cor eorum, nunc interibunt.* Sic igitur ex dictis colligitur, quod bonæ voluntatis plures possunt esse fines, ita quod unus sit finis principalis, et alter non principalis, sive finis sub fine. Plures autem constituere fines principales bonæ voluntati repugnat, sicut ostendunt rationes quæ ad primam partem inducuntur : cum enim unum solum sit summum et verum bonum, quod quietat humanum desiderium, necesse est quod voluntas bona, ad hoc quod recta sit, statuat sibi finem unicum.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod qui arat, debet in spe arare, dicendum quod ipsa Glossa illam objectionem dissolvit, dum seipsam manifestat in sequentibus : facit enim vim in hoc quod dicitur *in spe*, non *propter spem*. Nam *propter* dicit finem principalem ; *in* vero non tantummodo dicit finem principalem, imo etiam finem qui continetur infra finem. Et ideo ex illo verbo non sequitur, quod aliquis possit sibi plures fines principales statuere ; imo, si recte intelligatur, potius sequitur oppositum.

2. Ad illud quod objicitur, quod mercenarius statuit sibi finem creatum, dicendum est quod est bonus mercenarius, et malus ; et malus mercenarius in duobus differt a bono : primo quidem, quia malus mercenarius statuit sibi finem creatum, quo habito, non necessario habetur Deus ; bonus vero mercenarius statuit sibi finem creatum, quem habere non est aliud, quam habere Deum sicut ipsam fruitionem Dei. Secundo vero differt in hoc quod malus mercenarius statuit sibi finem creatum tanquam principalem ; bonus vero mercenarius statuit sibi finem creatum tanquam finem sub fine. Non enim amat Deum propter fruitionem, sed fruitionem propter Deum : et ideo ex hoc non habetur quod finis bonæ voluntatis plurificetur.

3. Ad illud quod objicitur, quod bonum additum bono facit majus bonum, dicendum quod illud verum est, quando additio boni ad bonum fit salvo ordine : cum enim bonitas necessario ponat ordinem, si additio boni ad bonum tollat ordinem bonum, non auget, sed potius perimit. Quia ergo pluralitas finium principalium ordinem non servat, quia secundum rectum ordinem status debet esse in uno, et unicum debet esse ultimum, hinc est quod pluralitas finium principalium bonitatem voluntatis non augmentat, sed potius ipsam voluntatem depravat, quia dum vult placere uni, displicet alteri ; et dum vult assequi unum, perdit reliquum.

4. Ad illud quod objicitur, quod rationalis appetit suam pulchritudinem, et concupiscibilis dulcedinem, etc., dicendum quod pulchritudo, celsitudo et dulcedo potest dupliciter accipi : aut prout est perfectiva et informativa virtutis animæ, aut prout est ipsius animæ motiva. Primo modo tenet rationem finis sub fine, et sic plurificari potest secundum diversitatem dotium animæ ; secundo modo, prout scilicet tenet rationem objecti et motivi, sic unitatem habet : nam in Deo idem est pulchritudo, celsitudo, et

[1] Aug., *Conf.*, lib. X, c. XXIX. — [2] *Matth.*, VI, 24. — [3] *Isa.*, XXVIII, 20. — [4] *Eccli.*, III, 28. — [5] *Ibid.*, I, 36. — [6] *Ose.*, X, 2.

dulcedo : et sic tenet rationem finis principalis. Et sic patet, quod quamvis plures fines non principales contingat constituere ; tamen ad hoc quod voluntas sit bona, necesse est unum solum finem esse principalem : nam aliter non diligitur Deus ex toto corde.

## QUÆSTIO IV.

*An malæ voluntates habeant unicum finem* [1].

Ad opp. Utrum malæ voluntates habeant unicum finem ; et quod sic, videtur per Augustinum super illum locum *Psalmi* [2] : *Scrutans corda*, etc. : « Finis curæ et cogitationis humanæ est delectatio, ad quam quisque nititur pervenire. » Si ergo omnes voluntates malæ finaliter quærunt delectationem, videtur quod omnium voluntatum malarum sit unum finem assignare.

2. Item malarum voluntatum est frequentius unus malus exitus, sive terminus, sicut dicitur [3] : *Quorum finis mors est* : ergo si earum contingat esse unum terminum, pari ratione videtur quod contingat esse unum finem ultimum.

3. Item quæ conveniunt in principio, conveniunt et in fine ultimo : sed omnes malæ voluntates conveniunt in principio, sicut dicit Augustinus in libro *de vera Religione* [4] : « Planum est, inquit, in toto malefaciendi genere nihil aliud quam libidinem dominari. » Si ergo conveniunt in uno principio, utpote in libidine, videtur pari ratione quod conveniant in uno fine.

4. Item vitium imitatur virtutem secundum apparentiam : unde sicut virtus nunquam quiescit citra beatitudinem veram, ita vitium inquirit beatitudinem simulatam : ergo sicut omnes virtutes faciunt tendere voluntatem ad unum finem, scilicet beatitudinem, sic videtur quod omnia vitia faciant tendere voluntatem ad unum finem, scilicet qui habeat similitudinem cum vero fine.

Sed contra : Contrariarum voluntatum contrariæ sunt delectationes : ubi autem sunt delectationes contrariæ, ibi sunt fines diversi : sed voluptates faciunt voluntates sibi invicem repugnare : ergo faciunt diversos fines habere. Fundam.

Item mala voluntas ponit finem in creatura : sed impossibile est quod in una creatura inveniat nostra voluntas sufficientiam, cum nihil sufficiat voluntati humanæ nisi sola Trinitas : si ergo voluntas non quiescit nisi in eo fine, in quo ponit sufficientiam, videtur necessario quod voluntas mala diversos sibi fines constituat.

Item malæ voluntatis appetitus ortum et radicem habet ex libidine : sed libido est id quo quis amat bonum proprium : si ergo bonum proprium necessario diversificatur in diversis, necesse est diversarum voluntatum diversos fines reperiri.

Item unitas et conformitas voluntatum bonarum venit ex unitate amoris, in quo uniuntur et colligantur : si ergo amor, in quo diversi colligantur et uniuntur, unicam debet habere radicem in pluribus repertam, cum hoc non conveniat amori libidinis, sed solum amori charitatis, qui est amor Spiritus sancti, videtur quod malarum voluntatum sit non finis unicus, sed diversi.

## CONCLUSIO.

*Voluntates malæ, sive materialiter, sive formaliter differentes, non unum, sed diversos sibi fines constituunt.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod e contrario est in bonis voluntatibus, et in malis. Nam bonarum voluntatum unicus est finis, sive bonæ voluntates sint diversæ diversitate materiali, sive diversitate formali. Diversitatem autem materialem voco, quando plures homines in eodem genere affectionis afficiuntur circa aliquid : diversitatem autem

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. I, q. IV ; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. IV. — [2] *Ps.* VII, 10. — [3] *Rom.*, VI, 21. — [4] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib I, c. IV, n. 20.

formalem voco, quando idem homo diversis habitibus virtutum afficitur circa diversa. Sive enim sic, sive sic, licet contingat plures fines proximos et proprios assignare; tamen finem ultimum et principalem necesse est esse unicum, videlicet ipsum Deum. Et ratio hujus est perfectio amoris moventis, et perfectio appetibilis quietantis. Quia enim amor charitatis liberalis est, et non quærit quod suum est, sed commune bonum; hinc est, quod plures homines, ex charitate moti, idem bonum appetunt finaliter. Rursus, quia appetibile illud completissimum est, in quo non solum contingit reperiri bonum perfectum, sed etiam omne bonum; hinc est, quod omnes voluntates, quantumcumque diversæ, ibi inveniunt finem suum, in quo quietantur. E contra est in malis voluntatibus propter imperfectionem amoris et appetibilis. Propter imperfectionem namque amoris libidinosi voluntates solo numero differentes diversos habent fines, propterea quod amor libidinosus semper quærit quod suum est : et quia semper quærit bonum proprium, ideo etsi multi ex amore libidinoso conveniant in actum unum, tamen unusquisque quærit finem suum proprium, ut patet in adultero et meretrice, quia iste quærit delectationem, et illa quærit nummum. Propter imperfectionem etiam appetibilis necesse est diversas voluntates formaliter differentes habere diversos fines : quia enim luxuria appetit jucunditatem et lætitiam, et avaritia sufficientiam, et superbia excellentiam, et hæc omnia non contingit reperiri circa eamdem rem creatam, sed circa diversas, hinc est quod voluntates malæ differentes formaliter non unum, sed diversos fines sibi constituunt. Unde concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod delectatio est finis curæ et cogitationis, dicendum quod in ratione illa est figura dictionis, pro eo quod non eadem delectatio est finis curæ, et cogitationis humanæ, sed diversæ : unde stat ibi delectatio in sua generalitate, et magis habet ibi suppositionem simplicem, quam personalem : et ideo, cum per delectationem descendit ad finis unitatem, fit sophisticatio secundum figuram dictionis ex commutatione suppositionis.

2. Ad illud quod objicitur, quod malarum voluntatum est unus malus exitus, ergo unus malus finis; dicendum quod non est simile : nam malæ voluntates differunt in conversione, sed conveniunt in aversione : et malus exitus principalius respicit aversionem, quam conversionem; finis vero movens principalius respicit conversionem, quam aversionem : ideo non sequitur quod si sit unus exitus quoad mortem damnationis, secundum hoc sit unus finis motivus quantum ad quietem delectationis.

3. Ad illud quod objicitur, quod voluntates malæ conveniunt in principio, videlicet in libidine, dicendum quod in principio non conveniunt nisi per quamdam conformitatem. Nam alia est libido in uno, et alia in altero : et ideo non sequitur ex hoc, quod conveniat in finem unicum. Attamen etsi in principio convenirent, non propter hoc necesse esset quod convenirent in termino : nam malum semper procedit in dispersionem; bonum vero semper redit ad unitatem : quanto enim aliquid magis colligitur, tanto magis vigoratur, et est perfectius; quanto vero magis dispergitur, tanto magis recedit a perfectione et complemento. Et ideo dicit Philosophus [1], quod malum est multifarie, et bonum uno modo.

4. Ad illud quod objicitur, quod vitium imitatur virtutem, dicendum quod sic imitatur, quod plus habet de dissimilitudine, quam similitudine : magis enim virtuti contrariatur, quam ei conformetur : et ideo potius inferri potest, quod malæ voluntates habeant fines diversos, si bonæ habent unicum, quam e converso; quia enim in hoc consistit perfectio virtutis, vitium magis in hoc a virtute deficit, quam eam imitari possit. Et sic patet

[1] Arist., *Magn. Moral.*, lib. I, c. XXII.

quod malarum voluntatum non est unus finis, sed diversi.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, videlicet de differentia intentionis, et voluntatis; et circa hoc quæruntur duo: primo quæritur utrum intentio sit in solis rationalibus; secundo quæritur utrum intentio in participantibus rationem dicat aliquid ex parte intellectus, vel ex parte affectus.

### QUÆSTIO I.

*An in solis rationalibus sit intentio* [1].

Fundam. Utrum intentio sit in his solis, quæ participant rationem; et quod sic, videtur, sicut dicit Glossa super illud [2]: *Vide ne lumen*, etc. Glossa: « Lumen animæ est intentio. » Sed constat quod intentio non est lumen corporale, sed spirituale: si igitur lumen spirituale est in solis substantiis spiritualibus, quæ natæ sunt illuminari a summa luce, et hæ sunt solæ creaturæ rationales, videtur quod intentio sit in solis rationalibus.

Item intentio est actus vis collativæ; qui enim intendit, ab uno in aliud tendit, et unum comparat alteri: si ergo vis collativa reperitur in solis participantibus rationem, videtur quod in eis solum reperiatur intentio.

Item intentio est illud, secundum quod anima immediatius jungitur ultimo fini: ergo in eis solum est reperiri intentionem, quæ habent potentiam, mediante qua Deum possunt capere, et ei uniri: sed talia sunt sola rationalia, quoniam ipsa sola sunt ad imaginem Dei: ergo videtur quod in his solum contingat intentionem reperiri.

Item intentio est supremum in anima; unde ipsa dicitur esse caput nostrum, et oculus noster: sed illa in quibus communicamus cum irrationalibus creaturis, sunt infima et citra rationem: ergo videtur quod in nulla alia creatura rationali contingat intentionem reperiri.

Ad opp. Sed contra: 1. In omni eo quod operatur per intentionem, est reperire intentionem: sed natura, ut dicit Philosophus [3], est operans per intentionem: ergo videtur quod in re naturali est intentionem reperiri, et ponere.

2. Item omne illud quod movetur ad aliquid, eo obtento quiescit; cum enim movebatur, illud intendebat; nisi enim illud intenderet, non moveretur ad ejus absentiam, nec quiesceret ad ejus præsentiam: si igitur res naturales sunt hujusmodi, ut patet cum lapis movetur deorsum, videtur quod intentio non tantum sit in rationalibus, sed etiam in rebus irrationalibus.

3. Item omne quod facit aliquod opus ordinatum ad finem ab illo diversum, operatur per intentionem: sed naturæ irrationales sunt hujusmodi, sicut patet in aranea, quæ facit telam ad capiendas muscas: ergo videtur, etc.

4. Item intentio est regula appetitus: ergo si non est ponere aliquid in universo privatum regimine et ordine, videtur quod ubicumque est ponere appetitum, est ponere intentionem: sed appetitus non solum est in substantiis rationalibus, sed etiam in irrationalibus: ergo, etc.

### CONCLUSIO.

*Intentio proprie solum est in participantibus rationem; at suo modo etiam est in irrationalibus.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod circa hanc quæstionem duplex est modus dicendi, qui ad præsens occurrit: unus est ut distinguamus Opin. 1.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. XII, art. 1; et II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 3; et *de Verit.*, q. XXII, art. 13; Scot., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXVIII, p. II, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 3, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. II; Steph., Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. V. — [2] *Luc.*, XI, 35. — [3] Arist., *de Cæl.*, lib. II, cont. 50 et 51.

in modo operandi per intentionem penes proprium et alienum. Videtur enim satis rationabiliter posse dici, quod quædam sunt quæ moventur per intentionem propriam, quædam etiam quæ moventur per intentionem alienam. Per intentionem propriam moventur illa (*a*), quæ finem cognoscunt, et operationem suam ad finem conferunt et referunt. Per intentionem alienam moventur illa, quæ intra se non habent potentiam discernendi, reguntur tamen et diriguntur ab eo qui discernit, sicut sagitta ab arcu emissa potest dici moveri per intentionem, non inquam arcus, vel sagittæ, sed sagittantis. Per hunc quidem modum satis rationabiliter potest dici, quod omnes res naturales per intentionem dicuntur moveri, pro eo quod moventur sicut Deus instituit, et sicut gubernat et regit; ipse enim in omni operatione est principalis motor : et secundum hunc modum dicendi intentio proprie reperitur in solis substantiis rationalibus, licet irrationalia secundum aliquem modum di-

Improb. cendi per intentionem operari dicantur. Sed quamvis iste modus dicendi rationalis sit et veritatem dicat, non tamen videtur sufficienter dicere, cum dicit quod natura dicitur operari per intentionem, non ratione propriæ intentionis, sed ratione intentionis alienæ, quia non dicit sufficienter, cum naturæ assignet intentionem alienam tantum : secundum hoc enim casualia et fortuita, cum non fiant præter divinam intentionem, non deberent dici facta præter intentionem. Rursus, cum videamus (*b*) quod naturalia appetitum habent, mediante quo tendunt ab uno in alterum, et unaquæque res habeat vim suam regitivam, mediante qua ad proprium finem inclinantur, videtur quod naturalia non tantum habeant moveri intentione extrinseca et aliena, sed etiam quod moveantur intentione propria et intrinseca.

Opin. 2. Et propterea est alius modus dicendi, quia sicut triplex est appetitus, videlicet naturalis, sensualis sive animalis, et rationalis, et quilibet istorum appetituum habeat suum regimen, non absurde regimen cujuslibet istorum trium appellatur intentio; maxime tamen proprie vocatur intentio regimen appetitus rationalis. Et ratio hujus est, quia ad regimen et directivum appetitus naturalis plus spectat dirigi, quam dirigere; ad directivum vero appetitus rationalis proprie spectat dirigere; directivum vero appetitus brutalis quodam modo medium tenet : et hinc est quod naturalia moventur quadam necessitate, rationalia vero mera libertate (*c*), bruta vero moventur quadam impetuositate, quæ est infra libertatem, et supra necessitatem : non enim possunt se omnino reprimere, et tamen possunt ad opposltas partes tendere. Sicut igitur regula directiva operationis reperitur in rationalibus proprie, in sensualibus minus proprie, in naturalibus improprie; sic et intentio.

Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam, et ad rationes ad utramque partem. Nam intentio proprie accepta secundum quod dicitur *lumen*, per quod est collatio et tendentia in Deum, accipitur circa animæ supremum : et ideo hoc modo in solis rationalibus reperitur, sicut rationes illæ ostendunt. Intentio vero, prout dicit tendentiam, ordinem et directionem appetitus ad aliquem terminum vel finem quietantem, non tantummodo est in rationalibus, imo etiam in brutis, sicut aliæ rationes ad aliam partem ostendunt; et sic patet quod utræque diversis viis verum concludunt, et propterea concedendæ sunt.

## QUÆSTIO II.

*An intentio se teneat ex parte intellectus, vel affectus* [1].

De intentione, secundum quod reperitur Fundam. pars 1.

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. XII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, q. II, art. 1; Richard., II *Sent.*, dist. XXXVIII, art 3, q. II Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXVIII, q. VI; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. XXII, art. 2. — (*a*) *Edtt. Ven.* illæ. — (*b*) *Cæt. edit.* videmus. — (*c*) *Al.* liberalitate.

in rationalibus, utrum se teneat ex parte intellectus, vel ex parte affectus; et quod ex parte affectus, videtur per Bernardum *ad Eugenium*[1] : « Ut oculus sit simplex, duo sunt necessaria, videlicet charitas in intentione, et veritas in electione. » Sed charitas non est nisi in voluntate : ergo si charitas est in intentione, intentio se tenet ex parte voluntatis.

Item Augustinus dicit, et habetur in littera : « Intentio est, qua sic ad finem pervenire volo. » Sed nemo vult pervenire ad finem nisi per voluntatem : ergo intentio est ex parte voluntatis.

Item intentio jungit cum ipso fine : sed voluntas non tantummodo dicit appetitum eorum quæ sunt ad finem, imo etiam ipsius finis, sicut vult Philosophus[2] : si ergo illud quod principaliter jungit cum fine est intentio, et hoc ipsum est voluntas, videtur quod intentio sit voluntas.

Item meritum principaliter residet penes intentionem : sed illud penes quod principaliter residet meritum et demeritum, est ipsa voluntas : ergo videtur quod intentio se teneat ex parte voluntatis, sive affectionis.

Pars 2. Sed contra[3] : *Si oculus tuus fuerit simplex*, etc. : ibi Glossa exponit, ut per oculum intelligatur intentio : si ergo oculus animæ non est affectus, sed intellectus, videtur quod intentio non se teneat ex parte affectus, sed magis ex parte intellectus.

Item super illud[4] : *Vide ne lumen*, etc., Glossa[5] : « Intentio contra bonum quodcumque facimus lumen est. » Sed lumen se tenet ex parte cognitivæ : ergo, etc.

Item intentionis est referre opus, sive voluntatem in finem : sed ejus est referre, cujus est conferre; et conferre est proprie ipsius rationis : ergo et intentio.

Item sicut voluntas nunquam vult aliquod volitum, nisi illud præcognoscatur a ratione, sic nunquam appetit finem, nisi ratio, vel effectus rationis, eam præcurrat, quæ finem illum ostendat : si igitur intentio est illa, quæ finem monstrat, videtur quod intentio ex parte rationis se teneat.

Si forte tu dicis quod se tenet ex parte rationis, et voluntatis simul; sed contra : 1. Intendere est actus unus : ergo est unius potentiæ : ergo non potest esse voluntatis et rationis simul et semel. Ad opp.

2. Item si intentio se tenet ex parte voluntatis et rationis, aut ergo sicut potentia, aut sicut passio, aut sicut habitus : sicut potentia, non videtur, quia cum voluntas et ratio non sint una potentia, et in uno homine respectu unius finis sit una intentio, nomine intentionis non potest intelligi potentia; pari ratione nec habitus, quia non est unus habitus in duabus potentiis[6]; quod nec passio, constat, quia passionibus non meremur, nec demeremur : circa intentionem autem est meritum, et demeritum : nullo igitur modo videtur quod intentio simul spectet ad rationem et voluntatem.

3. Item, si simul spectat ad rationem et voluntatem, quæro ad quam principaliter : et principalius videtur se tenere ex parte rationis, per hoc quod Glossæ dicunt, quod intentio est lumen et oculus, quod quidem est solius rationis proprie. Quod autem principalius se teneat ex parte voluntatis, videtur per hoc, quod intentio principaliter respicit finem : et potentia in nobis quæ principaliter respicit finem, voluntas est, cum bonum et finis sint idem : ergo si non potest principaliter esse ex parte utriusque, videtur quod non consistat in utraque potentia, scilicet in ratione et voluntate.

4. Item, inferius non se extendit ad plus, quam suum superius : sed intelligentia est universalior, quam intentio; unde Damascenus : « Intelligentia est primus motus : » quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio dicitur : si ergo intelligentia non se extendit ad rationem simul et voluntatem,

[1] Bern., *de Dispens.*, circa med. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. II; *Rheth.*, c. VIII; *Metaph.*, lib. VIII, c. X. — [3] *Matth.*, VI, 22; Aug., *Quæst. evang.*, lib. II, c. XV.

[4] *Luc.*, XI, 35. — [5] Aug., loco mox cit. — [6] Arist., *Ethic.* lib. II, c. V.

sed tantum consistit in ratione, pari ratione videtur quod similiter nec intentio.

## CONCLUSIO.

*Intentio nominat aliquid ex parte voluntatis; sed cum dicatur oculus et lumen, pertinet etiam ad intellectum: unde ratione intellectus, fide: ratione vero voluntatis, dirigitur charitate.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod frequenter ad cognitionem rei perducimur per considerationem vocabulorum: qui enim prima vocabula imposuerunt, proprietates rerum potissime consideraverunt, et juxta illas vocabula imposuerunt. Si igitur velimus attendere, hoc verbum, *intendere,* compositum est ab *in* et *tendo:* hæc autem præpositio, *in,* duplicem potest importare habitudinem, cum componitur huic verbo, *tendere*, aut sicut ad objectum, aut sicut ad terminum ultimum. Primo modo, hoc ,quod est *intendere,* significat solam conversionem potentiæ respectu objecti. Secundo vero modo non tantummodo significat conversionem, imo significat cum hoc quamdam collationem, et conjunctam quietationem: et secundum istam duplicem acceptionem hoc verbum, *intendo*, diversam habet constructionem. Differt enim dicere: « Intendo in hoc, » et: « Intendo hoc. » Cum enim dico: « Intendo in hoc, » *intendere* dicit conversionem potentiæ ad aliquid tanquam ad objectum; cum vero dico: « Intendo hoc, » *intendere* dicit conversionem potentiæ ad aliquid tanquam ad finem ultimum, quem intendit assequi, et cui vult copulari. Et ideo in prima acceptione hujus verbi, *intendere,* inter ipsum et suum causale cadit præpositio media, ut per hoc significetur directio et conversio potentiæ ad illud tanquam ad objectum supra quod. In altera vero significatione non cadit præpositio media, pro eo quod hoc verbum, *tendere,* de se dicebat inclinationem et ordinationem ad aliquid: et hæc præpositio, *in,* sibi juncta, super hoc addit quietationem: unde sensus est: « Intendo beatitudinem, » id est, tendo in beatitudinem: et propterea non oportet exterius addi præpositionem. Et secundum istum ultimum modum accipiendi est hic sermo de intentione. Et quoniam istud vocabulum duo importat, videlicet quamdam collationem, et præter hoc quamdam conversionem cum collatione, et quamdam tendentiam cum quietatione, et unum istorum est rationis, et alterum voluntatis; hinc est, quod in nomine intentionis clauditur simul actus rationis, et voluntatis. Quamvis enim sit unum vocabulum; tamen, secundum quod compositum est, sic implicat duarum potentiarum actus conjunctos ad unum perficiendum, quod non posset facere actus unius sine actu alterius. Et est simile de verbo *consentiendi,* quod quamvis videatur importare unicum actum, tamen necessario duos includit. Nam consensus non est aliud, quam concordia voluntatis simul et rationis ad unum aliquid faciendum: unius, ut arbitrantis et judicantis; alterius autem, ut præoptantis: et propterea sic recte nominatur et respicit liberum arbitrium, quod quidem simul consistit circa voluntatem et rationem, sicut supra fuit ostensum. Unde sicut tota dispositio familiæ pendet ex consensu patrisfamilias, sic tota dispositio agendorum in domo animæ pendet ex consensu voluntatis et rationis. Et sicut pendet dispositio et regimen ex consensu, sic pendet directio et obliquatio ex intentione. Sicut enim ad rectum motum progressivum concurrit simul operatio visus ostendentis viam, et operatio pedis incedentis, sic in actu intendendi clauditur simul actus rationis et voluntatis, unius ut aspicientis, alterius ut tendentis. Et quia isti actus conjuncti sunt, ideo per unum vocabulum compositum importantur. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, et ad rationes ad utramque partem [1]. Concedendum est enim, quod intentio nominat

[1] Scotus vult quod dicat unum actum solius voluntatis, præsupposito tamen actu intellectus; cui subscribit S. Thomas, I-II, q. I, art. 1, et II-II, q. CLXXX, art. 1, et q. *de Verit.*, q. XXII, art. 3.

aliquid ex parte voluntatis, sicut rationes ad primam partem concludunt. Verum est etiam, quod intentio nominat aliquid ex parte rationis, ratione cujus dicitur et oculus, et lumen, sicut ostendunt rationes aliæ : et quantum ad hæc duo intentio dirigi habet fide et charitate; fide clarificante oculum intellectus, et charitate rectificante pedem affectus.

1. Ad illud ergo quod objicitur contra hoc, quod non possit esse simul in ratione et voluntate, quia intendere dicit unicum actum; dicendum quod falsum est; imo importat plures actus, sicut et consentire, ut ostensum est.

2. Ad illud vero quod quæritur utrum sit sicut potentia, vel sicut passio, vel sicut habitus, dicendum quod etsi intentio aliquando dicatur ipsa potentia intendens, aliquando dicatur ipse habitus secundum quem intendit, aliquando dicatur actus intendendi, aliquando ipsum intentum; principalius tamen nomen intentionis impositum est ipsi actui, nihilominus tamen in aliis acceptionibus contingit aliquando reperiri. Nam cum dicitur quod intentio est oculus, accipitur intentio pro potentia; cum dicitur : « Intentio est lumen, » accipitur intentio pro habitu dirigente; cum vero dicitur, quod intentio est ipse finis, sicut dicit Magister in littera, accipitur intentio pro intento; cum vero dicitur quod intentio quædam est recta, quædam est obliqua, accipitur intentio pro actu. Cum vero dicit Philosophus [1], quod omne quod est in anima est potentia, vel passio, vel habitus, dicendum quod Philosophus sub habitibus comprehendit actus; vel loquitur de his, quæ sunt in anima per modum quietis, non per modum fieri : talia enim potius dicuntur esse ab anima, quam in anima. Et sic patet, quod intentio potest esse actus, potest etiam esse habitus et potentia : et sicut non nominat unum actum simplicem, sed plures, sic non nominat unicum habitum, nec unam potentiam tantum. Nec valet ratio illa : « Est una intentio : ergo una potentia, vel unus habitus; » quia hoc est unum nomen impositum pluribus, sicut supra dictum fuit de libertate arbitrii : et sic est in hoc nomine *concordia*, et *consensus*.

Intentio quot modis sumatur.

3. Ad illud quod quæritur in quo sit principalius, dicendum quod secundum diversa, et principalius est in cognitiva, et principalius in affectiva. Nam quantum ad directionem, principalius se tenet ex parte cognitivæ; quantum vero ad tendentiam, principalius se tenet ex parte affectivæ : et hoc non est inconveniens.

4. Ad illud quod objicitur, quod intentio est inferius ad intelligentiam, dicendum quod Damascenus loquitur de intentione secundum aliam acceptionem, scilicet secundum quod dicit conversionem ipsius virtutis intellectivæ ad aliquod objectum determinatum, per quem modum dicitur in alterum intendere, qui illum aspicit, vel considerat : et talis modus accipiendi frequenter habetur in Scriptura. Unde dicitur [2] quod claudus, qui stabat ad portam templi, *intendebat in eos*, id est, in Petrum et Joannem; et *Psalmus* [3] : *Deus, in adjutorium meum intende*, etc.

[1] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 42.— [2] *Act.*, III, 5. — [3] *Ps.* LXIX, 1.

# DISTINCTIO XXXIX

QUARE VOLUNTAS MAGIS DEPRAVETUR IN SUO ACTU QUAM ALIA POTENTIA.

Hic autem oritur quæstio satis necessaria ex superioribus causam trahens : dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem, in qua Deus eum fecit, penitus consumere : ut verbi gratia, intellectus, vel ratio, et ingenium, ac memoria, etsi vitiis ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quæ est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit in libro quinto decimo *de Trinitate*. « Hæc est, inquit [1], imago, qua homines sunt creati, qua cæteris animalibus præsunt : quæ creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam. » Erat enim etiam inter vitia natura bona. Hæc autem imago ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facile respondent, qui dicunt omnia, quæ sunt, in quantum sunt, bona esse : quia et ipsam voluntatem, in quantum est, vel in quantum voluntas est, ut supra [2] posuimus, bonum esse asserunt ; sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quæri : Si voluntas, in quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium, et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes existunt. Ad quod illi dicunt voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari : vis autem ipsa naturaliter animæ insita, nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi ; sed actus hujus vis, qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

Cum voluntas sit de his, quæ homo naturaliter habet, quare ipsa, quando est mala, peccatum esse dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit.

Sed adhuc quæritur quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiæ memorandi, cujus actus est memorare ; et potentiæ intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis, quam actus memoriæ vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum, vel non amittendum : qui non potest esse de malis, quin sit malus : velle enim mala, malum est. Sed intelligere vel memorare mala, malum non est, quamvis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdum non improbe asserant. Memorat enim interdum quis malum ut faciat, et quærit intelligere verum ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his, qui tradunt omnia esse bona, in quantum sunt. Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. VIII, n. 14. — [2] Dist. XXXVI.

Quomodo intelligendum sit illud : Et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

Præterea quæri solet quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius [1], exponens illud verbum Apostoli [2] : *Non enim quod volo, illud ago*; *sed quod nolo, illud facio*. Dicit enim, quod homo subjectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, libenter facit : quomodo ergo naturaliter vult bonum ? An est eadem voluntas, id est, idem motus, quo libenter peccato servit, et quo naturaliter vult bonum? Si non est eadem voluntas, quæ ergo istarum est, qua cum homo justificatur, a servitute peccati liberatur? Ut enim disseruimus superius [3], gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas? An illa, quæ naturaliter vult bonum; an illa, quæ libenter servit peccato, si tamen duæ sunt voluntates? Proposita est quæstio profunda, quæ varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt duos esse motus : unum quo vult bonum naturaliter. Quare *naturaliter*, et quare *naturalis* dicitur? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quæ proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in libro *de Fide ad Petrum* scriptum est [4] : « Firmissime tene, primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio quo possent, si vellent, propria voluntate peccare ; eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. » Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quæ etiam, ut ait Hieronymus [5], in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse, quo mens, relicta superiorum lege, subjicit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam adsit alicui gratia, dominatur, et regnat in homine, alterumque deprimit motum : uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur, et adjuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter homo velit bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult homo malum, eoque delectatur : et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est ; in quantum malum vult, malus est.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Hic autem oritur quæstio satis necessaria, etc.

Supra ostendit Magister unde voluntas habeat rectificari et depravari ; in hac parte inquirit quare voluntas magis depravetur in suo actu, quam aliqua alia potentia. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima inquirit de causa privationis voluntatis deliberativæ; in secunda vero inquirit de rectitudine voluntatis humanæ secundum quod movetur per modum naturæ, ibi : *Præterea quæri solet quomodo intelligendum sit*, etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima movet quæstionem, et determinat; in secunda vero

Divisio.

[1] Vel potius Euseb. Emiss., *Comment. ad* cap. VII *Rom.* — [2] *Rom.*, VII, 15. — [3] Dist. XXVI. — [4] Fulg., *de Fid. ad Petr.*, c. XXV, inter Op. S. Aug., in App. tom. VI, edit. Bened. — [5] *Hieron.*, in Comm. ad primum cap. *Ezechiel.*, super eo loco : *Et scintillæ quasi aspectus æris candentis.*

opponit contra prædictam solutionem ad majorem voluntatis explanationem, ibi : *Sed adhuc quæritur quare hujusmodi naturalis*, etc. Similiter secunda pars principalis dividitur in duas partes, in quarum prima movet dubitationem, et opponit; in secunda parte eam dissolvit secundum diversorum opinionem, ibi : *Proposita est quæstio profunda*, etc. Et sic principaliter duo determinat Magister in parte ista : qualiter voluntas videlicet depravari possit, cum sit naturalis animæ potentia; et qualiter homo naturaliter bonum velit et appetat, videlicet ratione naturalis judicatorii, quod quidem est conscientia, quæ semper bonum dictat, et ratione scintillæ rationis, vel conscientiæ, quæ quidem est synderesis, quæ semper ad bonum inclinat, et contra malum recalcitrat.

DUB. I.

Velle enim mala, malum est, etc.

Quæritur unde hoc sit; et videtur quod similiter sit in actu intelligendi, et in actu volendi. Actus enim recipit denominationem ab objecto : ergo sicut velle malum, est malum, ita et intelligere. Item intelligere dicit motum a rebus ad animam, et velle dicit motum ab anima ad res : ergo videtur quod plus pendeat actus intelligendi a re intellecta, quam actus volendi a re volita : ergo si malitia est a volito et intellecto, potius debet depravari actus intelligendi, quam actus volendi.

Resp. Dicendum quod a malitia existente in objecto magis depravatur actus volendi, quam actus intelligendi. Et ratio hujus dupliciter sumitur : tum ex parte virtutis, quia tanta est vis amoris, ut transformet amantem in amatum, unde qui diligit justitiam, justus fit, et qui diligit iniquitatem, iniquus fit, et propterea dicitur de malis, quod [1] *facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Non sic est de actu intelligendi : nam etsi aliquo modo conformet, non tamen transformat : hoc autem contingit propter majorem vim unionis, quæ consistit in ipso amore. Sicut enim dicit Dionysius [2], « Amorem dicimus vim unitivam : » propterea dicitur [3] : *Qui adhæret Deo, unus spiritus fit.* Alia est ratio ex parte objecti : bonum enim, in quantum bonum, est objectum affectus, non intellectus. Intelligentiæ autem et memoriæ objectum est verum sub ratione veri, vel bonum sub ratione veri : et hinc est quod intellectus, quando intelligit falsum, est falsus; non tamen quando intelligit bonum, est bonus. Affectus vero non dicitur esse falsus, quia velit falsum, quamvis dicatur esse malus, quia velit malum, vel bonus, cum vult bonum : virtus enim a proprio objecto denominari habet. Et per hoc patet responsio ad utramque objectionem. Istud autem melius infra patebit, ubi inquirit Magister utrum omne peccatum habeat esse a voluntate.

DUB. II.

Superior enim scintilla rationis, etc., bonum vult, et malum semper odit.

Sed contra : Impossibile est simul et semel voluntatem moveri motibus contrariis, vel etiam disparatis : sed homo aliquando vult malum : ergo non videtur, quod illa hora velit bonum : falsum ergo dicit, cum ait quod illa scintilla semper vult bonum. Si tu dicas quod voluntas naturalis, et deliberativa, sunt diversæ potentiæ, et ita simul possunt moveri diversis motibus; contra : in littera præcedenti habetur, et etiam sequenti, quod illa voluntas, quæ vult bonum, gratia adveniente liberatur et adjuvatur : si ergo voluntas, quæ a gratia liberatur et adjuvatur, hæc est in qua habet consistere peccatum, videtur quod eadem sit potentia voluntatis, qua homo naturaliter vult bonum, et qua aliquando vult malum. Si tu dicas quod eadem est voluntas, tamen disposita diversis habitibus, et secundum illorum habituum diversitatem potest habere diversos motus; objicitur contra hoc : quia illa potentia est

[1] *Ose.*, IX, 10. — [2] Dionys., *de Div. Nom.*, c. IV. — [3] I *Cor.*, VI, 17.

unica et simplex : ergo quando convertit se ad actum unius habitus, non potest se convertere simul et semel ad actum alterius habitus, et ita non movetur simul et semel bene et male : non ergo semper vult bonum. Quod si hoc concedatur, est ratio in contrarium, quod nulla virtus destituitur sua naturali et propria operatione, et maxime virtus naturalis, cujus est moveri uniformiter : ergo videtur, quod actus voluntatis naturalis, qui est appetere bonum, simul stet cum actu voluntatis deliberativæ, qui est velle malum.

Resp. Dicendum quod, sicut Magister dicit in littera, duo sunt hic modi dicendi. Quidam enim dicunt, quod actus, quo voluntas naturaliter vult bonum, non est diversus, vel distinctus ab eo, quo voluntas vult deliberative malum : sed sicut malo culpæ in actu exteriori substernitur bonum naturæ, unde unus et idem actus est bonus bonitate naturæ, et malus malitia moris; sic dicunt intelligi et in voluntate, quod voluntas naturaliter vult bonum, in quantum vult actum substratum; vult nihilominus malum, in quantum illum actum deformat. Sed illud non sufficit dicere, quia cum Ambrosius dicit quod homo vult naturaliter bonum, non intelligit de bono naturæ tantum, quod quidem est actus voluntatis, sed etiam moris : vult enim justitiam naturali voluntate. Et propterea est alius modus dicendi, quem Magister primo ponit in littera, quod duo sunt motus : et alius est motus, quo voluntas appetit naturaliter bonum; et alius, quo voluntas deliberative vult malum. Utrum autem possint esse simul, hoc Magister non determinat. Et circa hoc duplex est opinio Doctorum. Quidam enim dicunt quod possunt
Opin. 1. esse simul, pro eo quod actus deliberativus non excludit actum naturalem : et unus istorum actuum est voluntatis, ut movetur naturaliter, et alter, ut (*a*) movetur deliberative. Sed quoniam voluntas naturalis et deliberativa, secundum quod ostensum fuit, una est potentia, et eadem potentia, quando plene movetur in bonum vel in malum, non potest simul et semel moveri motu opposito, et etiam disparato, propter simplicitatem potentiæ. Ideo dixerunt alii, quod motus voluntatis naturalis non est semper actualiter
in bonum. Et quod dicit Magister in littera, Opin. 2.
quod semper vult bonum, hoc intelligitur habitudinaliter; impeditur autem et suffocatur per malitiam voluntatis deliberativæ, ut non exeat in actum : sicut est in damnatis, in quibus synderesis non instigat ad aliquod bonum et justum. Quidquid autem sit de hoc, utrum simul possit esse motus voluntatis, ut est naturalis (*b*), cum motu voluntatis, ut est deliberativa : hoc tamen verum est, quod voluntas naturalis, quæ bonum appetit, non est semper in suo actu, quia non semper cogitat de bono : et cum etiam cogitat, frequenter nullo modo afficitur : et ideo in littera illa exponendum est, quod hoc, quod dico *semper*, dicat continuitatem quantum ad habitum volendi, non quantum ad actum. Et quod objicitur quod virtus non privatur propria operatione, dicendum quod illud intelligitur de operatione substantiali, quæ respicit esse rei; de operatione vero consequenti, quæ est respectu alicujus extrinseci, non semper habet veritatem, quod non privetur actione. Fere enim omnes virtutes videmus in suis actibus recipere interpollationem : nec tamen ex hoc dicimus eas esse otiosas vel propria operatione privari, dum in actus proprios sunt natæ exire pro loco et tempore.

DUB. III.

Ante gratiam vero licet, etc.

Contra : Videtur quod imo, quia veriori modo inest alicui, quod inest ei naturaliter, quam quod inest accidentaliter : ergo sicut sequitur, si deliberative vult bonum, quod habeat bonam voluntatem, ita sequitur, si naturaliter vult bonum, quod habeat bonam voluntatem. Item, quod naturale est, non assuescit in contrarium : ergo si homo na-

(*a*) *Cæt. edit. deest.* ut.— (*b*) *Cæt. edit.* natura.

turaliter vult bonum, nunquam assuescit velle malum : falsum ergo dicit, quod homo naturaliter velit bonum; aut, si verum est, videtur quod per hoc quod homo naturaliter vult bonum, quod sit simpliciter bonus.

Resp. Dicendum est quod bonitas voluntatis inchoatur in appetitu naturali, et consummatur in virtute deliberativa : nec est voluntas simpliciter bona et recta, nisi sit recta in quantum movetur deliberative, et in quantum movetur naturaliter : et ideo, sicut argumentum non valet, imo est ibi secundum (a) quid, et simpliciter : « Iste est castus naturaliter, ergo est castus; » ita illud quod sequitur : « Iste vult bonum naturaliter, ergo habet bonam voluntatem. » Ad illud quod objicitur, quod veriori modo inest, quod inest naturaliter, etc.; dicendum quod ista comparatio veritatem habet, quando illud quod inest accidentaliter, non præsupponit illud quod inest naturaliter; cum autem præsupponit, tunc non habet veritatem. Sicut enim melius est bene vivere, quam vivere, et bene vivere præsupponit vivere; sic melior est voluntas quæ recte movetur et naturaliter et deliberative, quam quæ (b) naturaliter tantum. Ad illud quod objicitur, quod naturale non assuescit in contrarium, dicendum quod hoc verum est de eo, quod simpliciter est naturale, videlicet de eo, quod a natura inchoatur et consummatur; sed hoc non est verum in eo, quod inchoatur a natura, et consummatur ab assuetudine, vel etiam a gratia : et tale est velle bonum. Et per hoc patent quæ dicuntur in littera in hac parte.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam igitur hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de ipsa conscientia, quæ est voluntatis quædam regula directiva; secundo quæritur de synderesi, quæ dicitur ipsius conscientiæ scintilla. Circa primum tria quæruntur : primo quæritur de ipsa conscientia in comparatione ad subjectum, utrum scilicet sit ex parte cognitivæ, vel ex parte affectivæ; secundo quæritur de ipsa conscientia in comparatione ad originem, utrum scilicet sit a natura, vel ab acquisitione; tertio quæritur de ea in comparatione ad affectum, videlicet utrum omnis conscientia habeat obligare.

(a) *Cæt. edit. deest* secundum. — b) *Cæt. edit. deest* quæ.— (c) *Cæt. edit.* intellectus, et videtur.

### QUÆSTIO I.

*An conscientia teneat se ex parte intellectus, vel ex parte affectus*[1].

Utrum conscientia teneat se ex parte intellectus, vel ex parte affectus : et quod ex parte intellectus, (c) videtur primo per illud[2] : *Scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis* : sed scire est actus proprius potentiæ cognitivæ : si ergo conscientiæ est scire, conscientia se tenet ex parte cognitivæ. Fundam.

Item Damascenus dicit : « Conscientia est lex intellectus nostri : » sed lex intellectus non dicitur nisi Scriptura, quæ directe respicit intellectum : ergo conscieutia tenet se ex parte potentiæ intellectivæ.

Item omnis scientia est ex parte intellectus : omnis conscientia est scientia : ergo omnis conscientia est ex parte intellectus. Major propositio per se manifesta est. Minor probatur : quia omnis conscius alicujus rei est sciens illam rem : ergo, a conjugatis, omnis conscientia est scientia.

Item conscientia dividitur per rectam, et erroneam : sed erroneum respicit habitum vel actum intellectivum : si ergo divisum et dividentia spectant ad eamdem potentiam animæ, videtur quod conscientia teneat se ex parte potentiæ cognitivæ.

Item hoc ipsum ostenditur per actum. Legere enim, et judicare, et dirigere, et testi-

[1] *Cf.* Alexander Alensis, p. II, q. LXXIV, memb. 1; S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 13; Scotus, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. II; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. II, art 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. I. — [2] *Eccl.*, VIII, 23.

ficari, et arguere, omnes sunt actus spectantes ad cognitionem : sed omnes hi tales actus attribuuntur conscientiæ; nam conscientia est liber in quo legimus : conscientia etiam interius judicat, conscientia testatur, conscientia arguit, conscientia etiam regit et dirigit : ergo videtur quod conscientia totaliter se teneat ex parte cognitivæ, cum actus et habitus sint ejusdem potentiæ.

Ad opp. Sed contra : 1. Si conscientia se tenet ex parte cognitivæ, aut ergo sicut potentia, aut sicut passio, aut sicut habitus : non sicut passio, quia passiones maxime respiciunt affectivam; non sicut habitus, quia conscientia modo est munda, et modo immunda, et nullus habitus transmutatur a munditia in immunditiam, et e converso : restat igitur quod, si conscientia tenet se ex parte cognitivæ, non erit aliud, quam potentia cognitiva : ergo si potentia cognitiva est de omnibus, non solum de operabilibus, sed etiam de speculabilibus, videtur quod conscientia non tantum attendatur circa ea quæ sunt morum, sed etiam circa ea quæ sunt disciplinarum : quod manifeste falsum est.

2. Item, sicut intellectus se habet ad verum, ita affectus se habet ad bonum : ergo si aliquid est cujus perfectio consistit in bonitate, illud magis spectat ad bonum quam ad intellectum : sed conscientia est hujusmodi; dicit enim Apostolus [1] : *Charitas est de corde puro, et conscientia bona.* Et iterum in eadem epistola [2] : *Milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam.* Ergo, etc.

3. Item [3] : *Lex carnis repugnat legi mentis*, secundum quod Apostolus dicit : sed lex carnis se tenet ex parte motivæ : ergo et lex mentis tenet se ex eadem parte : sed conscientia est lex mentis, sicut supra dicit Damascenus : ergo conscientia tenet se ex parte affectivæ.

4. Item remorsus est actio potentiæ affectivæ; ubicumque enim est remorsio, ibi est quidam dolor et passio : sed conscientiæ est remordere, sicut dicitur super illud [4] : *Nihil mihi conscius sum;* Glossa : « In nullo me remordet conscientia mea. » Ergo videtur quod conscientia ex parte affectivæ se teneat.

5. Item delectabile, et pœnale, se tenet ex parte potentiæ affectivæ : sed in nobis est pœna et lætitia ex parte conscientiæ; unde vermis conscientiæ erit magna pœna in damnatis : ergo videtur quod conscientia teneat se ex parte potentiæ affectivæ, non ex parte potentiæ cognitivæ.

CONCLUSIO.

*Conscientia se tenet ex parte cognitivæ potentiæ, licet non speculativam, sed practicam respiciat cognitionem.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam notandum est, quod sicut nomen intellectus aliquando accipitur pro potentia intelligendi, aliquando pro habitu, aliquando pro ipso principio intellecto : sic nomen *conscientia* tripliciter consuevit accipi a doctoribus sacræ Scripturæ [5]. Aliquando enim accipitur conscientia pro ipso *conscito;* et sic dicit Joannes Damascenus quod conscientia est lex intellectus nostri : lex enim est illud, quod per conscientiam novimus. Aliquando vero accipitur conscientia pro eo, quo conscii sumus, scilicet pro habitu, sicut scientia accipitur pro habitu scientiæ cognoscentis. Aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa potentia conscientiæ, ut ita dicamus, secundum quod dicitur, quod lex naturalis scripta est in conscientiis nostris. Cum igitur tribus modis accipi soleat conscientiæ nomen, usitatiori tamen modo nomen conscientiæ pro habitu accipitur, sicut nomen *scientiæ*, a quo componitur. Si igitur quæratur conscientia cujus potentiæ sit habitus, dicendum quod est habitus potentiæ cognitivæ, aliter tamen quam sit ipsa speculativa scientia : quia scientia spe-

[1] I *Tim.*, I, 5. — [2] *Ibid.*, 19. — [3] *Rom.*, VII, 23. — [4] I *Cor.*, IV, 4. — [5] Concordat Scotus hic et D. Thomas, p. I, q. LXXIX, art. 13, et q. *de Verit.*, q. XVII, art. 1.

culativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere : et sic intellectus habet quodam modo rationem motivi, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum : et propterea talis habitus non simpliciter nominatur *scientia*, sed *conscientia*, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit illam potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo juncta affectioni et operationi. Propter quod nos non dicimus, quod dictamen conscientiæ sit ad hoc principium : Omne totum est majus sua parte, et ad similia; sed bene dicimus, quod conscientia dictat Deum esse honorandum, et consimilia principia, quæ sunt sicut regulæ agendorum. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod conscientia se tenet ex parte potentiæ cognitivæ, licet non se teneat secundum quod est speculativa, sed secundum quod est practica. Intellectus enim speculativus, et practicus, eamdem potentiam dicunt sola extensione differentem, sicut dicit Philosophus [1] : nec est aliquo modo intelligendum, quod intellectus practicus sit appetitus vel voluntas : hoc enim negat ipse Philosophus.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod conscientia non potest esse potentia, nec passio, nec habitus ex parte cognitivæ, dicendum quod imo nominare potest et potentiam, et habitum : et cum nominat potentiam, non nominat universaliter potentiam cognitivam, sed prout se extendit ad cognoscenda ea quæ sunt moris, sive ad moralia. Cum autem nominat habitum, non solum nominat habitum naturalem, imo etiam potest nominare habitum acquisitum. Et quia habitus acquisitus potest purificare et fœdare animam; hinc est quod conscientia dicitur munda, et immunda, recta, et non recta. Verumtamen istæ differentiæ plus respiciunt conscientiam secundum quod stat pro nomine potentiæ, quam secundum quod stat pro nomine habitus.

2. Ad illud quod objicitur, quod conscientia dicitur esse bona et mala, dicendum quod bonitas et malitia non tantummodo respiciunt affectum, imo etiam intellectum practicum, et ejus habitum, pro eo quod intellectus practicus non tantum consistit in vero, sed etiam se extendit ad bonum. Et propterea judicatorium illud, quod quidem est conscientia, bonum est, quando bonum dictat, et ad bonum inclinat, et a malo retrahit, et ipsum refugit : et ideo non sequitur quod conscientia sit in potentia affectiva. Ad hoc enim quod dicatur bona, non oportet quod sit affectio per essentiam; sed sufficit quod cum ipsa affectione et voluntate habeat quamdam concomitantiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod lex carnis opponitur legi mentis, dicendum quod, sicut dicit magister Hugo de Sancto Victore : « In sensualitate, sive in homine exteriori, non tantum est corruptio quantum ad potentiam motivam et inclinativam, sed etiam quantum ad sensitivam : » et ideo, quamvis lex carnis ppincipaliter consistat in concupiscentia ad malum inclinante; nihilominus tamen præsupponit phantasticam et cognitivam sibi carnalia inordinate repræsentantem. Et consimiliter in lege mentis est ista duo considerare. Conscientia autem, quantum est de se, magis directe opponitur legi carnis ratione cognitionis præambulæ, quam ratione concupiscentiæ.

4. Ad illud quod objicitur de remorsu, dicendum quod conscientia dicitur remordere propter hoc, quod dum ipsa monstrat aliquod malum ipsi affectui habenti rectitudinem, superinducit remorsum, pro eo quod ille affectus recalcitrat : unde remorsus non est a conscientia principaliter movente, sed sicut a dictante : a scintilla autem conscientiæ, quæ quidem est synderesis, est sicut a movente, ut melius jam parebit.

5. Ad illud quod objicitur, quod pœnale et delectabile est ex parte conscientiæ, dicen-

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 49.

dum quod non est a conscientia, nec in conscientia, nisi sicut in disponente et dictante : gaudere enim et dolere proprie affectionis est. Sed cum conscientia, quæ est rectus testis, testificatur de bono facto, quod est bonum, et de malo facto, quod est malum, generat ex hoc dolorem, vel gaudium, in affectu. Unde Apostolus dicit [1] : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ* : non attribuendo ipsi conscientiæ principaliter passionem lætandi, sed actum testificandi.

## QUÆSTIO II.

*An conscientia sit habitus innatus, vel acquisitus* [2].

Fundam. Utrum conscientia sit habitus innatus, aut acquisitus : et quod sit habitus innatus, videtur [3] : *Cum gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt ; ipsi sibi sunt lex, quia ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium illis reddente conscientia ;* et Glossa ibidem : « Etsi gentes non habeant legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua sibi conscii sunt. » Ergo ex textu et glossa patet, quod conscientia dicit habitum naturaliter cordi humano inscriptum.

Item Augustinus, in libro III *de Libero Arbitrio* [4] : « Ante omne meritum boni operis non est parum accepisse naturale judicatorium, quo sapientiam quis præponat errori, et quietem difficultati. » Si ergo conscientia est hujusmodi judicatorium, est igitur habitus homini innatus.

Item Isidorus [5] : « Jus naturale est, quod natura docuit omnia animalia. » Ergo si natura docuit animalia illud quod est juris naturalis, multo fortius docuit hominem, qui excellit omnia animalia : sed cognitio juris naturalis non est aliud, quam conscientia : ergo, etc.

Item naturaliter habemus instinctum ad appetendam beatitudinem, et ad honorandum parentes : sed hoc non potest esse sine aliqua præcognitione : ergo videtur quod ad hujusmodi facienda habeamus aliquam cognitionem naturaliter nobis impressam : sed cognitio inclinans ad hoc est conscientia : ergo, etc.

Item lex naturalis cognoscitur ab homine aliquo modo : aut ergo per acquisitionem, aut per naturam : si per acquisitionem, ergo non debet dici naturalis, sed acquisita, sicut nec virtutes politicæ ; si vero per naturam, et cognitio legis naturalis non est aliud quam conscientia, ergo, etc.

Item jus naturale naturaliter ligat voluntatem : sed ligationem voluntatis necessario præcedit actus cognitionis ; affectum enim præcedit intellectus : ergo si voluntas naturaliter ad illud jus ligatur, videtur quod illud jus naturaliter ab anima cognoscatur. Si ergo illius juris cognitio est conscientia, patet, etc.

Sed contra : 1. Philosophus, in III *de* Ad opp. *Anima*, dicit [6] quod anima est sicut tabula rasa, in qua nihil depictum est : ergo videtur quod anima a sua prima conditione nullam habeat innatam cognitionem : si ergo habitus conscientiæ dicit aliquam cognitionem, videtur quod non sit innatus, sed acquisitus.

2. Item Augustinus in libro primo *Retractationum* hoc retractavit hoc dixerat, animam creari scientem, sed mole corporis oppressam oblivisci eorum, quæ sciebat : sed non retractaret, nisi haberet hoc pro falso : ergo falsum est secundum Augustinum, quod anima habeat naturaliter cognitionem agendorum : si ergo conscientia est hujusmodi habitus cognitivus, videtur quod non sit innatus, sed acquisitus.

3. Item non habetur cognitio de complexo, nisi habeatur de incomplexo ; unde non cognoscit principium, qui non cogno-

[1] II *Cor.*, I, 12. — [2] *Cf.* Alexander Alensis. p. II, q. LXXIV, memb 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 2, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. II. — [3] *Rom.*, II, 14, 15. — [4] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. III, c. XX, n. 56. — [5] Isid., *Ethic.*, lib. V, c. IV. — [6] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 14.

scit terminos : propter quod dicit Philosophus [1], quod principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus : sed cognitionem incomplexorum non habemus, nisi mediantibus sensibus, nemo enim cognoscit colorem nisi per visum; et propterea amittentes unum sensum, necesse est unam scientiam amittere : si ergo omnis scientia incomplexorum est mediante sensu [2], necesse est quod omnis cognitio incomplexorum sit acquisita, et accepta a sensu : sed conscientia dicit cognitionem complexi, utpote alicujus regulæ juris naturalis : ergo videtur quod conscientia non dicat habitum innatum, sed acquisitum.

4. Item æqualis difficultatis, vel majoris est scire ea quæ pertinent ad mores, sicut ea quæ pertinent ad simplicem speculationem : sed scientia, quæ est habitus cognitivus speculandorum, non est nobis innata, sed acquisita : ergo pari ratione et conscientia, quæ est habitus dirigens in agendis, non est innata, sed acquisita.

5. Item omnis habitus naturalis semper est rectus : conscientia autem est aliquando recta, aliquando erronea : ergo conscientia non est habitus naturalis, sed acquisitus.

6. Item habitus naturales omni insunt, et semper, quia naturalia sunt illa, quæ sunt eadem apud omnes; et naturalia comitantur naturam inseparabiliter : sed conscientiæ non sunt eædem apud omnes, imo frequenter sunt contrariæ; conscientia etiam non semper inest, quia frequenter homo incipit habere conscientiam, quam primo non habebat; sicut religiosus, ex quo intrat religionem, habet conscientiam quod non liceat ei facere contra consilia, et hanc prius non habebat : ergo, etc.

[1] Arist., *Posterior.*, lib. I, c. III.— [2] *Ibid.*, c. *de Ignor.*
[3] Arist., *Poster.*, lib. I, in procem.; lib. II, c. ult., cont. 104; *de Anima*, lib. III, cont 14. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. XII, c. XV, n. 24.

(*a*) Cæt. edit. non habent *aliquatenus.*.

## CONCLUSIO.

*Conscientia quodam modo dicit habitum aliquatenus (a) innatum respectu principiorum, acquisitum vero respectu conclusionum; et iterum ratione iposum principiorum dicit habitum innatum respectu luminis super nos signati, dicit etiam habitum acquisitum respectu specierum cognoscibilium.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod præter illam positionem platonicam, quæ posuit omnes habitus cognoscendorum esse animæ simpliciter innatos, sed oblivioni dari ad tempus propter corporis molem, quam improbat, et reprobat tam Philosophus [3], quam Augustinus [4], tres fuerunt opiniones doctorum de origine habituum cognitivorum : et omnes illæ tres opiniones in hoc concordant, quod sicut virtutes consuetudinales nec sunt omnino a natura, nec omnino ab acquisitione, sed quodam modo sunt innatæ, et quodam modo acquisitæ; sic etiam et habitus cognitivi nec sunt omnino innati, nec omnino acquisiti, sed quodam modo innati, et quodam modo acquisiti. In assignando autem modum secundum quem isti habitus sunt innati, et secundum quem sunt acquisiti, diversificantur diversi. Quidam enim dicere Opin. 1. voluerunt, quod innati sunt intellectui agenti, sed acquisiti sunt quantum ad intellectum possibilem : et quantum ad istum intellectum dicit Philosophus animam creari sicut tabulam nudam, et ille intellectus est qui habet perfici mediantibus potentiis sensitivis. Sed istud non videtur esse consonum Improb. nec verbis Philosophi, nec veritati : si enim intellectus agens haberet habitus cognoscendorum, quare non posset illos communicare possibili sine adjutorio sensuum inferiorum? Rursus, si intellectus agens haberet habitus cognoscendorum, anima a sua conditione jam non esset ignorans, imo esset potius sciens. Difficile etiam est simul cum hoc intelligere, quomodo species dicantur esse in intellectu agente, cum possibilis dicatur, quo est omnia fieri, et agens, quo est

Opin. 2. omnia facere [1]. Et ideo est secundus modus dicendi, quod habitus cognitivi quodam modo sunt innati, quodam modo acquisiti. Innati sunt enim quoad cognitionem in universali; acquisiti quoad cognitionem in particulari. Sive innati sunt quoad cognitionem principiorum; acquisiti vero quoad cogni-

Improb. tionem conclusionum. Sed nec iste modus dicendi consonat verbis Philosophi, et Augustini. Nam Philosophus, in libro *Posteriorum*, probat [2], quod cognitio principiorum non est nobis innata, deducens ad plura inconvenientia, et ibidem ostendit, quod cognitio principiorum acquiritur in nobis via sensus, memoriæ et experientiæ. Augustinus etiam, in libro XII *de Trinitate*, loquens de parvulo, qui respondebat de omnibus principiis geometriæ, dicit ibi quod hoc non erat, quia anima illius parvuli prius illa novisset, sed potius ista videbat in quadam luce sui generis incorporea: quemadmodum oculus carnis videt, quæ in hac luce corporea circa adjacent, cujus lucis

Opin. 3 capax eique congruens est creatus. Et propterea est tertius modus dicendi, quod habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati, quodam modo acquisiti; non tantum loquendo de cognitione in particulari, et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet præsentia cognoscibilis, et lumen quo mediante de illo judicamus, sicut videmus in visu, ut (a) in præcedenti auctoritate innuit Augustinus; dicunt igitur (b) quod habitus cognitivi sunt quoniam modo nobis innati ratione luminis animæ inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei: et hoc quidem verbis Philosophi, et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiæ cognitivæ sit lumen inditum, quod vocatur naturale judicatorium: species autem et similitudines rerum acquiruntur nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis: et hoc etiam experientia docet. Nemo enim unquam cognosceret totum, aut partem; aut patrem, aut matrem, nisi sensu aliquo exteriori speciem ejus acciperet: et hinc est, quod amittentes unum sensum, necesse habemus unam scientiam amittere. Illud autem lumen, sive naturale judicatorium, dirigit ipsam animam in judicando tam de cognoscibilibus, quam de operabilibus [3]. Sed hoc attendendum est præcipue, quia sicut inter cognoscibilia quædam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia; quædam sunt minus evidentia, sicut conclusiones particulares: sic et in operabilibus quædam sunt maxime evidentia, utpote illud: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris; et quod Deo obtemperandum est, et consimilia. Quemadmodum igitur cognitio principiorum primorum, ratione illius luminis, dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita, propter sui evidentiam; sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod judicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus, quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est, pro eo quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova; sic etiam intelligendum est ex parte operabilium, quod quædam sunt agenda ad quæ tenemur, quæ non cognoscimus nisi per instructionem superadditam. Quoniam igitur conscientia nominat habitum directivum nostri judicii respectu operabilium, hinc est quod quodam modo habitum nominat innatum, et quodam modo nominat acquisitum. Habitum, inquam, innatum nominat respectu eorum, quæ sunt de primo dictamine naturæ; habitum vero acquisitum, respectu eorum quæ sunt instructionis superadditæ: habitum etiam

[1] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 18. — [2] Idem., *Poster.*, lib I, cont 73 et 105. — [3] Id., *ibid.*; *S. Thom.*, I, q. LXXIX, art. 12.

(a) *Edit. Ven.* et. — (b) *Ibidem deest* dicunt igitur.

innatum dicit respectu luminis directivi; habitum nihilominus acquisitum, respectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt lædendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi. His visis, plana est responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad objecta. Concedo enim, quod conscientia dicit habitum quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona, et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum : et sic currunt rationes ad primam partem inductæ. Concedo nihilominus, quod conscientia dicit quodam modo habitum acquisitum, videlicet rationem specierum ipsorum cognoscibilium, sicut ostendunt tres primæ rationes ad secundam partem inductæ. Concedo etiam, quod dicit habitum quodam modo acquisitum respectu specialium operabilium, sicut tres aliæ rationes ostendunt. Si qua autem sunt cognoscibilia, quæ quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu hujus, quod est Deum amare, et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam; imo Dei notitia naturaliter est nobis inserta, sicut dicit Augustinus [1]. Quid autem sit amor, et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam: hujusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima.

Ex his patet responsio ad illam quæstionem, qua quæritur utrum omnis cognitio sit a sensu; et dicendum est quod non : necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum, et seipsam, et quæ sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus [2], quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum habet a sensu, intelligendum est de illis, quæ quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam: et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturæ. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus [3], quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta, et hoc est quod dicit Augustinus in libro *de Civitate Dei:* « Insernit nobis Deus nobile judicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa. »

## QUÆSTIO III.

*An teneamur ad omne quod conscientia dictat esse necessarium ad salutem* [4].

De conscientia, quantum ad effectum ligationis; et est quæstio utrum teneamur ad omne illud, quod conscientia dictat necessarium esse ad salutem; et quod sic, videtur [5]: *Omne quod non est ex fide, peccatum est;* Glossa : « Quod non est ex fide, id est, contra conscientiam, ut credatur esse malum, peccatum est. » Sed hoc non esset, nisi conscientia ligaret ad omne illud, quod ipsa dictat: ergo tenemur omne illud facere, quod est de conscientiæ dictamine. Ad opp.

2. Item lex obligat ad faciendum illud, quod ipsa dictat; *lex* enim dicitur a ligando : sed conscientia est lex intellectus nostri : ergo tenemur ad omne illud, quod conscientia dictat ad salutem esse necessarium.

3. Item tenemur ad faciendum illud, quod judex mandat: sed conscientia est judex noster, secundum quod dicitur in Glossa [6]: ergo tenemur ad omne illud quod conscientia dictat.

[1] Damasc., *de Fid. orthod.*, lib. I, c. I et III. — [2] Arist., *de Sens. et Sensib.*—[3] Id., *de Anima*, cont. 14. —[4] *Cf.* S. Thom., I-II, q. XIX, art. 5 et 6; et II *Sent.*, dist. XXXIX, q. III, art. 3; et *de Verit.*, q. XVII, art. 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIX, q. III, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 2, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. III; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. III, dub. II. —[5] *Rom.*, XIV, 23. — [6] In *Eccle.*, VII 23.

4. Item regula est, quod quotiescumque aliquis facit aliquid credens esse mortale, peccat mortaliter, pro eo quod contemnit Deum : ergo si non possumus non credere ea quæ dictat conscientia, videtur quod, quidquid sit illud, si contra hoc faciamus, quod mortaliter peccamus : videtur igitur quod teneamur ad faciendum omne illud, quod conscientia dictat ad salutem esse necessarium.

Fundam. Sed contra : Si obligamur ad omne illud quod conscientia dictat; sed conscientia aliquando dictat faciendum aliquid contra Deum; ergo tenemur facere contra Deum : sed nullus peccat faciendo illud, ad quod tenetur : ergo faciendo contra Deum, non peccamus.

Item quædam sunt ita mala secundum se, quod Deus non potest facere ea nec illa præcipere, nullo enim bono fine possunt fieri : sed ad nihil potest obligare conscientia, ad quod non potest obligare Deus, cum conscientia sit infra Deum : ergo si conscientia dictat talia, videtur quod ad talia non possit obligare : ergo non obligamur ad faciendum ea.

Item, quod ad nihil per se possit obligare, videtur : quia peccatum omne est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sicut dicit Augustinus[1] : ergo si conscientia dictat aliquid quod non sit de mandato legis divinæ, facere contra illud non est peccatum, cum non sit facere contra legem Dei : ergo non tenetur quis ad illud faciendum : ergo ad nihil ligat conscientia, quantum est de virtute sua.

Item nullus potest ab aliquo ligamine absolvi per dictamen conscientiæ : ergo nec per illud dictamen potest aliquod vinculum incurrere : ergo videtur quod conscientia de se, et per se, ad nihil possit ligare. Est igitur quæstio, ad quid conscientia liget; utrum liget ad omne quod dictat, et utrum omnis conscientia liget; et utrum homo sit perplexus, quando conscientia dictat unum, et lex divina dictat contrarium; et cui magis sit obtemperandum, utrum dictamini conscientiæ, an præcepto prælati, cum obviant sibi ad invicem.

[1] Aug., *cont. Faust.*, lib. XXII, c. XXVII.

CONCLUSIO.

*Conscientia ligat semper ad faciendum quod dictat, præterquam in his, quæ sunt contra legem Dei, tunc enim ligat ad deponendum eam.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod conscientia aliquando dictat aliquid quod est secundum legem Dei; aliquando aliquid quod est præter legem Dei; aliquando aliquid quod est contra legem Dei : et loquimur hic de dictamine per modum præceptionis, vel prohibitionis, non per modum consilii, sive persuasionis. In primis quidem conscientia simpliciter ligat, et universaliter, pro eo quod ad illa homo ligatus est per legem divinam, et conscientia, quæ illi concordat, ligatum ostendit. In secundis vero conscientia ligat, quandiu manet; unde vel tenetur homo conscientiam deponere, vel tenetur illud, quod dictat conscientia, adimplere, utpote si dictat, quod necessarium est ad salutem festucam de terra levare. In tertiis vero conscientia non ligat ad faciendum, vel non faciendum, sed ligat ad se deponendum : pro eo, quod cum talis conscientia sit erronea, errore repugnante legi divinæ, necessario, quamdiu manet, ponit hominem extra statum salutis : et ideo necesse est ipsam deponere : quia sive homo faciat quod dictat, sive ejus oppositum, mortaliter peccat. Si enim faciat quod conscientia dictat, et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum, absque dubio mortaliter peccat. Si vero facit oppositum ejus quod conscientia dictat, ipsa manente, adhuc peccat mortaliter, non ratione operis quod facit, sed quia malo modo facit. Facit enim in contemptum Dei, dum credit, sibi dictante conscientia, hoc Deo displicere, quamvis Deo placeat. Et hoc est, quod dicit glossa super illud : *Omne quod non est ex fide, pecca-*

*tum est ;* ibi[1] Glossa : « Omne quod ad conscientiam pertinet, si aliter fiat ,dicit Apostolus esse peccatum. Quamvis enim fiat etiam quod bonum est, si non faciendum credatur, peccatum est. » Et ratio hujus est, quia non tantum attendit Deus, quid homo faciat, sed quo animo faciat; et iste qui facit quod Deus jubet, credens facere contra ipsius Dei voluntatem, non facit bono animo, sed malo : et ideo peccat mortaliter. Sic igitur patet, quod omnis conscientia aut ligat ad (*a*) faciendum quod dictat, aut ligat ad se deponendum. Non tamen omnis conscientia ligat ad faciendum quod dictat; sicut illa, quæ dictat non esse faciendum illud, ad quod homo alias tenetur : sed talis conscientia dicitur erronea. His visis, patet responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad objecta pro parte.

1. Ad illud enim quod primo objicitur, quod omne quod non est ex fide, id est, contra conscientiam, etc.; jam patet responsio : dico enim quod facere contra conscientiam semper est peccatum, quia semper est in Dei contemptum : tamen facere secundum conscientiam non semper est bonum, utpote cum conscientia dictat aliquid, quod est contra Deum. Unde hæc habet duas causas veritatis : « Facere contra conscientiam est peccatum : » aut quia conscientia ligat ad illud faciendum, aut quia illud non potest bene fieri tali conscientia manente : ideo est ibi sophisma secundum consequens, quia proceditur, ex pluribus causis veritatis, ad unam in ratione illa.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod conscientia est lex intellectus nostri, dicendum quod verum est quod lex est; sed non est lex suprema : supra ipsam enim est lex alia, scilicet lex divina. Cum autem dicitur quod lex ligat ad faciendum omne illud quod dictat, dicendum quod verum est, quando lex inferior non dictat contrarium legi superiori : hoc autem sæpe facit conscientia. Et similiter respondendum est ad sequens, quod opponit de judice.

[1] *Rom.*, XIV, 23. — (*a*) *Edit. Ven. deest* ad.

4. Ad illud vero quod ultimo objicitur, quod quicumque credit se peccare mortaliter, peccat mortaliter; dicendum quod hoc verum est : illud enim generaliter verum est quod dicitur : Qui facit contra conscientiam , ædificat ad gehennam : sed tamen ex hoc non sequitur, quod tenemur facere omne quod conscientia dictat faciendum, quia, sicut dictum est, illud habet duas causas veritatis. Ad illas autem rationes primas, quæ in contrarium adducuntur, respondere non est opportunum, pro eo, quod verum concludunt : ostendunt enim quod conscientia non ligat in omnibus.

Ad illud vero quod objicitur quod ad nihil ligat per se, et quod non dicitur peccatum, quod fit contra conscientiam , sed contra legem Dei, dicendum quod facere contra legem Dei potest esse dupliciter, vel vere, vel interpretative, sive secundum veritatem, sive secundum reputationem : et utroque modo est peccatum mortale : utroque enim modo contemnitur Deus : et quamvis faciens contra conscientiam non semper faciat contra legem Dei secundum veritatem, facit tamen vel secundum veritatem, vel secundum reputationem : quia conscientia est sicut præco Dei, et nuntius; et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut præco, cum divulgat edictum regis. Et hinc est, quod conscientia habet virtutem ligandi in his, quæ possunt aliquo modo bene fieri. *Resp. ad penult. arg. pro fundamento.*

Ad illud quod objicitur, quod non potest ab aliquo absolvere, dicendum quod non est simile, quia conscientia non potest aliam legem infringere : unde nec potest a præcepto Dei absolvere, nec a præcepto prælati, cui homo se obligavit ex lege voti : ex hoc tamen non sequitur, quod non possit ligare finaliter, imo est argumentum a minori destruendo. Unde sicut istud argumentum non valet : « Conscientia non potest super superiorem , ergo non potest super inferiorem ; » ita illud non valet : « Conscientia non potest absolvere hominem a mandato superioris, ergo non potest eum obligare. » Bene tamen

sequitur, quod non potest obligare contra mandatum superioris : ad aliquid tamen potest nos obligare, pro eo quod quodam modo supra nos est, et media inter nos et Deum, sicut præco medius est inter regem et populum. Ex his patent ea quæ ultimo quærebantur, videlicet quando conscientia liget, et quando non liget. Patet etiam quod nemo ex conscientia perplexus est nisi ad tempus, videlicet quandiu conscientia manet : nec tamen est perplexus simpliciter, pro eo quod debet illam conscientiam deponere : et si nescit per se de illa judicare, pro eo quod nescit legem Dei, debet sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum convertere, si humanum consilium deest : alioquin, si negligens est, verificatur in eo quod dicit Apostolus[1] : *Qui ignorat, ignorabitur.* Patet etiam, quod plus standum est præcepto prælati, quam conscientiæ, maxime quando prælatus præcipit quod potest et debet præcipere.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, videlicet de synderesi, quæ est conscientiæ scintilla; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur de ipsa synderesi quantum ad essentiam, utrum scilicet sit in genere cognitivæ, vel affectivæ; secundo quæritur de ipsa quantum ad usum, utrum videlicet per peccatum possit extingui; tertio quæritur de ipsa quantum ad abusum, utrum scilicet per peccatum possit depravari.

### QUÆSTIO I.

*An synderesis sit in genere cognitionis, vel affectionis*[2].

Fundam. Utrum synderesis sit in genere cognitionis, vel affectionis; et quod sit in genere affectionis, videtur per illud quod dicitur in Glossa super Ezechielem[3], in qua post plura verba dicitur de synderesi : « Hic est spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. » Sed gemere est actus affectionis : si ergo synderesis est gemere, synderesis spectat ad potentiam affectivam.

Item Ambrosius dicit, et habetur in littera, quod homo subjectus peccato naturaliter vult bonum : sed illud quod naturaliter inclinat nos ad bonum vel est synderesis, vel conscientia : ergo illa voluntas inclinans nos ad bonum vel est synderesis, vel conscientia : sed non est conscientia : ergo est synderesis.

Item contra malum est bonum sibi oppositum : sed nos habemus in parte motiva sensibili aliquid impellens ad malum : ergo et in parte motiva rationali debet in nobis aliquid esse instigans ad bonum : hoc autem non est nisi synderesis : ergo synderesis est in parte affectiva.

Item sicut intellectus indiget lumine ad judicandum, ita affectus indiget calore quodam et pondere spirituali ad recte amandum : ergo sicut in parte animæ cognitivæ est quoddam naturale judicatorium, quod quidem est conscientia, ita in parte animæ affectivæ erit pondus ad bonum dirigens et inclinans : hoc autem non est nisi synderesis : ergo, etc.

Sed contra : 1. Super illud[4], *Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiæ vestræ,* Glossa Hieronymi : « Per uxorem adolescentiæ intellige legem naturalem scriptam in corde : spiritus vero dicitur non animalis pars, quæ non percipit ea quæ Dei sunt, sed rationalis. » Hanc autem vocat synderesim : ergo videtur quod synderesis se teneat ex parte rationis, sive cognitivæ. Ad opp. Si tu dicas, quod spiritus accipitur ibi communiter ad intellectum et affectum, objicitur quod in eadem Glossa subjungitur : « Hic est spiritus, qui postulat pro nobis gemitibus

[1] I *Cor.*, XIV, 38.—[2] *Cf* Alex. Alensis, p. II, q. LXXIII, memb. 1 et 2; S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 12; et *de Verit.*, q. XVI, art. 1; Scotus, I *Sent*, dist. XXXIX, q. I; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XXXIX, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 3, q. I; Durandus, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. IV; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 3, q. I; Stephan. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. IV. — [3] In *Ezech.*, I, 7. — [4] *Malach.*, II, 17.

inenarrabilibus : » sed postulare est actus rationis : ergo, etc.

2. Item super illud [1], *Abierunt semivivo relicto*, Glossa : « Immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt, quin homo sapere, et Deum possit cognoscere. » Si ergo sensus rationis se tenet ex parte rationis, et hujusmodi sensus, qui in nobis remanet, non est aliud quam synderesis, videtur, etc.

3. Item scintilla conscientiæ est conscientia, etsi non in eadem parte : sed conscientia, ut superius probatum est, spectat ad cognitivam : et synderesis est scintilla conscientiæ, secundum quod dicitur [2] : ergo videtur quod synderesis se teneat ex parte cognitivæ.

4. Item si synderesis se tenet ex parte motivæ, aut ergo est potentia, aut passio, aut habitus : passio non, hoc constat; habitus non, videtur, quia aut esset bonus, aut malus : non bonus, quia si bonus, esset virtus; si malus, esset vitium, quorum neutrum conceditur de synderesi; potentia non, ut videtur, quia potentia voluntas indifferenter se habet ad quodcumque appetibile : synderesis autem non dicitur respectu cibi et potus, et hujusmodi appetibilium : ergo non videtur quod aliquo modo se teneat ex parte affectivæ. Est igitur quæstio, quid sit ipsa synderesis, et de comparatione ipsius ad legem naturalem et ad conscientiam, quomodo se babeant (*a*), utrum sint eadem, vel diversa.

5. Item qualiter se habeat ad tres animæ potentias, concupiscibilem, irascibilem, et rationalem : videtur enim quod sit aliquid præter hæc tria, secundum quod habetur in Glossa super illud [3] · *Facies hominis*, etc.; Glossa [4] : « Plerique juxta Platonem rationabilitatem animæ, irascentiam, et concupiscentiam ad hominem, leonem, et vitulum referunt; quartam vero supra hæc et extra hæc ponunt, quam Græci vocant synderesim, quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque non extinguitur, qua victi voluptatibus, vel furore, et ipsa interdum rationis similitudine decepti, non (*b*) peccare sentimus, quam proprie aquilæ deputant non se miscentem tribus, sed ipsa errantia corrigentem » ex hac Glossa videtur quod differat ab illis tribus. Sed contra hoc est, quod in libro *de Spiritu et Anima* dicitur, quod sufficienter dividuntur vires animæ per has tres, videlicet per concupiscibilem, irascibilem, et rationalem : si ergo synderesis est aliquid animæ, videtur quod ipsa se teneat necessario penes aliquam istarum trium virium, vel penes omnes.

[1] *Luc.*, x, 30. — [2] In *Ezech.*, I, 7. — [3] *Ezech.*, I, 10. — [4] Glossa Hieronymi.

(*a*) *Al.* habent. — (*b*) *Al.* nos. — (*c*) *Al.* videtur.

## CONCLUSIO.

*Synderesis, cum stimulet ad bonum, se tenet ex parte affectus; nam synderesis nominat potentiam voluntatis, in quantum habet inclinare ad bonum honestum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod circa distinctionem synderesis ab aliis viribus multiplex est opinio, sicut et circa distinctiones aliarum virium animæ. Voluerunt enim aliqui dicere, et ex Glossa præcedenti prius posita super primum *Ezechielis* colligere, quod synderesis supremum ipsius animæ dicitur : supremum autem ipsius animæ est superior pars rationis, qua anima ad Deum convertitur : et illa superior portio regit inferiorem portionem rationis, et irascibilem, et concupiscibilem : hæc autem superior portio, secundum quod ad Deum convertit, semper est recta; obliquatur tamen, secundum quod descendit ad hæc inferiora. Et isti dixerunt, quod inter synderesim, et conscientiam, et legem naturalem, talis est differentia, scilicet quod synderesis nominat ipsam potentiam, scilicet superiorem portionem; conscientia vero nominat ipsius habitum, secundum quem regit inferiorem portionem; lex vero naturalis nominat illud, ad quod conscientia dirigit. Hic autem modus dicendi satis videretur (*c*) esse probabilis,

Opin. 1.

Improb.

nisi repugnaret illi glossæ prius habitæ, quod synderesis aliis peccantibus non se etiam immiscet : cum enim mortale peccatum non possit esse absque actu superioris portionis, quia in manducatione viri consistit consummatio peccati; si synderesis esset superior portio rationis, utique aliis peccantibus se immisceret. Præterea, superior portio rationis dicit ordinationem ad Deum : actus autem synderesis non tantum respicit Deum, sed etiam proximum, secundum quod lex naturalis respicit utrumque.

Opin. 2. Et ideo est alius modus dicendi, quod cum potentiæ rationales dupliciter habeant moveri, et per modum naturæ, et per modum deliberationis, quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate, secundum quod movetur deliberative : sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem, in quantum movetur per modum naturæ. Tam synderesis, quam conscientia, quam etiam lex naturæ, semper ad bonum inclinant; sed liberum arbitrium aliquando ad bonum, aliquando ad malum : et ideo sicut liberum arbitrium simul et complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur : et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, pro eodem accipi possunt. Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum, et lex naturalis objectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali in universali; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari; lex vero naturalis indifferenter se

Improb. habeat ad utrumque. Sed quia, ut habitum fuit prius [1], conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus, aut necesse erit præter conscientiam et synderesim ponere in nobis aliquid directivum, aut necesse est ponere quod synderesis se teneat ex parte

Opin 3. affectus. Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animæ intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturalem quoddam pondus dirigens ipsum affectum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere : quædam enim sunt in genere honesti; quædam in genere commodi : sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere : quædam in genere speculabilium, et quædam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia; sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiæ potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiæ, sic etiam synderesis. Usitatiori tamen modo loquendi, synderesis potius nominat potentiam habitualem, quam nominat habitum, sicut patet in auctoritatibus, quæ supra inductæ sunt. Et quia illa potentia nunquam separatur ab illo habitu, hinc est quod habitus et potentia uno nomine comprehenduntur, et potentia illa, ut sic habilitata, nomen sui habitus sortitur. Et ex hoc patet responsio ad quæstionem primo propositam, qua quærebatur utrum synderesis dicat quid affectivum, vel cognitivum. Dico enim quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet, sicut rationes ad primam partem inductæ ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod synderesis est spiritus rationalis qui postulat et interpellat, dicendum quod, sicut dicit Gregorius [2] : « Non tantum loquimur ad Deum cogitationibus et exterioribus verbis, sed etiam affectibus et desideriis; et propterea cum synderesis continue stimulando nos (*a*) facit bonum desiderare, dicitur gemitibus inenarrabilibus ad Deum interpellare.

2. Ad illud quod objicitur de sensu rationis, dicendum quod per sensum rationalem

[1] Art. præced., q. 1.— [2] Greg., *Moral. in Job.*, c. 1.

(*a*) *Cœt. edit.* non.

magis intelligitur ibi naturale judicatorium, quam intelligatur synderesis. Si quis autem contendat, quod per sensum illum aliquando accipitur synderesis, distinguendum est, quod ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva, aliquando accipitur communiter, prout comprehendit totum spiritum rationalem : et sic sensus rationis non tantum sumitur ex parte cognitivæ, sed etiam ex parte affectivæ, sicut patet de spirituali gustu et tactu : et ideo ex hoc non sequitur, quod synderesis se teneat ex parte cognitionis.

3. Ad illud quod objicitur, quod synderesis est scintilla conscientiæ, dicendum quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere, nec pungere, sive stimulare, nisi mediante synderesi, quæ est quasi ejus stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi : et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivæ; imo potius, quod sit ex parte affectivæ.

4. Ad illud quod quæritur, utrum sit potentia, vel passio, vel habitus, dicendum quod est potentia proprie, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem, in quantum movetur naturaliter; nec adhuc in quantum movetur universaliter, sed solummodo in quantum movetur respectu boni honesti, vel ejus oppositi. Nihilominus potest etiam dicere habitum; sed ille non debet dici nec virtus, nec vitium, pro eo quod virtus et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem, in quantum est deliberativa, non in quantum est naturalis. Ex prædictis patet responsio ad illas quæstiones, quæ ultimo quærebantur.

5. Ad illud quod quæritur, quomodo se habeat synderesis ad conscientiam et legem naturalem, dicendum quod sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet charitas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitus intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis communiter se habet ad utrumque, videlicet ad synderesim et ad conscientiam. Nam lex naturalis dupliciter potest accipi : uno modo, prout dicit habitum in anima, et sic quia per legem naturalem instruimur, et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum qui comprehendit affectum et intellectum, et ita comprehendit synderesim et conscientiam; alio modo lex naturalis vocatur collectio præceptorum juris naturalis, et sic nominat objectum synderesis et conscientiæ, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis. Nam conscientia dictat, et synderesis appetit, vel refugit. Et utroque istorum modorum invenitur lex naturalis in diversis locis : hoc tamen ultimo modo accipitur magis proprie. Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum, et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit objectum utriusque. Et per hoc patet responsio ad quæstionem ultimam, qualiter synderesis se habeat ad concupiscibilem, rationalem, et irascibilem : illæ enim tres potentiæ indifferenter nominant potentias animæ, sive secundum quod moventur naturaliter, sive secundum quod moventur deliberative; synderesis autem nominat potentiam affectivam, secundum quod movetur naturaliter et recte : et ideo non distinguitur ab illis potentiis secundum essentiam potentiæ, sed secundum modum movendi : et quia secundum illum modum movendi semper movet recte, hinc est quod dicitur super alias volare, et aliis errantibus non se immiscere, sed eas corrigere.

## QUÆSTIO II.

*An synderesis per peccatum extingui possit* [1].

Ad opp. Utrum synderesis possit per peccatum extingui; et quod sic, videtur. Super illud Psalmi [2] : *Corrupti sunt, et abominales facti sunt*, Glossa : « Omni vi rationali privati : » sed synderesis est potentia rationalis : ergo per magnitudinem peccati potest synderesis privari saltem quantum ad actum.

2. Item super illud [3] : *Ab altitudine diei timebo*, Glossa : « Stupor est, qui non sentitur. » Et post subjungitur : « Stulta arrogantia similis est stupori, quando quis de se præsumens, nec timet, nec cavet. » Ergo sicut per stuporem contingit corpus fieri insensibile respectu morbi corporalis, ita et animam contingit fieri insensibilem respectu morbi spiritualis : si ergo synderesis remurmurat morbo spirituali, videtur quod synderesim contingat aliquando extingui.

3. Item hæretici pro errore suo sustinent mortem sine aliquo remorsu conscientiæ : si ergo synderesis est remurmurare malo, et in eis non remurmurat aliquo modo, videtur quod in eis sit extincta omnino.

4. Item fomes se habet per oppositum ad synderesim : sed fomitem contingit totaliter extingui, sicut patet in beata Virgine : ergo videtur quod similiter synderesim contingat extingui per peccatorum multiplicationem.

Fundam Sed contra : In Glossa præhabita super primum *Ezechielis*, *Facies aquilæ*, etc., Glossa : « Scintilla conscientiæ in Cain non extinguitur. » Si ergo Cain fuit magnus peccator, videtur quod per peccatum extingui non habeat.

Item Augustinus, in secundo *De Civitate Dei:* « Tanta est vis probitatis et castitatis, ut omnis, vel pene omnis ejus laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis. » Ergo, si iste sensus honestatis est synderesis, videtur quod non possit per peccatum extingui.

Item quæ naturaliter insunt, sunt inseparabilia : sed synderesis inest nobis naturaliter : ergo videtur quod actum ejus non possumus omnino per peccatum admittere, cum « vitium, sicut dicit Augustinus [4], non deleat extrema naturæ vestigia. »

Item si in aliquibus deberet extingui, maxime esset extincta in damnatis : sed in damnatis synderesis non extinguitur, quia remorsus conscientiæ est ex actu synderesis; et hic remorsus maxime viget in eis, quia nec ignis eorum extinguetur, nec vermis morietur : ergo, etc.

## CONCLUSIO.

*Synderesis, licet quoad actum possit impediri, nunquam tamen universaliter quoad omnem actum et quoad omne tempus extingui potest.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod synderesis quantum ad actum impediri potest, sed extingui non potest. Ideo autem non potest extingui, quia cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri. Unde et Glossa dicit super illud [5], *Abierunt semivivo relicto :* « Immortalitatem exuere, sed rationis sensum omnino abolere non possunt, quin homo possit sapere Deum, et cognoscere : nec unquam vitium delet extrema naturæ vestigia. » Quamvis autem actus ejus omnino auferri, vel extingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcæcationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis. Propter tenebram obcæcationis impeditur synderesis ne malo remurmuret, pro eo quod malum creditur esse bonum, sicut est in hæreticis, qui morientes pro im-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. I, q. LXXIII, memb. 3; S. Thom., p. I, q. LXXIX, art. 12.; et II *Sent.*, dist. XXXIX, q. III, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 3, p. II, q. I; Richardus, II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 3, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. V; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. V; Altisiod., lib. II *Sent.*, tract. XII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 3. — [2] *Ps.* XIII, 2. — [3] *Ps.* LV, 14. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XII, n. 2. — [5] *Luc.*, X, 30.

pietate erroris, credunt se mori pro pietate (*a*) fidei, et ideo remorsum non sentiunt, sed magis quoddam gaudium siccum et vanum. Propter lasciviam delectationis similiter impeditur : aliquando enim in peccatis carnalibus ita absorbetur homo ab actu carnis, ut remorsus locum non habeat, quia carnales homines tanto impetu delectationis feruntur, ut ratio tunc non habeat locum. Propter duritiam obstinationis etiam impeditur synderesis ne ad bonum stimulet, sicut in damnatis, qui adeo sunt in malo confirmati, ut nunquam possint ad bonum inclinari : et ideo synderesis, quantum ad instigationem ad bonum, sempiternum habet impedimentum, et propterea, quantum ad istum actum, potest dici extincta ; non tamen extincta simpliciter, quia habet alium usum, videlicet remurmurationis. Secundum enim illum usum, secundum quem synderesis habet pungere et remurmurare contra malum, maxime vigebit in damnatis : et hoc dico, prout remurmuratio contra malum tenet rationem pœnæ, non prout tenet rationem justitiæ, quia illa remurmuratio erit ad commendandam divinam justitiam, sed non erit ad eliciendam fructuosam pœnitentiam. Unde remurmurabit synderesis in damnatis contra culpam, in relatione tamen ad pœnam. Et sic patet quod synderesis quantum ad actum impediri potest, nunquam tamen extingui potest universaliter quantum ad actum omnem et quantum ad omne tempus, sicut rationes probant, quæ ad secundam partem indicantur; et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod objicitur de Glossa, quod per malum contingit privari omni vi rationis, dicendum quod ratio sumitur ibi pro potentia deliberativa, et movente per modum deliberationis, quæ in aliquibus omnino est ad malum conversa : synderesis autem, ut prius ostensum est, non dicit vim animæ rationalis ut moventem per modum deliberationis, sed ut moventem per modum naturæ : et ideo Glossa illa non facit ad propositum. Nec est intelligendum quod Glossa illa velit dicere, quod per peccatum fiat privatio quantum ad potentiam, sed quantum ad rectitudinem potentiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod homo efficitur stupidus per peccatum, dicendum quod similitudo illa attenditur quantum est ex parte potentiæ deliberativæ, secundum quam habet in nobis esse stulta arrogantia. Posset tamen dici, quod stupor non aufert simpliciter sensum, sed aufert solummodo ad tempus : et bene potest esse, quod ad tempus anima adeo incurvetur ad peccatum, ut nullum sentiat omnino remorsum, sive propter delectationis intensionem, sive propter excæcationem, cum credat malum esse bonum.

3. Ad illud quod objicitur de hæreticis, jam patet responsio : concedo enim, quod non habet usum suum, ut remurmuret malo erroris, in quod ceciderunt; tamen non est extincta, pro eo quod remurmurat contra alia mala, et contra illa quæ hæretici credunt esse mala.

4. Ad illud quod objicitur de fomite, dicendum quod non est simile, quia fomes est vitiositas præter naturam, et ideo totaliter tolli potest, etiam salva natura ; non sic autem est de synderesi : inest enim secundum primam naturæ institutionem : et ideo, natura salvata, non omnino auferri potest. Alia est ratio, quia aliqua est gratia, sive donum gratiæ gratis datum, quod directe repugnat fomiti, et quod amovet carnis corruptionem. Vitium autem et peccatum non habet esse circa actum synderesis : et ideo, quantumcumque homo peccaverit, remanet tamen in eo tam conscientia, quam synderesis.

(*a*) *Cæt. edit.* proprietate.

## QUÆSTIO III.

*An synderesis per peccatum possit depravari*[1].

Ad opp. De synderesi quantum ad abusum; et est quæstio, utrum synderesis possit depravari per peccatum; et quod sic, videtur. Glossa super illud[2]: *Facies aquilæ a dextris ipsorum quatuor,* ibi Glossa, loquens de conscientia et synderesi, dicit sic: « Hanc sæpe præcipitari videmus, et suum locum amittere, cum quidam sine pudore peccant, quibus merito dicitur[3]: *Frons mulieris meretricis facta est*, etc. » Si ergo præcipitium non est nisi per culpam, patet etc.

2. Item super illud[4]: *Filii Mempheos,* etc., Glossa: « Malignus spiritus de membris inferioribus usque ad verticem pertingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentiæ morbus corrumpit. » Sed casta celsitudo mentis est ipsa synderesis: ergo contingit eam (*a*) per peccatum corrumpi.

3. Item hoc videtur ratione. Pœna et culpa habent fieri circa idem: sed secundum actum synderesis, qui est peccato remurmurare, contingit esse animæ punitionem: ergo secundum illum actum contingit esse peccati perpetrationem.

4. Item synderesis consequitur conscientiam tanquam suum naturale judicatorium: sed conscientia potest esse recta, et erronea: ergo videtur necessario quod synderesis aliquando moveatur recte, aliquando moveatur oblique: si igitur inordinatio reperta in actu motivæ est culpa, videtur, etc.

5. Item opposita nata sunt fieri circa idem[5]: sed donum sapientiæ et beatitudo lucis consistit circa synderesim, cum donum sapientiæ consistat circa animæ supremum, et synderesis postulet pro nobis gemitibus inenarrabilibus: si igitur dono sapientiæ et beatitudini lucis culpa opponitur, videtur quod culpa habeat esse circa illam potentiam.

6. Item synderesis aut est de bonis maximis, aut de bonis mediis, aut de bonis minimis: si de maximis, ergo est gratia, vel virtus: quorum utrumque est falsum, cum synderesis simul maneat cum peccato. Si est de bonis mediis, sed his contingit male uti: ergo synderesi contingit male uti: sed malus usus est culpa: ergo circa actum synderesis contingit esse culpam. De minimis non est dubium quod non est, cum minima sint bona corporis.

Sed contra: Glossa super *Ezechielem*[6]: « Synderesim proprie aquilæ deputant, non se miscentem tribus, sed ipsa errantia corrigentem. » Si ergo non se commiscet tribus, sed potius corrigit, videtur quod secundum actum ejus non consistat peccatum. Fundam.

Item Ambrosius dicit, et Magister adducit in littera super illud[7], *Quod nolo, illud facio;* ibi dicit, quod « homo semper naturaliter vult bonum: » ergo cum illa voluntas non sit aliud, quam synderesis, synderesis semper vult bonum: et si semper vult bonum, ergo nunquam peccat.

Item vis illa, quæ secundum motum suum directe repugnat peccato, non depravatur peccato: sed actus synderesis semper contra culpam remurmurat etiam in pessimis peccatoribus: ergo videtur quod non habeat depravari, et deordinari per culpam.

Item, quando tota natura per morbum corrumpitur, non est ulterius possibilitas ad sanitatem: ergo si tota rectitudo animæ auferretur per culpam, jam non esset ultra spes redeundi ad gratiam: sed constat quod spes est redeundi, quia de nemine desperandum est, dum est in via: ergo videtur quod aliqua rectitudo remaneat: sed rectitudo, quæ maxime est adhærentiæ, est rectitudo voluntatis per modum naturæ, et hæc

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. LXXIII, memb. 4; S. Thom., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. III, art. 2; Ægidiu. Rom., II *Sent*, p. II, dist. XXXIX, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XXXIX, art. 3, q. III; Altisiod., lib. II *Sent.*, tract. XII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XXXIX, q. VI. — [2] *Ezech.*, I, 10. — [3] *Jerem.*, III, 3. — [4] *Id.*, II, 16. — [5] Arist., *Poster. prædicam.*, c. I; *de Somno*, c. VII. — [6] *In Ezech.*, c. I. — [7] *Rom.*, VII, 16.

(*a*) *Cæt. edit.* ea.

est synderesis : ergo non videtur quod depravari possit per culpam.

## CONCLUSIO.

*Synderesis, licet, quantum est de se, semper sit recta; tamen, cum voluntas frequenter ei obviet per impietatis obstinationem, et ratio per erroris excæcationem, quandoque præcipitari dicitur, propterea quod effectus ejus et præsidentia in vires alias deliberativas repellitur et cassatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod secundum illos qui dicunt synderesim non esse aliud quam superiorem portionem rationis, circa Opin. 1. actum ipsius contingit esse peccatum. Dicunt enim, quod ipsa superior portio rationis habet dupliciter moveri : aut secundum quod ad Deum convertitur, et regitur, et dirigitur secundum leges æternas, et sic in ea peccatum non habet esse; aut prout convertitur ad inferiores vires; et sic ab eis sumit deviandi occasionem, et potest per peccatum depravari. Et ponunt exemplum in peccato Arii, qui erravit circa Trinitatem et Unitatem, et ita secundum superiorem portionem rationis, vel secundum synderesim. Et hoc esse (*a*) dicunt, quod Glossa prædicta super ***Ezechielem*** vult dicere. Nam primo dicit quod aliis peccantibus non se immiscet; postea dicit, quod præcipitatur, et locum suum perdit; et utrumque dicunt habere veritatem secundum diversas comparationes superio- Improb. ris portionis, sive ipsius synderesis. Sed quoniam, sicut dicunt Sancti et Glossæ manifeste, synderesis, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quandiu sumus in statu viæ; Opin. 2. ideo dixerunt alii aliter, scilicet quod synderesis nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moveri : et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut est natura, vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative; hinc est, quod synderesis per peccatum non habet depravari : quia tamen (*b*) ipsa habet alias regere, et dirigere, et dominium regendi potest perdere, hinc est quod contingit eam per culpam præcipitari. Præsidentia enim dominii a duobus pendet, videlicet a rectitudine præsidentis, et ab obtemperantia famulantis : et quamvis synderesis, quantum est de se, semper sit recta; quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviat, ratio per erroris excæcationem, et voluntas per impietatis obstinationem : hinc est quod synderesis præcipitari dicitur, pro eo quod effectus ejus, et præsidentia in vires alias deliberativas, propter earum repugnantiam repellitur et cassatur. Et ponitur exemplum in milite qui, quantum est de se, semper bene sedet super equum, equo tamen ruente præcipitari dicitur : sic et in proposito intelligendum est. Hic autem modus dicendi tanquam rationabiliter a pluribus sustinetur. Et ideo rationes, quæ ad hanc partem adducuntur, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur de Glossa, quod synderesim præcipitari videmus, jam patet responsio. Non enim sequitur, si præcipitatur, quod propter hoc per peccatum depravetur; quia præcipitium ejus non tantum attenditur circa actum proprium, sed etiam circa actum aliarum virtutum, quibus præsidere debet ipsa synderesis.

2. Ad illud quod objicitur, quod morbus diffidentiæ corrumpit mentis celsitudinem, et quod anima constupratur usque ad verticem, dicendum quod vertex et celsitudo mentis non vocatur hic synderesis, sed superior portio rationis. Superior autem portio rationis non nominat ipsam potentiam animæ in quantum movetur naturaliter, sed in quantum movetur deliberative. Et hoc modo circa ipsam habet peccatum consistere, maxime circa illud, quod attenditur secundum actum rationis, qui est sursum : sicut est peccatum infidelitatis, et desperationis, et alia peccata, quæ directe opponuntur virtutibus theologicis.

3. Ad illud quod objicitur, quod culpa et pœna circa idem habent fieri, dicendum

(*a*) *Cæt. edit. non habent* esse.— (*b*) *Cæt. edit.* tantum.

quod illud non habet veritatem loquendo præcise, pro eo quod pro peccato voluntatis totum corpus habet puniri. Verum est tamen, quod sicut voluntas est principium peccandi, ita et principaliter punitur : unde et vermis conscientiæ plus est afflictivus voluntatis, prout est deliberativa, quam prout est natura quædam, propter mutuam repugnantiam. Utrum autem sola voluntas sit subjectum pœnæ, vel aliquid aliud; hoc infra suo loco manifestabitur.

4. Ad aliud quod objicitur, quod conscientia, quæ est judicatorium præcedens synderesim, est recta, et non recta, ergo et synderesis; dicendum quod non sequitur, pro eo quod ipsa conscientia non tantum consistit in universali, imo etiam descendit ad particulare : non tantummodo movetur motu simplici, imo etiam collativo : nec mirum, quia consistit in ratione, cujus quidem rationis est unum ab altero discernere, et unum ad alterum conferre : et ideo licet conscientia, prout stat in universali, et movetur aspectu simplici, sit semper recta; prout tamen descendit ad particularia, et confert, potest fieri erronea, propter hoc quod intermiscet se actibus rationis deliberativæ. Et hoc patet sic : conscientia enim Judæorum ex ipso primo naturali dictamine dictabat, quod Deo est obediendum : et ipsi postmodum assumunt, quod Deus præcipit nunc circumcisionem, et ciborum discretionem. Et ex hoc formatur conscientia eorum in particulari, ut se circumcidant, et a cibis abstineant. Error iste non venit ex primo principio, quod quidem verum fuit; sed venit ex assumptione, quæ quidem non fuit conscientiæ prout est naturale judicatorium, sed potius rationis erroneæ, quæ quidem spectat ad liberum arbitrium : synderesis autem, quantum est de se, movetur motu simplici in remurmurando (*a*) contra malum, et instigando ad bonum. Præterea movetur contra malum non hoc vel illud, sed in universali ; vel, si aliquo modo inclinetur synderesis ad detestandum hoc malum, vel illud, hoc non est in quantum hoc, sed in quantum malum : et hinc est quod synderesis non obliquatur, sicut conscientia errat. Alia etiam posset reddi ratio, quia synderesis nominat ipsam potentiam naturalem, ut est naturaliter habilitata ; conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum : et quia natura, quantum est de se, semper recte movetur; quod autem acquiritur, potest habere et rationem rectitudinis, et obliquitatis : hinc est, quod synderesi semper existente recta, conscientia potest esse et recta et erronea.

5. Ad illud quod objicitur, quod donum sapientiæ est circa synderesim, dicendum quod falsum est : omnia enim dona, et omnes virtutes et beatitudines respiciunt voluntatem secundum quod deliberativa est. Quod autem dicitur synderesis postulare pro nobis gemitibus inenarrabilibus, hoc intelligitur causaliter : quia nos instigat ad gemitum pro malis, quibus immersi sumus.

6. Ad illud quod objicitur, quod bonis mediocribus contingit male uti, dicendum quod illud verum est de his, quæ moventur ad nutum liberi arbitrii, secundum cujus actum proprie attenditur usus, et abusus : synderesis autem, cum sit potentia naturalis, et naturaliter moveatur, non subest imperio liberi arbitrii : et ideo non sequitur, quod liberum arbitrium possit ea abuti. Præterea, esto quod possit illa abuti; adhuc non sequitur quod propter hoc in ipsa esset peccatum : quamvis enim liberum arbitrium abutatur oculo, cum intuetur ad concupiscendum, tamen peccatum non dicitur esse in oculo : peccatum enim non est in eo quo quis abutitur, sed potius in abutente.

(*a*) *Cæt. edit.* remunerando.

# DISTINCTIO XL

QUALITER EX PRAVITATE VOLUNTATIS FIAT DEPRAVATIO IN ACTU EXTERIORI : OSTENDENS EX OPPOSITO QUOMODO EX RECTITUDINE INTENTIONIS HABEAT FIERI OPUS BONUM.

An ex fine omnes actus pensari debeant, ut simpliciter boni vel mali dicantur.

Post hæc de actibus adjiciendum videtur, utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim, secundum quosdam, omnes boni sint in quantum naturaliter sunt; non tamen absolute dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles : sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac vere sunt boni illi actus, qui bonam habent causam et intentionem, id est, qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt; mali vero simpliciter dici debent, qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait [1] : « Affectus tuus operi tuo nomen imponit. » Et Augustinus [2] : « Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam; quia ubi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat; sed quid cum facit, intendat (a), quo lacertos optimæ gubernationis dirigat. » His testimoniis insinuari videtur, ex affectu et fine opera bona esse, vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio ait [3] : *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Nomine arboris non natura humanæ mentis, sed voluntas intelligitur : quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si vero bona fuerit, bona, non mala opera facit.

Opinio quorumdam. Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint, bona, vel mala.

Sed quæritur utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint; sed ex intentione bona, bonus; et ex mala, malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur, quod quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiamsi bonam habeant causam ; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit [4] « bonum aliquando non bene fieri. » Quod enim quis invitus vel necessitate facit, non bene facit, quia non bona facit intentione, ut ait Augustinus *super Joannem*. « Servilis, inquit [5], timor non est in charitate : in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum : et si bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. » Ecce habes quod aliquis non bene facit illud quod bonum est : facit ergo quod bonum est intentione non bona. Ideo asserunt illi quædam opera esse talia, quæ sic bona sunt, quod mala esse non possunt, quocumque modo fiant; sicut e converso quædam sic sunt mala, ut non possint esse bona, quacumque ex causa fiant; alia autem esse opera, quæ ex fine vel causa bona sunt, vel mala : et ad illa referunt Sanctorum testimonia, quibus ex affectu vel intentione judicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

[1] Ambr., *de Offic.* lib. I, c. XXX, n. 147. — [2] Aug., *Enarr.* II *in Ps.* XXXI, n. 4.— [3] *Matth.*, VII, 18. —[4] Aug., *de Spirit. et litt.*, c. XIV, n. 26; *Conf.*, lib. I, c. XII; *Sent.* Prosp. ex August., c. CLXXII. — [5] Aug., *in Joan. Epist.*, tract. IX.

(a) *Edit. Bened.* aspiciat; *edit. Ven. et Vatic.* attendat.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse mala, ex intentione et causa, præter quædam, quæ per se peccata sunt.

Sed Augustinus evidentissime docet in libro *contra Mendacium* [1], omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos, præter quosdam, qui ita sunt mali, ut nunquam possint esse boni, etiamsi bonam videantur habere causam « Interest, inquit, plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea, quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum sicut causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ non sunt per seipsa peccata : sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causa misericordiæ cum recta fide; et concubitus conjugalis, quando fit ca sa generandi, si ea fide fiat, ut gignantur regenerandi. Hæc rursus mala sunt, si malas habeant causas, velut si jactantiæ causa pascitur pauper, aut lasciviæ causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, et blasphemiæ, quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse, vel, quod est absurdius, justa peccata esse? Quis dicat : Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus; aut falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potius nocentes salventur? Duo enim bona hic sunt, ut inops alatur, et homo non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum qua fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hæreditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus quæ ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, cum nullum malum, malum sit, si pro bono fiat? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas, moresque conatur et leges subvertere? Quod enim facinus non dicatur recte fieri posse, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium, si semel consenserimus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiunt causis, nec ipsa mala esse judicentur? At justitia merito punit eum, qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi; et falsarium qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres, qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum, qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam, cum qua fecit, hominem de morte liberaret [2]. Sed dicet aliquis : Ergo æquandus est fur quilibet furi, qui voluntate misericordiæ furatur. Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia pejor est unus. Pejor enim est, qui concupiscendo, quam qui miserando furatur; sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiamsi aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quærimus quis actus peccatum sit, vel non; non quid gravius sit, vel levius. » Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem : et dignosces quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habeat causam; nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus, qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur, quia non semper ex fine judicatur voluntas, sive actio mala, sicut in illis, quæ per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas

[1] Aug., *cont. Mendac.*, c. VII, n. 18. — [2] Id., *in Joan. Epist.*, c. VIII, n. 19.

est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui bonum ponunt actum Judæorum, qui crucifigendo Christum *arbitrabantur se obsequium præstare Deo,* quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium : et tamen voluntatem eorum, et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in præmissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona. Et ex fine et voluntate omnis actio bona, bona est; sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est. Et omnis quæ habet malam causam, mala est; sed non omnis quæ bonam causam habet, bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est hæc regula; sed in malis excipiuntur illa, quæ per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his, quæ per se mala sunt, id est, quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

Quidam dicunt prædicta non posse fieri bono fine.

Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur, ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus erogare. *Qui enim de rapina sacrificium Deo offert, idem facit,* ut ait auctoritas [2], *ac si filium in conspectu patris victimet*, vel sacrificium carnis Deo offerat. *Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio* [3] (*a*). Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare malum esse dicunt : etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare malum esse asserunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicunt temperasse sermonem, cauteque locutum, ubi ait : « Ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. » Non enim simpliciter dixit : *bono fine,* et *bona intentione*, sed addidit *quasi* et *velut;* quia talia non fiunt bono fine, et bona intentione, sed intentione quæ videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit Augustinus ista, ut aiunt, quin causas habeant malas; sed quia causas habent, quæ videntur bonæ, sunt tamen malæ.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post hæc de actibus adjiciendum videtur, etc.

Supra ostendit Magister qualiter voluntas ex fine habeat rectificari, et depravari; in hac parte intendit ostendere qualiter actus et opera rectificari habeant, et depravari ex affectu et fine. Et quoniam obliquum habet cognosci per rectum, et malum per bonum,
Divisio. ideo pars ista habet duas : in prima parte inquirit Magister quomodo intentio faciat opus bonum; in secunda parte inquirit quomodo ex obliquitate intentionis, sive voluntatis, habeat fieri opus malum, infra : *Cumque intentio, ut supra dictum est, opus bonum faciat,* etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima Magister ostendit quod actus pensari habeant boni, vel mali, ex intentione vel fine; in secunda inquirit utrum generaliter hoc sit verum, quod bonitas operum causetur ex bonitate intentionis, ibi : *Sed quæritur utrum omnia opera,* etc. Et illa secunda pars dividitur in tres partes, in quarum prima recitat diversorum opiniones; in secunda confirmat alteram aliorum auctoritate Augustini, ibi : *Sed Augustinus evidentissime docet,* etc.; in tertia vero redit ad confirmanda reliqua, ibi : *Quæ tamen quidam contendunt,* etc.

### DUB. 1.

Affectus tuus, etc.

Contra hoc verbum Ambrosii objicitur :

[1] *Joan.*, XVI, 2.—[2] *Eccli.*, XXXIV, 21.—[3] *Prov.*, XXI, 27.

(*a*) *Vulg.*, Hostiæ impiorum abominabiles.

Ergo, si aliquis committit adulterium intendens facere simplicem fornicationem, videtur quod illud peccatum debeat dici fornicatio, non adulterium. Item, ex eodem affectu potest quis moveri ad credendum in Deum, et ad amandum ipsum : ergo si opus trahit nomen ab affectu, videtur quod credere et amare sint opus ejusdem speciei et ejusdem virtutis, et eodem nomine debeant nominari.

Resp. Dicendum quod aliquid nominari contingit dupliciter, videlicet in generali et in speciali : nomina generalia in moribus sunt bonum et malum; specialia vero sunt nomina differentiarum specialium, ut specialium virtutum et vitiorum. Cum ergo dicitur quod affectus operi nomen imponit, hoc intelligitur de nomine generali : ipse vero objicit de nomine speciali.

DUB. II.

Justitia merito punit eum, qui dicit se, etc.

Contra : Videtur enim quod talem justitia injuste punit. Habere enim superflua, vitium est : ergo resecare superflua, est virtutis. Similiter dare pauperi, unde alatur, hoc virtutis est : si ergo injustum est aliquem puniri pro opere virtutis, injuste facit justitia, quæ talem punit. Item, idem Deus, qui præcepit [1] filiis Israel, quod furarentur vasa Ægyptiorum, præcepit eleemosynam dari pauperibus : sed illi, qui furati sunt vasa volentes implere mandatum divinum, non peccaverunt : ergo pari ratione ille qui furatur ut det pauperi, furando non peccat. Item, in omni peccato est conversio inordinata ad bonum commutabile : sed iste qui furatur ut det pauperi, nihil amat inordinate, nec aliquid amat ex cupiditate : ergo videtur quod non peccet aliquo modo.

Resp. Dicendum quod talis absque dubio peccat, quia facit contra divinum mandatum : facit etiam contra proximum, quia rem ejus ipso invito contrectat : et ideo iste punitur non solum a Deo, verum etiam a proximo. Ad illud vero quod objicitur, quod juste facit, dum resecat superflua, dicendum quod ad unumquemque spectat resecare superflua propria; superflua autem aliena resecare non spectat, quando non est constitutus super eum, nec dominus, nec judex : et ideo cum aliena superflua resecat, quod non suum est, usurpat : et propter hoc punitur de injustitia. Ad illud quod objicitur de filiis Israel, dicendum quod non est simile, quia Dominus dispensavit cum eis, quando præcepit eis, quod furarentur : imo quod plus est, res alienas in dominium eorum transtulit : et hoc bene poterat, quia ipse est Dominus omnium. Hoc autem Domini præceptum, quo Dominus præcepit facere eleemosynam, non se extendit ad bona aliena, sed ad propria : unde nullo modo illi mandato repugnat, quo præcipitur non furari; imo illud supponit, et illud cum illo concordat, secundum quod dicitur [2] : *Honora Dominum de tua substantia.* Ad illud quod objicitur quod nec amat inordinate, dicendum quod inordinatio amoris dupliciter potest esse : aut quia amatur res quæ non debet; aut quia amatur res amplius quam debeat. Et dum quis facit contrarium ejus quod Dominus præcepit, sive moveatur magna affectione, sive parva, peccat; et est ejus actio inordinata ex magnitudine dilectionis, et ex contemptu divinæ prohibitionis.

DUB. III.

In quibus aliqui ponunt actum Judæorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo.

Hoc videtur esse falsum ; quia, sicut dicitur [3], ex malitia, et invidia Christum condemnaverunt *morte turpissima.* Et dicitur [4] : *Sciebant (a) enim quod per invidiam tradidissent eum :* si ergo sciebant se malefecere, non arbitrabantur obsequium se Deo præstare.

[1] *Exod.*, XI, 2. — [2] *Prov.*, III, 9. — [3] *Sap.*, II, 20. — [4] *Matth.*, XXVII, 18.

(a) *Vulg.*, Sciebat.

Resp. Dicendum quod hoc non dicitur quantum ad omnes Judæos, sed quantum ad simplices, qui per majores decepti sunt. Majores enim Judæi, sicut principes sacerdotum et scribæ, moti sunt ex invidia et malitia, quia bene cognoscebant ejus sanctitatem et innocentiam, quamvis lateret eos divinitas. Simplices vero et populares moti sunt ex ignorantia : audientes enim a majoribus, quod blasphemasset, putabant se occidendo Christum blasphemum interficere, et sic obsequium Deo præstare. Ista tamen ignorantia non excusat, pro eo quod opera, quæ Christus fecit, non solum magnis, sed etiam parvis notitiam sanctitatis ejus præstare poterant.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis, in qua Magister principaliter agit de bonitate operum, quam habent ex intentione, incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de bonitate, quam opera ab intentione recipiunt; secundo vero quæritur de bonitate quam opera intentioni superaddunt. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de bonitate operum quantum ad qualitatem, utrum videlicet qualitas operum qualitati intentionis generaliter correspondeat; secundo quæritur quantum ad quantitatem, videlicet utrum quantum quisque intendit, tantum faciat; tertio quæritur quantum ad necessitatem, utrum scilicet bona intentio absque operibus ad salutem sufficiat.

### QUÆSTIO I.

*An qualitas operum correspondeat qualitati intentionis*[1].

Ad opp. Utrum qualitas operum semper respondeat qualitati intentionis; et hoc est quærere utrum omne opus, quod fit bona intentione, sit bonum; et quod sic, videtur primo auctoritate Ambrosii, quam Magister adducit in littera : « Affectus operi tuo nomen imponit[2]. » Si ergo denominatio operis est a qualitate, et intentio sive affectus opus denominat, videtur etiam quod informet qualitate sua.

2. Item arbor bona, quæ operatur secundum quod bona, facit semper fructum bonum : sed voluntas, quæ est arbor, cum bona intentione operatur, operatur secundum quod bona : ergo videtur quod faciat opus bonum.

3. Item actus non est meritorius, nec demeritorius, nisi quia voluntarius : et voluntas nec est bona, nec mala, nisi ex intentione, sicut supra ostensum est : si ergo bonitas voluntatis facit bonitatem in opere, et bonitas intentionis facit bonitatem in voluntate, ergo a primo ad ultimum qualitas operis causatur a qualitate intentionis.

4. Item potentius est bonum respectu boni, quam malum respectu mali : sed qualecumque sit opus, et quantumcumque sit bonum, depravari potest per malam intentionem : ergo multo fortius, qualecumque sit opus, et quantumcumque sit malum, rectificari potest ex bona intentione. Et potest hujus argumenti illatio confirmari quasi a minori, et a simili, per consequentiam in ipso, quia si oppositum est causa oppositi, et propositum propositi : si ergo mala intentio semper causat malum, bona intentio semper causat bonum.

5. Item esto quod aliquis faciat opus malum bono fine, ita quod malitia sit in opere, et bonitas in intentione : aut intentio permanet bona, opere existente malo; aut intentio fit mala ex opere malo; aut intentio facit opus bonum. Si primo modo, ergo simul et semel merebitur quis et demerebitur, quod est impossibile. Si secundo modo, sed contra : Opus est effectus intentionis : sed effectus non influit in causam, sed po-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. XCVI, memb. 3, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. 1, q, I; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XL, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XL, q. I, dub. I. — [2] Ambr., *de Offic.*, lib. I, c. XXX.

tius e converso : ergo potius intentio communicat suam proprietatem operi, quam opus intentioni : ergo si intentio est bona, necesse est opus esse bonum, quod ex ipsa procedit.

6. Item quantumcumque opus de se sit malum; si tamen fiat ab eo, qui operatur omnino præter intentionem, sicut ab eo qui omnino caret usu rationis, non est aliquo modo culpabile : ergo si privatio intentionis opus quantumcumque de se malum potest privare malitia, et facere quod non sit malum malitia moris, pari ratione videtur quod rectificatio intentionis opus quantumcumque de se malum potest facere bonum et rectum.

Fundam. Sed contra : Hugo de sancto Victore : « Amor transformat amantem in amatum. » Hoc autem non dicitur e converso : ergo qualiscumque sit intentio, si voluntas velit malum, necesse est eam effici malam : ergo non videtur quod qualitas operis correspondeat qualitati intentionis.

Item Philosophus dicit [1], quod aliqua sunt quæ mox nominata conjuncta sunt malo, et talia dicunt theologi mala esse secundum se : si igitur talibus actibus inseparabiliter adhæret malitia, videtur quod hujusmodi actus non possint fieri boni ex intentione nostra.

Item aliquod est malum, quod est contra Dei mandatum : sed intentio nostra non potest divinum mandatum infringere : ergo non potest facere quod homo faciendo contra mandatum Dei non peccet : igitur quantumcumque bonum intendit, si contra Dei mandatum faciat, non erit bonum, sed malum : ergo non est generaliter verum quod qualitas operis a qualitate intentionis causetur.

Item bonum absolutum præsupponit bonum ex circumstantia : nihil enim est simpliciter et absolute bonum, nisi vestiatur debitis conditionibus et circumstantiis : sed aliquæ sunt opera, quæ semper dicunt carentiam debitæ circumstantiæ, sicut interficere innocentem, aut dicere falsum scienter, et consimilia : ergo videtur quod quantumcumque aliquis talia bona intentione faciat, non erunt simpliciter bona : ergo non videtur quod qualitas operis semper respondeat qualitati intentionis.

### CONCLUSIO.

*Si intentio bona perfecta sit, ut dicit bonitatem finis, et ordinationem ejus quod est ad finem, ipsa facit opus bonum; si autem imperfecta sit, ut dicat tantum bonitatem finis, non sufficit ad operis bonitatem.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc ab antiquo duplex fuit opinio, sicut Magister explicat in littera. Opin. 1. Quidam enim dixerunt, quod generaliter verum est quod opera bona vel mala pensantur ex intentione. Alii vero dixerunt, quod opera non pensantur generaliter bona vel mala, sed solum illa quæ indifferentia sunt ad hoc quod fiant bene vel male; illa autem opera, quæ sunt mala secundum se, ex intentione pensari non possunt : quia quacumque intentione fiant, semper mala sunt. Opin. 2. Quælibet autem harum opinionum verum dicit, si recte intelligatur. Conciliatio dictorum. Intentionis enim qualitas dupliciter potest accipi, secundum quod intentio dupliciter dicitur : uno enim modo intentio dicit bonitatem finis; alio vero modo non tantum dicit bonitatem finis, sed etiam ordinationem ejus, quod est ad finem, quem appetit. Et secundum hoc dupliciter potest dici intentio bona, vel mala : uno modo dicitur intentio bona, in qua est perfecta et bona ordinatio operis ad finem intentum, et e contra dicitur mala, in qua est ordinatio indirecta : et hoc modo bonitas intentionis non tantummodo respicit bonitatem finis, sed etiam rectum ordinem ejus, quod est ad ipsum finem : hæc enim duo necessario requiruntur ad hoc, quod oculus sit simplex, sicut dicit [2] Bernardus ad Eugenium, videlicet quod ve-

[1] Arist., *Metaph.*, lib. IX, cont. 19; lib. XII, cont. 54. — [2] Bern., *de Dispens.*, circa med.

ritas sit in electione, et charitas in intentione. Et hoc est dicere, quod tunc est oculus mentis simplex, sive intentio bona, quando hoc amat finaliter quod est amandum, et eligit quod est eligendum : et hoc modo qualitas operis semper respondet qualitati intentionis, nec habet instantiam : imo si oculus est simplex, totum corpus erit luminosum ; et si oculus est tenebrosus, hoc est, intentio mala, et opus judicatur malum. Alio modo dicitur intentio bona, quia illud, quod finaliter intendit, est bonum; et mala, quia illud quod finaliter intendit, est malum. Et hoc modo non est generaliter verum, quod qualitas operis causetur a qualitate intentionis : et hoc dico quantum ad qualitatem, quæ est bonitas. Si quis enim mentitur utpote ad liberationem innocentis, vel furatur ut pascat pauperem, non dicitur benefacere, sicut dicit Augustinus [1], et etiam Apostolus [2] : *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona.* Quantum autem ad qualitatem malitiæ, non habet instantiam : imo necessario malitia operis correspondet intentioni malæ intendenti. Qualecumque enim sit opus, dum facit illud homo mala intentione, Deus, qui scrutatur corda, malum reputat. Cum enim ad bonitatem operis necessario requiratur intentio boni finis, sola illa desistente opus judicatur esse malum ; non tamen illa sola assistente judicatur esse bonum, quia plura exiguntur ad construendum, quam ad destruendum.

1, 2 et 3. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad objecta pro magna parte. Nam objecta, quæ probant quod qualitas operis non correspondet qualitati intentionis, loquuntur de bonitate intentionis, prout ipsum finem respicit ; et sic verum concludunt, quia ad hoc quod opus sit bonum, non sufficit quod homo intendat bonum, sed etiam exigitur quod recta via tendat ad bonum. Argumenta vero ad oppositum pro magna parte procedunt alia via, videlicet prout intentio dicitur esse bona, non solum quia intentum est bonum, sed etiam quia ordinatio est bona. Et sic intelligitur auctoritas Ambrosii, qua dicitur [3] : « Affectus tuus operi tuo nomen imponit, » et ratio secunda, et tertia. Nam voluntas non dicitur esse bona in se, nec etiam bona arbor, ex bonitate intentionis, nisi secundum quod intentio dicitur esse bona, quia bono modo ad bonum finem intendit.

4. Ad illud quod objicitur, quod mala intentio sufficit ad faciendum opus malum, dicendum quod non sequitur ex hoc, quod similiter intentio bona sufficiat ad bonum : facilius est enim destruere, quam construere. Et quia bonum attenditur secundum constitutionem ex concursu multarum circumstantiarum, malum vero attenditur ex cujuscumque privatione ; hinc est, quod malum est omnifarie, et bonum uno modo : et ideo non sequitur, quod si defectus alicujus rei sufficit ad faciendum malum, quod positio ejus sufficiat ad faciendum bonum : plura enim exiguntur ad bonum ; nec est ibi locus a simili, nec a minori : rursus, quia malum est privatio boni, in talibus non tenet consequentia in ipso, sed potius consequentia e contrario.

5. Ad illud quod objicitur, quod intentio potius debet influere in opus, quam e converso, dicendum quod opus non facit intentionem malam aliquid influendo, sed potius deficiendo. Quia enim opus de se inordinatum est, et intentio non potest illud ordinare ; hinc est, quod dum illi operi se applicat, seipsum deordinat.

6. Ad illud quod objicitur, quod privatio intentionis privat malitiam ab actu, dicendum quod non est simile, pro eo quod privatio intentionis dicitur privare malitiam ab actu non quia aliquid intentionis conferat ipsi actui, sed potius quia trahit actum illum extra genus moris ; quia non est opus morale, nisi quod fit ex intentione ; et ideo consimilis est modus arguendi in ista ratione, et in præcedenti, qua arguebatur ex compa-

[1] August., *Cont. Mendac.*, c. VII. — [2] *Rom.*, III, 8. — [3] Ambr., *de Offic.*, lib. I, c. XXX.

ratione mali ad bonum. Non enim valet : « Sufficit ad destruendum, ergo sufficit ad ponendum. »

### QUÆSTIO II.

*An quantum quis intendit, tantum faciat* [1].

Fundam. Utrum quantum quis intendat, tantum faciat, ut sicut opus ab intentione recipit aliquo modo qualitatem, ita etiam recipiat quantitatem; et quod sic, videtur. Super illud [2] : *Bonus homo de bono thesauro*, etc., Glossa : « Quantum bonum intendis, tantum facis. »

Item hoc videtur ratione. Omne agens per intentionem præfigit sibi finem, ad quem opus suum mensurat : ergo si omne opus morale est ab agente per intentionem, omnis operis moralis mensuratio attenditur in comparatione ejus ad finem : sed comparatio ad finem est intentio : ergo quantitas omnis operis moralis penes intentionem attenditur.

Item secundum quantitatem charitatis attenditur meritum exterioris operis; et secundum magnitudinem libidinis attenditur magnitudo exterioris peccati. Si ergo charitas, ut dicit Bernardus, respicit intentionem, et similiter libido, quæ dicit quietationem in bono creato, ergo videtur quod quantitas omnis moralis operis secundum intentionem mensuretur.

Item si aliquod opus de natura sui generis est veniale peccatum, nihilominus ille, qui facit illud, mortaliter peccat, si intendit peccare mortaliter : hoc autem non esset, nisi opus reciperet quantitatem in genere moris ab intentione : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Si quantum quis intendit, tantum facit; ergo si Linus, sive aliquis alius parvus sanctus, intenderet mereri gloriam Petri, mereretur gloriam Petri; et si amplius intenderet, amplius mereretur : ergo habenti minorem charitatem, redderetur majus præmium : quod est plane falsum.

2. Item, si quantum quis intendit, tantum facit; ergo si aliquis adulterans intendit peccare venialiter, peccat venialiter : si ergo hoc est plane falsum, manifestum est quod quantitas operis non causatur ex quantitate intentionis.

3. Item quanto aliquis est humilior, tanto minus boni credit se facere : sed intentio sequitur credulitatem, quia fides dirigit intentionem : ergo quanto quis humilior est, tanto minus bonum intendit facere : si ergo bonitas operis mensuratur penes quantitatem intentionis, videtur quod quanto quis esset humilior, tanto opus ejus esset minus bonum : sed hoc est plane falsum : ergo, etc.

4. Item unus simplex, cum facit parvum peccatum, credit esse gravissimum peccatum; alius impius et iniquus, cum facit maximum peccatum, credit se valde parum peccare : si ergo opus mensuratur penes intentionem, videtur quod iniquus et malitiosus minus peccet in enormi genere peccati, quam unus simplex in genere peccati quantumcumque levi : si igitur hoc est plane falsum, ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod quantitas operis correspondeat quantitati intentionis.

### CONCLUSIO.

*Quantitas bonitatis et malitiæ in opere correspondet quantitati bonitatis et malitiæ in intentione, quantum ad actum intendendi; licet non semper, prout ipsa attenditur ex parte intenti.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut in præcedenti problemate duplex distinguitur qualitas intentionis, sic et in hoc intelligendum est, quod quantitas intentionis dupliciter potest intelligi, videlicet aut ratione actus intendendi, aut ratione ipsius intenti. Et secundum hoc distinguitur ista locutio dupliciter : « Quantum intendis, tantum facis; » quia *tantum* et *quantum* possunt esse nomina, vel adverbia. Si *quantum* et *tantum* sint adverbia, tunc dicunt quantitatem actus in-

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. 1, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist XL, q. II. — [2] *Matth.*, XII, 35.

tendendi; et tunc est locutio vera generaliter, sive respectu bonorum, sive respectu malorum; quia quantum actus intendendi est intensus in bonitate et malitia, tantum operatio exterior est bona, vel mala. Omne enim meritum et demeritum ad actum voluntatis reducitur, licet circumstantiæ exteriores aliquo modo faciant ad majorem voluntatis depravationem. Si autem *quantum* et *tantum* sint nomina, tunc dicunt quantitatem ex parte intenti; et sic non est generaliter verus ille sermo, quia opus exterius factum non semper commensuratur ei, quod intentio intendit. Frequenter enim intendit homo facere magnum bonum, et facit parvum, quia modicam habet charitatem. Habet tamen aliquo modo veritatem in malis, videlicet in tendendo, licet non diminuendo; et prout *tantum* et *quantum* dicunt quamdam comparationem proportionis, non tamen commensurationem æqualitatis. Unde qui intendit multum peccare, multum peccat, qualecumque opus faciat; non tamen qui intendi parum peccare, parum peccat, maxime si opus facit, quod multum habet de deformitate.

1. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam. Concedo enim, quod quantitas bonitatis et malitiæ in opere correspondeat quantitati bonitatis et malitiæ in intentione, secundum quod quantitas intentionis attenditur quantum ad actum intendendi, sicut rationes ad primam partem inductæ ostendunt. Concedo etiam nihilominus quod quantitas operis non semper correspondeat quantitati intentionis, secundum quod quantitas intentionis attenditur ex parte intenti, sicut ostendunt rationes quæ ad secundam partem inducuntur.

2 et 3. Ad alias tamen duas rationes, quæ ultimo inducuntur, responderi potest, quod non cogunt, pro eo quod non est idem dicere de aliquo, quod credit facere magnum, vel parvum bonum, sive malum, quod intendit. Aliud enim est æstimatio, aliud est intentio; et quamvis opus sequatur æstimationem, non tamen sequitur intentionem. Præterea, illæ duæ rationes, sicut et aliæ, procedunt de quantitate intentionis a parte intenti: quamvis enim humilis homo parum intendat facere; nihilominus tamen magnæ bonitatis est ejus intentio, dum ex magna virtute movetur ad illud faciendum. Similiter, cum iniquus homo intendit modicum malum facere; tamen quia ex magna libidine facit, valde prava est ejus intentio, dum nimium adhæret bono creato: et ideo non sequitur quod minus peccet ille, qui magis est malitiosus.

## QUÆSTIO III.

*An intentio absque bonis operibus sufficiat ad vitam æternam* [1].

De bonitate operum quantum ad necessitatem, utrum videlicet intentio absque bonis operibus sufficiat ad vitam æternam; et quod sic, videtur per Bernardum, *de Libero Arbitrio* [2]: « Intentio sufficit ad meritum; bona actio requiritur ad exemplum. » Ergo videtur quod, quantum ad meritum vitæ æternæ, non sit necessaria bonitas actionis exterioris. Ad opp.

2. Item super illud Psalmi [3], *Dixi, confitebor*, Glossa: Votum pro operatione judicatur: ergo tantum valet bene velle, quantum velle et operari: ergo, etc.

3. Item Gregorius in quadam Homilia: « Non est vacua manus a munere, cum arca cordis repleta fuerit bona voluntate. » Ergo plenitudo intentionis et voluntatis æquivalet plenitudini operationis: igitur sine illa potest sufficere ad salutem.

4. Item mereri vitam æternam est in potestate nostra: sed opera exteriora non sunt in potestate nostra: ergo videtur quod opera exteriora non sint necessaria ad merendam vitam æternam: igitur ad meritum

[1] *Cf.* Richard., II *Sent.*, dist. XL, art. 1, q. I; Steph Brulef., II *Sent.*, dist. XL, q. III; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XL, q. I, dub. II. — [2] Bern., *de Lib. Arb.*, circa finem. — [3] *Ps.* XXXI, 5.

vitæ æternæ videtur sufficere intentio sola.

5. Item intentio et voluntas non pendent ex opere : ergo opere non existente potest esse bonitas tam in voluntate, quam in intentione : sed qui habet bonam voluntatem et intentionem est justus, et omnis talis habet quod sufficit ei ad vitam æternam : igitur ad meritum vitæ æternæ videtur intentio sufficere absque exteriori operatione.

Fundam. Sed contra [1] : *Esurivi, et non dedistis mihi manducare :* ita Dominus dicet reprobis, et propter hoc feret sententiam damnationis contra eos : si ergo propter defectum bonorum operum quis damnatur, exercitium bonorum operum est ad salutem necessarium : ergo intentio sine operibus non sufficit ad meritum.

Item in canonica [2] : *Fides sine operibus mortua est.* Sed non est efficacior ad merendum intentio, quam fides : ergo si fides non sufficit ad meritum sine operibus, pari ratione nec intentio.

Item Gregorius in quadam Homilia [3] : « Amor Dei non est otiosus : operatur enim magna, si est : si autem operari negligit, amor non est. » Ergo si opera non adsunt, non adest veritas amoris : sed nihil est meritorium vitæ æternæ absque vero amore charitatis : ergo circumscriptis operibus, intentio non sufficit ad meritum.

Item Philosophus dicit [4], quod ad virtutem tria requiruntur, videlicet scire, velle, et impermutabiliter operari : ergo si non est operatio, non est salva virtutis ratio : sed ubi non salvatur virtutis ratio, nec poterit salvari sufficientia meriti : ergo videtur quod absque operatione vitam æternam non condigne, nec sufficienter meremur.

Item si sola intentio vel voluntas interior sufficeret ad meritum; sed habenti gratiam facillimum est velle bonum : ergo facillimum est mereri vitam æternam : cujus contrarium dicit Dominus, quod [5] *arcta est via quæ ducit ad vitam.*

## CONCLUSIO.

*Ad bonitatem operis boni non sufficit plenitudo bonæ voluntatis et intentionis, si adsit possibilitas; secus autem, si facultas bene operandi exterius nobis non concedatur.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum quæritur, utrum intentio, et voluntas interior sufficiat ad meritum absque opere exteriori, distinguendum est. Aut enim ille, qui habet intentionem, habet facultatem bene operandi, aut non. Si non habet facultatem, cum nemo obligetur ad impossibile, si bonam habet voluntatem, et directam intentionem, tunc sola plenitudo voluntatis internæ sufficit ei ad meritum vitæ æternæ absque exteriori operatione. Si autem adsit facultas, et se offert opportunitas, intentio non potest ad meritum sufficere absque opere. Ratio autem hujus est divini mandati obligatio, et virtutis perfectio, et voluntatis plenitudo. Divini mandati obligatio facit, ut intentio sine operibus non sufficiat, cum se offert opportunitas et facultas. Mandata enim Dei non solum obligant ad volendum, sed etiam ad faciendum : ideo qui non implet divina mandata cum possit, potius meretur iram, quam mereatur gloriam. Virtutis etiam perfectio est ratio quare non sufficit sola intentio, quoniam virtus est ultimum potentiæ : et ideo elevat potentiam ad aliquod magnum et arduum : potentiæ autem animæ non habent suam virtutem, sive perfectionem completam, nisi exeant in opera sibi debita, quando adest facultas et opportunitas. Et ideo illa intentio, qua quis vult et intendit bonum, et tamen non facit, cum possit, non est intentio virtuosa, ac per hoc nec meritoria. Voluntatis enim plenitudo ratio est, quare non sufficit sola intentio; quoniam plena voluntas ponit effectum, si adsit facultas :

[1] *Matth.*, XXV, 42. — [2] *Jac.*, II, 20, 26. — [3] Greg., *in Evang.*, hom. XXX, non longe a princip. — [4] Arist., *Ethic.*, lib. X, c. IX. — [5] *Matth.*, VII, 14.

alioquin non dicitur plene homo aliquid velle, si non facit, cum possit facere, sed semiplene et pigre vult, sicut piger, qui vult et non vult. Et propterea dicit Gregorius, quod nemo debet sibi blandiri de bona voluntate : imo ad dilectionem Conditoris lingua, mens, et manus requiritur, et sicut hortatur nos [1], diligere debemus *non* solum *verbo et lingua, sed opere et veritate*. Quoniam igitur, cum adest facultas, et se offert opportunitas, absque operibus nec est mandatorum Dei impletio, nec virtutis perfectio, nec voluntatis plenitudo, et absque his non est sufficientia meriti, hinc est quod ad meritum vitæ æternæ non sufficit bonitas intentionis absque bonitate operis exterioris. Et rationes quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de Bernardo, quod bona intentio sufficit ad meritum, dicendum quod loquitur de intentione illorum operum, quæ non sunt in præcepto; non ratione illorum, quæ in præcepto sunt. Vel dicendum quod loquitur in eo casu, quando scilicet non adest facultas bene operandi exterius.

2. Ad illud quod objicitur, quod voluntas pro facto reputatur, dicendum quod verum est, quando non se offert bene operandi opportunitas et facultas.

3. Ad illud vero Gregorii, quod non est vacua manus a munere, etc., dicendum quod facienda est vis in hoc quod dicit, « cum arca cordis repleta fuerit bona voluntate : » nunquam enim, sicut dictum est prius, plene bonam voluntatem habet, qui potest facere bonum illud, cujus habet voluntatem, et ad factum non pervenit.

4. Ad illud quod objicitur, quod opera non sunt in potestate nostra, dicendum quod hoc solum concludit, quod in eo casu sufficit intentio, quando deest facultas ad perficiendam operationem bonam.

5. Ad illud quod objicitur, quod bona voluntas non pendet ex opere, dicendum quod verum est : attamen cum adest facultas plena, voluntas necessario ponit bonum opus; ita quod si bonum opus non ponitur, aut nunquam voluntas fuit plena, aut desinit esse plena. Quod ergo sine operibus non sufficiat, hoc non est quia plenitudo bonæ voluntatis ex operibus pendeat, sed quia bona voluntas, si plena est, necessario in bona opera redundat, offerente se facultate et opportunitate.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur, quantum ad secundum principale, de bonitate quam opera superaddunt bonitati intentionis; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum aliquid addant opera bonitatis, vel meriti, supra bonam intentionem ratione prærogativæ dignitatis; secundo quæritur, utrum addant ratione quantitatis ex parte dati; tertio quæritur utrum aliquid addant ratione numerositatis.

### QUÆSTIO I.

*An opera exteriora aliquid addant supra bonam intentionem* [2].

Utrum opera exteriora aliquid addant supra bonam intentionem ratione suæ excellentiæ et dignitatis, sicut sunt opera privilegiata; et quod sic, videtur. Super illud [3] : *Quæ sit supereminens magnitudo,* Glossa : « Quoddam incrementum gloriæ habebunt summi doctores ultra id quod communiter habebunt alii : » hoc autem non est nisi ratione doctrinæ, quam aliis communicant : ergo, etc. Fundam.

Item communiter in Ecclesia magis solemnizantur martyres, quam confessores : sed constans est quod Ecclesia sanctis exhibuit honorem secundum meritorum suorum exigentiam : ergo majori gloria digni sunt,

[1] I *Joan.*, III, 18.—[2] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. 1, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XL, q. IV. — [3] *Ephes.*, I, 19.

qui mortem pro Christo patiuntur, quam illi qui pati volunt.

Item Christus nobis aliquid meruit per passionem, quod ante non meruerat nobis, ut pote apertionem januæ, et multorum charismatum diffusionem : si ergo charitas Christi fuit eminentissima ab instanti conceptionis, et majoris fuit efficaciæ cum passione quam sine, ergo videtur quod in quolibet alio excellentia operis exterioris addat ad meritum bonæ voluntatis, sive intentionis.

Item bonum additum bono facit magis bonum; sed opus privilegiatum est bonum : ergo additum intentioni facit eam magis bonam : sed quod addit ad bonitatem, addit ad meritum : ergo, etc.

Item si opera privilegiata nihil adderent supra bonitatem intentionis, ergo qui ea faceret, frustra laboraret : si ergo impium est dicere quod qui facit opera excellentia, frustra laborat, videtur quod opus excellens addat super intentionis bonitatem.

Ad opp. Sed contra : 1. De beato Martino cantat Ecclesia : « O beata anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit : » ergo ita videtur quod beatus Martinus habuit palmam martyrii per bonitatem intentionis, sicut si sustinuisset acerbitatem passionis : ergo non videtur quod opus excellens aliquid addat supra bonitatem intentionis.

2. Item operans non placet propter operationem, sed magis operatio propter operantem, quantumcumque operatio illa sit nobilis : ergo quantumcumque sit nobilis operatio, nisi Deus approbet operantem, non approbat operationem : igitur non videtur quod homo majoris præmii efficiatur apud Deum dignus propter operationem excellentem superadditam bonitati voluntatis.

3. Item si aliquis sustineret mortem pro mundo, potius demereretur apud Deum quam aliquid mereretur : igitur sustinentia mortis pro Christo si quo modo placet Deo, hoc ideo non est ob aliud, nisi quia ordinatur ad Christum : sed illa ordinatio est mediante intentione : ergo tota bonitas operationis quantumcumque excellentis ex intentione habet ortum, et propter illam Deo placet : sed ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum : igitur tantumdem placet intentio perfecta, et bona cum opere, quantum placet sine opere.

4. Item si aliqua opera faciunt ad meritum, illa sunt opera maximæ humilitatis et vilitatis; hæc enim opera Deus maxime commendat : sed opera privilegiata sunt opera cujusdam excellentiæ et dignitatis : ergo videtur quod minime inter omnia genera operum addant ad bonæ intentionis meritum.

5. Item, ubi facultas deest, voluntas reputatur pro facto, sicut determinatum est supra; et hoc non est ob aliud, nisi quia alias non esset plena et perfecta voluntas : si igitur voluntas per se sola pro opere reputatur, videtur quod in tali casu opus privilegiatum nihil addat super intentionis bonitatem et meritum.

CONCLUSIO.

*Opus bonum exterius addit aliquid supra bonam intentionem, videlicet exemplum, vel accidentale præmium, et etiam augmentum gloriæ quantum ad meritum congrui; quantum vero ad meritum condigni nihil addit, quia quantitas ejus pensatur ex quantitate radicis, quæ est bona voluntas.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod majus bonum potest aliquid dici dupliciter : aut intensive, utpote quia plus Deo placet; aut extensive, utpote quia pluribus prodest : et secundum hoc dupliciter potest intelligi, quod opus privilegiatum addat ad bonitatem intentionis : aut quantum ad proximum ædificationem, aut quantum ad Dei approbationem : et primo modo attenditur augmentum quantum ad exemplum; secundo modo quantum ad meritum. Si igitur loquamur de additione quantum ad exemplum, sic absque dubio opus privilegiatum addit ad bonitatem intentionis, quia bonitas intentionis non lucet exterius nisi per

ostensionem bonorum operum, et maxime privilegiatorum. Si autem loquamur secundo modo, scilicet quantum ad additionem, quæ attenditur quantum ad meritum, sic distinguendum est, quod est loqui de merito respectu præmii substantialis, et respectu præmii accidentalis. Respectu præmii accidentalis opus privilegiatum addit supra bonam intentionem et voluntatem; quia præmium accidentale, quod est aureola, non debetur voluntati secundum se, sed voluntati in opere. Si autem loquamur de merito respectu præmii substantialis, adhuc oportet subdistinguere, quia est meritum congrui, et est meritum condigni. Quantum ad meritum congrui, absque dubio opus privilegiatum addit supra bonitatem intentionis, pro eo quod voluntas in illo opere præparatur et disponitur ad susceptionem majoris gratiæ, per quam digna est majori retributione. Si autem loquamur de merito condigni, sic absque dubio non addit, pro eo quod quantitas meriti condigni pensatur ex quantitate radicis; et tantum placet Deo ille qui habet voluntatem plenam, et non potest habere opus, quantum et ille qui habet voluntatem et opus, quantum ad essentialis præmii retributionem, si sunt in æquali charitate. Et sic patet quod opus privilegiatum ratione dignitatis suæ aliquid addit supra bonitatem intentionis, licet non addat omni modo additionis. Ideo concedendæ sunt rationes quæ ad primam partem inducuntur.

Aureola præmium accidentale

1. Ad illud vero quod objicitur de beato Martino, quod palmam martyrii non amisit, dicendum quod ibi palma martyrii non accipitur pro præmio accidentali, quod est aureola; sed pro præmio substantiali, quod est aurea : utrumque enim est martyrii palma : sed unum, scilicet aurea, respondet martyrio, quia sustinetur ex charitate; alterum vero, scilicet aureola, respondet ei, quia est specialis privilegii et prærogativæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod operatio placet propter operantem, dicendum quod verum est : attamen dum operans bene utitur dono per quod placet Deo, hoc ipso disponit se ad majus, et aliquo dignus est, quod quidem non esset, si non ita bene uteretur : et ideo non sequitur, quod si operatio placet Deo propter operantem, quod non magis placeat operans propter operationem, quam sine : nihil enim impedit de duobus bonis, quorum unus habet bonitatem ab altero, quin ambo melius valeant, quam valeat alter illorum per se.

3. Ad illud quod objicitur, quod mori pro mundo displicet Deo, dicendum quod verum est : sed tamen ex hoc non sequitur quod tota bonitas operis privilegiati veniat ex intentione; sed quod non potest esse opus perfecte bonum absque intentione : nihilominus tamen opera privilegiata aliquam bonitatem de natura sui habent, quæ juncta cum bonitate intentionis aliquam excellentiam tribuunt bene operanti, quam non tribuerent alia genera operum. Et ideo illud verbum quo dicitur, quod ubi unum propter alterum, utrobique unum, non habet hic locum : hoc enim intelligitur, quando illud propter quod alterum participat aliquam proprietatem, est tota ratio illius participationis; non sic autem est in proposito, ut visum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod opera privilegiata sunt opera excellentia, et ideo minus debent facere ad meritum; dicendum quod opus excellens dupliciter potest dici : aut secundum vanam æstimationem, sicut aliquis reputat excellentiam vindicare se de adversariis, et prædominari aliis; aut secundum veritatis dictamen; et sic sustinere ignominiosissimum genus mortis pro Christo, est opus magnæ excellentiæ : et tale opus excellentiæ non condividitur contra opus humilitatis, imo simul cum illa stat, et necessario eam requirit tanquam sociam : et cum in se habeat difficultatem, et dignitatem, et charitatem præambulam, et humilitatem annexam, non est mirum si disponit ad majorem gloriam.

5. Ad illud quod objicitur, quod voluntas

reputatur pro facto, ubi facultas deest, di-
Ad opp. cendum quod illud est verum quantum ad sufficientiam ad salutem, et quantum ad præmium substantiale; quia nemo amittit regnum cœlorum ex hoc, quod non facit quod facere non potest : non autem est verum quantum ad præmii excellentiam, sive quantum ad præmium accidentale. Et hoc modo prædictum est, quod opus privilegiatum addit supra intentionis bonitatem.

## QUÆSTIO II.

*An bona opera aliquid addant supra intentionem quantum ad quantitatem dati* [1].

Fundam. Utrum bona opera addant supra bonam intentionem quantum ad quantitatem dati; et quod sic, videtur [2] : *Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet* : si igitur seminatio illa, de qua loquitur Apostolus, est in eleemosynæ datione, videtur quod magnitudo dati faciat ad excellentiam gloriæ.

Item [3] : *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue :* si ergo ista exhortatio non est inutilis, videtur quod abundantia dati faciat ad incrementum meriti.

Item, quamvis Deus ex æquali bonitate conferat bona majora et minora; tamen ille, cui majora contulit, ad majorem tenetur gratiarum actionem : ergo pari ratione si ex æquali charitate detur majus munus et minus munus, conveniens est Deum pro majori munere majorem reddere retributionem.

Item si non magis meretur qui plus tribuit, quam ille qui minus, ergo non plus meretur qui relinquit omnia pro Deo, et dat pauperibus, quam ille qui dat unum solum obolum : igitur omnes sunt stulti qui sequuntur divinum consilium : quod si impium est dicere divinum consilium esse indiscretum, videtur quod quantitas dati faciat ad amplificandum meritum.

Sed contra : 1. [4] *Amen dico vobis, quoniam hæc plus omnibus misit in gazophylacium :* loquitur de vidua : ergo si Christus plus appretiabatur datum illius viduæ, quod fuit valde parvum, sicut in textu innuitur, quam magna dona aliorum, videtur quod Deus appretietur opera solum secundum quantitatem bonæ intentionis, et nullo modo secundum quantitatem muneris exterioris.

2. Item Glossa super eumdem locum : « Non offerentium substantiam considerat Deus, sed conscientiam; nec perpendit quantum offeras, sed ex quanto. » Si ergo merita tantum valent quantum Deus illa ponderat, videtur quod quantitas dati meritum intentionis bonæ non augeat.

3. Item super illud [5] : *Et qui multum habuit, non abundavit*, ibi Glossa : « Ubi æqua est voluntas, æqualem habebit mercedem. » Ergo sive aliquis det magnum, sive parvum, dum tamen ex æquali charitate, videtur quod ei retribuatur æqualiter.

4. Item si quantitas dati aliquid addit, aut addit ad meritum respectu præmii substantialis, aut respectu præmii accidentalis : non respectu præmii substantialis, quia illud respicit charitatis radicem et quantitatem gratiæ; non respectu accidentalis, quia præmium accidentale debetur operibus excellentioribus et privilegiatis : non enim meretur aliquis aureolam ex hoc, quod dat magnam eleemosynam : videtur igitur quod quantitas dati ad bonæ intentionis meritum nihil omnino addat.

## CONCLUSIO.

*Bona opera, quantum ad quantitatem dati, supra bonam intentionem addunt aliquid ad meritum bonæ intentionis dispositive.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod de quantitate dati est loqui dupliciter : aut comparando datum ad datum solum; aut comparando

[1] *Cf.* S. Thomas, I-II, q. XX, art. 4; et II *Sent.*, dist. XL, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, part. II, dist. XL, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. II, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XL, q. V. — [2] II *Cor.*, IX, 6. — [3] *Tob.*, IV, 9. — [4] *Marc.*, XII, 33. — [5] II *Cor.*, VIII, 15.

hæc ad invicem, et ad dantis facultatem. Primo modo loquendo, major quantitas dati aliquid addit ad bonitatem intentionis, non inquam respectu præmii essentialis directe, sed quia aliquo modo disponit hominem ad proficiendum in bono, et ad recedendum a malo. Qui enim mujus manus tribuit, ut sibi faciat amicum de mammona iniquitatis, magis recipientem obligat ad orandum pro se, et quodam modo, in obligando illum, obligat Deum : et ideo plus se disponit ad gratiam, quam ille qui dat minus munus. Similiter plus se disponit ad recedendum a malo; quia in hoc quod facit majorem eleemosynam, absolvi meretur a majori pœna, secundum quod dicitur [1] : *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis;* et [2] : *Eleemosyna a morte liberat;* et [3] : *Peccata tua eleemosynis redime.* Similiter, si comparamus quantitates datorum in comparatione ad facultatem dantium, major quantitas non addit quantum ad meritum præmii substantialis directe, sed quodam modo dispositive. Qui enim, pensatis suis viribus, plus dat, quam alter, suis viribus pensatis, magis ad donum gratiæ se disponit; magis etiam a peccato recedit : et sic generaliter loquendo quantitas dati, præsupposita æqualitate bonæ intentionis sive voluntatis, quantum ad præmium essentiale non addit directe et proprie, sed quodam modo dispositive : vel quia disponendo ad charitatem disponit ad majorem gloriam ; vel quia eripiendo a malo, celerius facit hominem pertingere ad coronam. Et hoc quidem non habet instantiam quando est excessus quantitatis dati, et in comparatione ad datum, et in comparatione ad facultatem dantis. Quando vero ex una parte datum unum excedit aliud in se, et e contra exceditur ab aliquo in comparatione ad facultatem dantis, per quem modum dixit Dominus, quod vidua plus miserat in gazophylacium quam omnes divites, quia totum victum suum posuerat; tunc se habent sicut excedentia et excessa. Secundum enim diversas conditiones unum datum plus promovet, quam reliquum. Major enim quantitas dati plus valet ad evadendam pœnam, quia, sicut dicitur [4], *redemptio animæ viri sunt propriæ divitiæ.* Major vero quantitas dati secundum facultatem dantis plus valet ad acquirendam gratiam, pro eo quod talis se magis disponit ad perfectionem beatitudinis, scilicet paupertatis. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod quantitas dati aliquid auget ad meritum bonæ intentionis, scilicet dispositive.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod vidua illa plus dedit; dici potest quod ibi loquitur Dominus de quantitate dati per comparationem ad facultatem dantis, quia illa totum dederat : quod patet per sequentem litteram. Præterea Deus, qui scrutatur corda, vidit quod vidua illa ex meliori voluntate oblationem suam dabat : et ideo magis donum ejus appretiabatur ratione voluntatis ejus melioris. Cum autem quærimus nunc utrum quantitas dati aliquid addat ad bonitatem intentionis, hoc quærimus, præsupposita æqualitate bonæ voluntatis : aliter enim nulla esset quæstio, quia planum est quod plus valet magnitudo bonæ voluntatis cum parvo dono, quam parvitas bonæ voluntatis cum magno.

2. Ad illud quod objicitur de Glossa, quod Deus non considerat quantum, sed ex quanto; dicendum quod verum est principaliter, scilicet quantum ad retributionem præmii substantialis : non negat tamen Glossa, quin quantitas dati aliquo modo disponat de congruo ad majorem gloriam, vel ad gloriam celerius habendam.

3 et 4. Ad illud quod objicitur de alia Glossa, quod æqualis voluntas æqualem habet mercedem, jam patet responsio : non enim fit major retributio, voluntate remanente in sua æqualitate; sed quia quantitas dati disponit ad habendam meliorem voluntatem et puriorem, hinc est quod aliquo

[1] *Luc.*, XI, 41. — [2] *Tob.*, XII, 9. — [3] *Dan.* IV, 24. — [4] *Prov.*, XIII, 8.

modo facit ad augmentum gloriæ. Et per hoc patet responsio ad illud quod ultimo quærebatur, quod aliquo modo facit ad præmium substantiale, licet non principaliter et per se, sed mediante gratia et charitate, ad quam disponit. Verumtamen illud quod objicitur de præmio accidentali, non cogit, pro eo quod meritum accidentale non tantum est aureola, sed etiam gaudium de aliquo bono creato, sive sit alicujus prærogativæ et excellentiæ, sive non. Et hoc melius manifestabitur in sequenti problemate.

## QUÆSTIO III.

*An secundum multiplicitatem bonorum operum multiplicetur merces præmii* [1].

Fundam. Utrum bonitas operum addat ad bonæ intentionis meritum quantum ad numerositatem; et est quæstio utrum bonum opus additum operi reddat operantem dignum majori præmio essentiali; et quod non, videtur primo per illud Zachariæ [2]: *Exæquabit gratiam gratiæ :* ergo ubi est æqualitas gratiæ, et æqualitas gloriæ : igitur si aliqui duo ex æquali gratia inæqualiter operantur, nihilominus in mercede gloriæ æquabuntur.

Item super illud *Judicum* (a) [3] *: Qui longo tempore post eum vixerunt*, Glossa : « Solius Dei est nosse inter seniores, quis eorum post se majorem lucem emiserit, utrum Paulus, an Petrus, an Bartholomæus. » Sed certum est, quod Paulus *plus omnibus laboravit*, sicut dicitur [4] : ergo magnitudo præmii non pensatur secundum multitudinem operum.

Item Augustinus : « Non multitudo operum, non diuturnitas temporum auget meritum; sed sola charitas, et melior voluntas. » Sed nihil hoc expressius dici potest.

Item quantum homo diligit Deum, tantum diligitur a Deo; et quantum diligitur a Deo, tantum remuneratur a Deo : si ergo est æqualitas in dilectione, æqualitas est in remuneratione : sed multi sunt æquales in dilectione, qui tamen non sunt æquales in opere : ergo videtur quod multitudo operum non faciat ad meriti substantialis præmii incrementum.

Sed contra : 1. [5] *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum meritum;* Glossa : « Merces non dabitur secundum gratiam fidei tantum, sed secundum meritum operationis suæ. » Ergo videtur quod pluribus operibus majorem mercedem quis mereatur habere. Ad opp.

2. Item super illud [6] : *Bonum autem facientes non deficiamus*, Glossa : « Quantum seminaverimus in operibus, tantum metemus in fructibus. » Ergo, etc.

3. Item per unum bonum opus homo meretur vitam æternam : ergo si aliud sequens opus est ita bonum sicut prius, tantumdem merebitur sicut primum : aut ergo meretur illud idem, aut aliquid superadditum illi : si aliquid superadditum illi, habeo propositum, quod multitudo operum prosit ad augmentum meriti ; si nihil, ergo videtur quod frustra operetur : ergo est stultus qui, facto uno bono, amplius facit aliud : quod si hoc est impium dicere, restat, etc.

4. Item peccatum non est magis efficax ad merendam pœnam, quam sit bonum opus ad merendam gloriam : sed peccatum sequens additum præcedenti, si sit æquale ei, meretur duplo majorem pœnam : ergo bonum opus additum præcedenti meretur duplo majorem gloriam.

5. Item qui servit homini, quanto diutius ei servit, tanto majorem assequitur mercedem : si ergo Deus in retribuendo est justior et liberalior, quam sit homo, videtur quod quanto aliquis in pluribus ei servit, et quanto plura opera pro Christo facit, tanto majorem ab ipso recipiat retributionem.

6. Item iste qui multiplicat opera bona, seminat in terra bona : ergo necessario

[1] *Cf.* Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XL, q. 6. — [2] *Zach.*, IV, 7. — [3] *Judic.*, II, 7. — [4] I *Cor.*, XV, 10. — [5] *Rom.*, IV, 4. — [6] *Gal.*, VI, 9.
(a) *Cæt. edit.* Judæ.

Aurea et Aureola quid. oportet quod aliquem fructum præmii ex eo accipiat : aut igitur præmium substantiale, aut accidentale : aut aureæ, aut aureolæ : sed non aureolæ, cum illa debeatur operibus excellentibus : ergo recipiet majus præmium substantiale, sive aureæ : est igitur quæstio quantum prosint bona opera multiplicata, et quem fructum afferunt.

CONCLUSIO.

*Bonitas operum ad bonæ intentionis meritum, quantum ad præmium substantiale nihil addit, addit tamen ad accidentale.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod proficere in merito, vel ad meritum, potest esse duobus modis, secundum duplicem differentiam præmii. Quoddam enim est præmium substantiale, quod quidem consistit in visione et fruitione Dei : quod ideo dicitur præmium substantiale, quia fundamentum et substantia totius nostræ beatitudinis est Deus, et, illo perfecte habito, perfecta est in nobis beatitudo. Aliud vero est præmium accidentale, quod quidem consistit in gaudio quod habetur de bono creato, vel de liberatione ab aliquo malo. Accipiendo igitur meritum respectu præmii substantialis, contingit dicere quod aliquid valet ad profectum meriti tripliciter : aut quia per illud meretur homo majorem gloriam, et hoc modo major charitas, vel melior voluntas facit ad profectum meriti; aut quia disponit ad merendam majorem gloriam, et talia sunt opera perfectionis, quæ dicuntur facere ad meriti profectum; aut quia conservat illud, per quod meretur homo gloriam; et sic omnia opera bona proficiunt ad meritum, quia in ipsis exercetur charitas et operatur, conservatur et radicatur, ut homo finaliter perseveret in illa. Et hoc non est parvum, quia quidquid homo faciat, non salvatur, nisi finaliter perseveret. Et sic patet quod operum multiplicatio quodam modo valet ad profectum in merito respectu præmii substantialis : et hoc dico disponendo et conservando, non autem merendo majorem gloriam ex condigno. Similiter ad profectum majoris præmii accidentalis potest aliquid valere tripliciter; aut ratione adeptionis aureolæ, et sic opera specialis excellentiæ faciunt ad profectum meriti voluntatis bonæ; aut ratione adeptionis alicujus delectationis internæ, et sic omnia opera quæ fiunt ex gratia quodam modo valent ad profectum præmii accidentalis, quia secundum quod homo plura bona opera facit, secundum hoc de pluribus jucundabitur in conscientia sua, aut ratione diminutionis pœnæ : et sic opera difficilia et pœnalia faciunt ad profectum meriti, et addunt ad meritum bonæ voluntatis, quia remissionem alicujus pœnæ meretur homo ex voluntate cum opere, quam non meretur ex sola voluntate. Hæc autem distinctio non solum valet ad terminandum quod dictum est, sed etiam ad duo præcedentia. Generaliter enim verum est quod operum dignitas, et dati quantitas, et operum numerositas ad profectum meriti facit respectu præmii accidentalis, licet differenter. Verum est etiam generaliter, quod illa omnia opera non faciunt ad profectum meriti respectu præmii substantialis, nisi solum disponendo et conservando. Unde rationes illæ, quæ ostendunt, quod non multiplicatur merces præmii substantialis secundum multiplicationem operum, concedendæ sunt : verum enim concludunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod ei, qui operatur, merces imputatur secundum meritum; dicendum quod textus ille, secundum quod Glossa exponit, non vult dicere quod quantitas mercedis repondeat operi principaliter : sed hoc vult dicere, quod ubi est opportunitas operandi, non sufficit gratia fidei sine bona operatione : ubi autem opportunitas, sive facultas deest, sola gratia sufficit. Unde sensus est : *Ei, qui operatur,* id est ei, qui habet tempus operandi.

2. Ad illud quod objicitur de Glossa, quod

quantum seminavimus in operibus, tantum metemus in fructibus, dicendum quod nomine fructuum intelligitur ibi gaudium quod habebit quis de bonis operibus; non præmium substantiale, quod consistit in Deo. Si autem de illo, scilicet substantiali præmio intelligatur, tunc *quantum* et *tantum* non dicunt commensurationem, nec etiam dicunt dispositionem necessitatis, sed congruitatis.

3. Ad illud quod objicitur, quod per sequens opus meretur homo tantumdem habere, quantum et per primum, dicendum quod verum est : sed non meretur aliud, sed idipsum quod prius meruerat, loquendo quantum ad essentiale præmium. Et non sequitur quod in vanum laboret; quia, etsi primum opus erat meritorium vitæ æternæ, non tamen merebatur efficaciter, nisi charitate perseverante : et charitas non potest in homine vigere, quin exeat in bonos actus, cum potest et debet : ideo sequens opus frustra non fit, quia quamvis non addat ad præmii excellentiam, addit tamen ad meriti efficaciam : disponit etiam nihilominus ad profectum, et facit ad incrementum meriti respectu accidentalis præmii, sicut prius ostensum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod peccatum additum peccato duplat meritum et supplicium, ergo et bonum, addito bono; dicendum quod non est simile, propter hoc quod, quia mala facimus, mali sumus; sed non, quia bona facimus, boni sumus; imo potius e converso bonitas operum ortum habet ex bonitate operantis : et hinc est quod diversis peccatis meretur homo diversa supplicia, quamvis diversis bonis operibus mereatur homo unam gloriam, quia actio merendi et acceptandi in pluribus bonis una est; ratio vera displicendi et demerendi est in pluribus peccatis diversa.

5. Ad illud quod objicitur, quod apud hominem majus præmium meretur homo ex pluribus operibus, dicendum quod non est simile, quia homo non reputat opus dignum retributione propter bonitatem operantis, sed potius operantem propter bonitatem operis : homo enim indiget alieno servitio : Deus autem qui [1] *bonorum nostrorum non indiget*, non operantem propter opera, sed opera propter operantem acceptat et remunerat : et ideo non est simile ex parte ista, et ex illa.

6. Ad illud quod objicitur, quod opera multiplicata non valent ad præmium accidentale, quia non assequuntur aureolam, dicendum quod accidentale præmium in plus est, quam aureola. Nomine enim aureolæ non intelligimus quodcumque præmium accidentale, sed illud quod habet quamdam prærogativam et dignitatem, sicut et opus cui respondet. Nihilominus gaudium de bonorum operum multiplicatione ad accidentale præmium spectat, cum sine ipso possit haberi vita æterna : et ad hoc quidem faciunt bona opera multiplicata : faciunt etiam ad essentiale præmium aliquo modo, sicut prius ostensum est. Ex his patet responsio ad illud, quod ultimo quærebatur.

[1] *Ps.* xv., 2.

# DISTINCTIO XLI

AN OMNIS INTENTIO, VEL ACTIO, EORUM QUI CARENT FIDE, SIT MALA; ET QUO MODO PECCATUM VOLUNTARIUM SIT, AC VOLUNTATE PECCETUR.

Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat; non immerito quæri potest, utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit, qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis, sine fide malas esse, quæ fide habita bonæ existunt : unde Apostolus ait [1] : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Quod exponens Augustinus ait [2] : « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono : ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. » Et Jacobus in *Epistola Canonica* ait [3] : *Qui offendit in uno*, scilicet in charitate, *factus est omnium reus.* Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra [4] meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet, ideoque malum est. Non ergo mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus, *super Epistolam ad Galatas*, ait [5] : « Custoditionem legis dicit Apostolus, non inebriari, non occidere, non mœchari, et alia hujusmodi ab bonos mores pertinentia, quæ sine charitate, fide, et spe impleri non possunt. » Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem charitatemque non habet. *Impossibile est* enim, ut ait Apostolus [6], *sine fide aliquid placere Deo.* Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt, quia omne bonum placet Deo. *Qualiter ex obliquitate intentionis habeat fieri opus malum.*

His autem objicitur quod supra dixit Augustinus [7], scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene. « Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. » Hic enim dicit bonum fieri, sed non bene, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet, charitate vacuus est: de quo tamen hic dicit, quia bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum Psalmi [8], *Turtur invenit sibi nidum, ubi reponat pullos suos*, dicit [9] quod « Judæi, Hæretici, et Pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos, et pascunt pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiæ, id est, in fide : et ideo conculcantur pulli eorum. » Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari hujusmodi, quæ sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod evidenter supra [10] Augustinus docuit; sed quia bona essent, si aliter fierent, quæ in suo genere sunt bona, sed ex affectu sunt mala. *Quæ præmissæ sententiæ objiciuntur ex verbis Augustini.*

Alii vero qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt; sed quod Augustinus mala esse dicit [11], si *Aliorum sententia de*

[1] *Rom.*, XIV, 23. — [2] Prosp., *Sent.* CVI, in App. t. X oper. Aug., edit. Bened. — [3] *Jac.*, II, 2. — [4] Dist. XXXVIII. — [5] Aug., *Expos. epist. ad Gal.*, n. 62, in cap. VI, 11-14. — [6] *Hebr.*, XI, 6. — [7] Aug., *Conf.*, lib. I, c. XII. — [8] *Ps.* LXXXIII, 4. — [9] Aug., *Enarr. in Ps.* LXXXIII, n. 7, quoad sensum. — [10] Dist. XXXVIII. — [11] Aug., in præfatione *in Ps.* XXXI.

præmissa quæstione, qua quærebatur, si omnis actio eorum mala est, qui fidem non habent.

malas habeant causas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint; sed quia peccant et mali sunt, quia ea malo fine agunt. Item illud aliud, scilicet : « Bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, » determinant dicentes : Ibi bonum vocatum, quod remunerabile est ad vitam; non quod illud sit solum bonum opus, imo etiam alia plura, licet non ea ratione qua illud fit, sint bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis judæus, vel malus christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

Hic ponuntur quædam Augustini capitula, quæ retractavit, non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.

Post hæc investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus in libro *de vera Religione*. « Usque adeo, inquit [1], peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Hujus dicti rationem Augustinus aperiens in libro *Retractationum* dicit [2] : « Potest videri falsa hæc diffinitio; sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam pœna peccati, » scilicet peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non pœna. « Quamvis et illa, quæ non voluntaria peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus, vel a coactis perpetrantur, non omnimodo possunt sine voluntate committi : quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum, et ille qui concupiscente adversus spiritum carne, non ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult : sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult : et illud quod in parvulis est originale peccatum, cum adhuc non utantur voluntatis libero arbitrio, non absurde vocatur voluntarium, quia ex prima hominis voluntate mala contractum est. Non itaque falsum est quod dixi : « Usque adeo peccatum voluntarium est, » etc. Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis : quorum licet quædam dicantur non voluntaria, quæ scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt; eadem tamen ratione ea possunt dici voluntaria, qua (*a*) sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

Illius etiam intelligentia perquirenda est, quod in libro *de Duabus Animabus* edidit, inquiens [3] : « Nusquam nisi in voluntate peccatum est. » Quod etiam in libro *Retractationum* plane determinat, dicens [4] : « Potest putari ista falsa esse sententia, qua diximus nusquam nisi in voluntate esse peccatum, cum Apostolus dicat [5] : *Quod nolo, hoc facio*, etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipue intelligendum est, quod justa damnatio consecuta est, id est, primum hominis peccatum. » In eodem quoque libro *de Duabus Animabus*, aliud tradidit consideratione dignum ; ait enim : « Non nisi voluntate peccatur; » ipsamque voluntatem definit, dicens : « Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid, vel non amittendum, vel adipiscendum. » Hujus

[1] Aug., *de Ver. Relig.*, c. XIV, n. 27. — [2] Id., *Retract.*, lib. I, c. XIII, n. 5. — [3] Id., *de Duab. Anim.*, c. X, n. 12. — [4] Idem, *Retractat.*, lib. I, c. XV, n. 2. — [5] *Rom.*, VII, 16. — [6] August., *de Duabus Animabus*, c. X, n. 14.

(*a*) *Cæt. edit.* quia.

dicti causam aperiens, et intelligentiam pandens in libro *Retractationum* ait [1] : « Hoc propterea dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui in paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente peccando, id est, libera voluntate : quia et scientes contra præceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest : quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit ; sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas : quod tamen factum fuit peccatum : hoc enim factum est, quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat ; quia qui potest resistere, non cogitur cedere. Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse, verissimum est. » Ex his liquet qualiter superiora accipienda sint.

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. « Quid enim, ut ait Augustinus [2], tam in voluntate, quam ipsa voluntas situm est? » Voluntas itaque mala recte voluntarium dicitur peccatum, quod in voluntate consistit. « Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem [3], est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur, nisi voluntati (*b*). » Hoc autem de peccato actuali, et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere Augustinus, ut ipse ait in *Retractationibus* [4], nisi quia « voluntas est qua peccatur, et qua recte vivitur. » Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Cumque intentio, ut supra dictum est, etc.

Supra ostendit Magister qualiter actus habeant rectificari ex rectitudine intentionis et voluntatis ; in hac parte intendit determinare, qualiter actus ex defectu intentionis et voluntatis habeant depravari. Divisio. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima comparat Magister opera ad intentionem deficientem ; in secunda vero comparat malos actus, sive mala opera, ad voluntatem, ibi : *Post hæc investigari oportet,* etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima Magister movet quæstionem, et determinat secundum quorumdam opinionem ; in secunda vero objicit contra illam determinationem, adjungens illi quæstioni quamdam responsionem, ibi : *His autem objicitur* etc.; in tertia Magister, secundum illorum opinionem, qui trifariam distinctionem actuum ponunt, ut in distinctione præcedenti patet, aliam ponit determinationem ibi : *Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt,* etc. : ubi ponit quod actiones nostræ dividuntur per tres differentias, scilicet per bonam, et malam, et indifferentem inter utramque mediam. Similiter secunda pars principalis dividitur in tres partes : in prima quærit Magister utrum omne peccatum exterius sit voluntarium, sive a voluntate ; in secunda quærit utrum omne peccatum sit in voluntate, ibi : *Illius etiam intelligentia perquirenda est,* etc.; in tertia vero concludit, quod hoc non solum verum est de peccato exteriori, quod sit voluntarium ; sed etiam verum est de peccato interiori, quod quidem consistit circa voluntatis motum, ibi : *Si autem omne peccatum mortale,* etc. Et sic duas quæstiones principaliter determi-

[1] Aug., *de Retract.*, lib. I, c. XV, n. 3. — [2] Id., *de Lib. Arbit.*, lib. I, c. XII, n. 26. — [3] *Ibid.*, lib. III, c. XVII, n. 9. — [4] Id., *Retract.*, lib. I, c. IX, n. 4.

(*a*) *Edit. Bened.* volenti.

nat Magister in parte ista, quarum una est utrum omnis actio mala sit quæ non procedit ex intentione recta; secunda est utrum omnis culpa sit voluntaria.

DUB. I.

Fides intentionem dirigat.

Contra : Multi habentes fidem habent malas intentiones : ergo videtur quod intentionis directio a fide non habet esse. Si tu dicas quod de fide loquitur quæ per dilectionem operatur, utpote de fide formata, tunc potius videtur quod directio intentionis debuit attribui charitati, quam fidei. Item quæritur juxta hoc, cum directio intentionis aliquo modo attribuatur fidei, aliquo modo charitati, quare similiter non attribuitur spei, cum et ipsa sit virtus theologica, et respiciat finem, sicut fides et charitas.

Resp. Dicendum quod, cum intentio duo respiciat, videlicet oculum intellectus, et pedem affectus, duplici indiget directivo, quorum unum respiciat aspectum, et hoc est fides; alterum vero affectum, et hoc est charitas. Et ideo dicit Bernardus[1] quod ad simplicitatem oculi concurrit charitas et veritas. Quando ergo Magister dicit quod fides dirigit intentionem, non de quacumque fide intelligit, sed de fide operante per dilectionem, sicut objectum est : magis tamen dilectionem attribuit fidei, quam charitati, quia dirigere in via potius est luminis illustrantis quam virtutis adjuvantis, licet utrumque sit necessarium ad hoc quod homo recte ambulet, et quod lumen videat, et quod pedem rectum habeat. Propter defectum primi non recte incedit cæcus; et propter defectum secundi non recte incedit claudus. Ad illud quod quærit de spe, dicendum quod spei proprie loquendo non est dirigere, sed erigere, quia spes expectat per modum futuri : unde quasi dat securitatem quamdam ne in via deficiat. Fides autem et charitas præsentialiter potentias, in quibus sunt, in operibus dirigunt : quia una illuminat, et altera inflammat : et ideo una dirigit respectu veritatis, altera respectu bonitatis : et quantum ad hæc duo sufficienter attenditur rectificatio animæ in suis operibus : et ideo non oportet quod spei attribuatur directio, sed solum erectio, licet illa erectio quodam modo dici possit directio.

DUB. II.

Omnis vita infidelium peccatum est.

Contra : Infideles habent opera virtutum politicarum : sed virtutes politicæ non sunt habitus mali, sed boni; quia non sunt vitia, sed Dei dona : ergo videtur quod opera illarum virtutum non sint peccatum. Item infidelis homo potest dare eleemosynam, ut Deus manifestet sibi viam veritatis : et in hoc disponit se, ut Deus det ei habitum fidei : sed in hoc quod homo ad gratiam se disponit, non peccat : ergo non videtur quod omnis vita infidelium, sive omnis actio sit culpa. Oppositum autem hujus est, quia[2] *arbor mala non potest fructus bonos facere :* ergo si infideles malam voluntatem habent, et indirectam intentionem, et carent fide et charitate, ergo videtur quod omnia faciant male, et nihil bene.

Resp. Dicendum quod infideles non peccant in omni sua actione : nam quando eorum actio non repugnat fidei nec bonis moribus, non est ratio aliqua, quare in ea debeat esse peccatum. Quod ergo dicitur in littera, quod omnis vita infidelium est peccatum, dicendum quod hoc non dicitur propter hoc quod omnis actio quam faciunt in tota vita sua sit culpabilis et demeritoria; sed hoc ideo dicitur, quia per nullam actionem, quam agunt, liberantur a culpa, quamdiu in infidelitate persistunt : et ideo sensus est : « Omnis vita infidelium est peccatum, » id est, non sine peccato. Similiter intelligenda est sequens auctoritas, et aliæ consimiles, cum dicitur quod ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus : non quia illa vir- *Vita infidelium omnis quo modo sit peccatum.*

[1] Bern., *de Dispens.*, circa med. — [2] *Matth.*, VII, 18.

tus sit vitium, sed quia deficit a vera virtutis perfectione : quia virtus vera dicitur, quæ veraciter perducit ad vitam. Ad illud ergo quod objicitur, quod arbor mala non potest fructus bonos facere, intelligenda est locutio per se, id est, si operetur voluntas mala in quantum mala, videlicet mala intentione. Si autem non per se intelligatur, non est sermo verus, nisi intelligatur de bono perfecto, quod quidem est bonum meritorium ; sed tunc non sequitur : « Non facit fructum bonum, ergo facit fructum malum ; » quia inter tale bonum, et malum, est medium, sicut supra ostensum est.

### DUB. III.

Quamvis et illa, etc.

Innuit Magister quod peccata, quæ a nescientibus vel coactis perpetrantur, non omnino possunt sine voluntate committi. Contra : Videtur falsum dicere : primum, quia voluntarium præsupponit cognitionem, sicut dicit Philosophus [1] : ergo quod fit per nescientiam, vel ignorantiam, est simpliciter involuntarium : ergo committitur sine voluntate.

Item coactio inducit violentiam : sed violentia excludit voluntatem : ergo quod fit a coacto, non est voluntarium. Quæritur ergo qualiter Augustinus [2] intelligit cum dicit, quod quæ fiunt per coactionem et ignorantiam, non fiunt præter voluntatem.

Voluntarium novem modis dicitur.

Resp. Dicendum quod novem sunt gradus voluntarii, secundum quos peccata voluntaria dicuntur secundum plus et minus. Primo enim et principaliter dicitur voluntarium, quod est a voluntate, nullo inclinante, nec exterius, nec interius : sic fuit peccatum Luciferi voluntarium. Secundo modo voluntarium dicitur quod est a voluntate, aliquo suggerente exterius, sed nullo inclinante interius : et sic fuit peccatum primi hominis voluntarium. Tertio modo dicitur voluntarium quod est a voluntate, aliquo tamen inclinante exterius et interius : et sic est peccatum mortale quod aliquis perpetrat ex deliberatione et intentione post lapsum naturæ. Quarto modo aliquid est voluntarium quod est a voluntate non movente ad illud directe, movente tamen ad illud ex quo sequitur : sicut est peccatum omissionis, quo quis omittit ad matutinum surgere, quia voluntarie se inebriavit. Quinto modo aliquid est voluntarium, quod est a voluntate non movente ad illud directe, nec appetente, sed aliud refugiente : sic est peccatum quod homo facit mortis timore. Sexto modo est aliquid voluntarium, quod est a voluntate non plene id quod agit cognoscente : et sic peccatum ex ignorantia dicitur voluntarium. Septimo modo dicitur aliquid voluntarium, quia consequitur ad aliquid quod voluntarie factum est ab illo eodem, a quo illud fit : et sic peccata, quæ consequuntur ebrietatem, in quam homo se scienter induxit, dicuntur aliquo modo voluntaria. Octavo modo dicitur aliquid voluntarium, quia est ab aliquo potente prohibere, non tamen prohibente : et sic peccatum veniale, quod est primus motus, dicitur esse voluntarium. Nono modo dicitur aliquid voluntarium, quod introductum est a voluntate aliena, sicut a causa prima : et sic peccatum originale dicitur voluntarium. In omnibus istis modis prædictis aliquo modo salvatur ratio voluntarii ; proprie tamen et principaliter in duobus modis primis. Et propterea dicit Augustinus, quod illud quod dixerat, scilicet omne peccatum voluntarium de peccato primi parentis esse, est intelligendum, non quia illud solum sit voluntarium, sed quia illud inter cætera est mere voluntarium. Alia enim aliquo modo voluntaria sunt, licet non ita plene sicut illud, quod fit per nescientiam, et per coactionem. Ad illud vero quod objicitur, quod tam coactio, quam ignorantia, excludit rationem voluntarii, dicendum quod verum est, ubi est omnimoda ignorantia, et coactio sufficiens : sed voluntas nun-

[1] Averr. et Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 31. — [2] Aug., *Retract.*, lib. I, c. XIII.

quam cogitur coactione sufficienti : ideo coactio nunquam tollit rationem voluntarii. Ignorantia vero aliquando est per omnimodam privationem discretionis, et tunc tollit simpliciter rationem voluntarii ; aliquando vero dicit privationem alicujus circumstantiæ, remanente nihilominus cognitione actus et aliarum circumstantiarum, sicut est de illo qui fornicatur nesciens fornicationem esse mortale peccatum, sciens tamen se cognoscere non suam ; et tunc minuit, non tamen tollit rationem voluntarii : et sic loquitur Magister in littera. Et per hoc patent illa duo objecta.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam igitur hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de divisione actionis deliberativæ in bonam, et in malam, et indifferentem ; secundo quæritur de comparatione peccati ad voluntatem. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum actio deliberativa dividatur per bonum et malum, tanquam per differentias oppositas ; secundo quæritur utrum dividatur per bonum et malum, tanquam per differentias essentiales et intrinsecas ; tertio quæritur utrum dividatur per has differentias, tanquam per differentias immediatas.

### QUÆSTIO I.

*An actio deliberativa dividatur per differentias oppositas* [1].

Fundam. Cum actio deliberativa dividatur in bonam et malam, quæritur utrum dividatur tanquam per differentias oppositas ; et quod sic, videtur. Prima contrarietas in moribus est inter bonum et malum ; unde Philosophus dicit [2] quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum : sed prima contraria maxime sunt opposita : ergo bonum et malum circa actionem directam habent oppositionem et repugnantiam.

Item malum dicit privationem boni : sed privatio et habitus directe sunt opposita : ergo, etc.

Item quæ habent oppositos effectus, directe opponuntur : sed bona actio, et mala, oppositos habent effectus in anima, quia bona actio ornat, et mala deformat ; bona ordinat, et mala deordinat : ergo, etc.

Item quæ habent oppositas retributiones, directe habent oppositionem : sed bona actio, et mala, habent oppositas retributiones, quia uni retribuitur æternum gaudium, et alii æternum supplicium : ergo, etc.

Item omnis recta divisio est per opposita : si ergo actio moralis recte dividitur per bonam et malam, ergo membra hujus divisionis sunt opposita.

Sed contra : 1. Opposita nata sunt fieri circa idem [3] : sed impossibile est bonitatem et malitiam sibi e converso circa eamdem actionem succedere : ergo bonum et malum circa actionem non habent oppositionem. Ad opp

2. Item omne quod Deus facit, est valde bonum ; et omne quod fit contra ejus prohibitionem, est malum : sed eadem actio fit a Deo, et contra Dei prohibitionem : ergo eadem actio est bona et mala : sed opposita circa idem sunt incompossibilia : igitur bonum et malum circa actionem non sunt opposita.

3. Item, cum dominus præcipit servo dare eleemosynam, et dominus præcipit ex charitate, et servus facit cum murmure, eadem actio est meritoria domino, et demeritoria servo : sed omne meritorium est bonum, et omne demeritorium est malum : ergo eadem actio est bona et mala : ergo bonum et malum circa actionem non sunt opposita.

4. Item aliquis incipit aliquam actionem ex charitate, et terminat eam ex vanitate, secundum quod dicit Gregorius : « Sæpe quod charitas incipit, culpa peragit. » Ergo

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist XL, art. 1, q. 1 ; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XL, p. II, q. II, art. 1 ; Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. II, q. I ; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. 1. — [2] Arist., *Postpræd.*, c. *de Oppos.*, in fine. — [3] Id., *ibidem.*

una et eadem actio potest esse meritoria et demeritoria : et si hoc, redit idem quod prius, quod bonum et malum circa actionem non sunt opposita.

5. Item bonum et ens convertuntur : sed ens est in plus quam actio : ergo et bonum : ergo si inferius non dividitur per suum superius, actio deliberativa non potest dividi per bonam et malam, tanquam per differentias oppositas.

## CONCLUSIO.

*Actio procedens a voluntate deliberativa dividitur per bonam et malam, non solum tanquam per differentias disparatas, sed etiam directe oppositas.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod actio deliberativa nata est habere duplicem bonitatem : scilicet bonitatem naturæ, in quantum est actio procedens ab aliqua virtute; et bonitatem moris, in quantum est procedens a libero arbitrio, sive voluntate. Cum ergo quæritur utrum bonitas et malitia circa actionem habeant repugnantiam, ita quod ipsam dividant tanquam membra opposita, dicendum quod hoc non est verum de bono, prout dicitur bonitate essentiali, vel naturali : sic enim bonum non est differentia actionis; imo convertitur cum ente, et reperitur in omni actione. Prout autem bonum dicitur a bonitate moris, sic est divisiva differentia actionis, pro eo, quod bonum moris in triplici differentia est. Quoddam enim est bonum in genere, quoddam ex circumstantia, quoddam vero bonum perfectum, sive principale, sive secundum se bonum. Et quælibet harum differentiarum habet differentiam mali sibi ex opposito respondentem. Nam bono in genere opponitur malum in genere; bono ex circumstantia opponitur malum ex circumstantia; et bono simpliciter, sive secundum se, opponitur malum secundum se, sive demeritorium. Horum autem omnium exempla sunt manifesta. Sic igitur actio procedens a voluntate deliberativa dividi habet per actionem bonam et malam, non solum tanquam per differentias disparatas, sed etiam directe oppositas. Unde rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur quod opposita nata sunt fieri circa idem, dicendum quod si intelligatur de eodem numero, non habet veritatem nisi in subjecto, quod est substantia proprie loquendo : ipsius enim substantiæ est proprium, cum sit una et eadem numero, quod sit susceptibilis contrariorum. Circa actionem autem, cum sit accidens, non oportet illud habere veritatem, quod bonum et malum sint circa eamdem actionem numero; sed sufficit, quantum ad legem oppositionis, quod habent fieri circa actionem eamdem in specie. Alia est etiam ratio, quare bonum et malum non possunt sibi succedere in eadem actione secundum eamdem partem actionis : propter hoc quod esse actionis consistit in successione. Et hoc melius jam patebit.

2. Ad illud quod objicitur, quod omne quod Deus facit, est valde bonum, dicendum quod illud intelligitur quoad bonum naturæ : illi autem bonitati non repugnat malitia moris, imo eam præsupponit : et ideo eadem actio potest a Deo fieri, et nihilominus esse prohibita : ex hoc tamen non sequitur quod non sit contrarietas inter bonitatem moris, et malitiam. Unde impossibile est quod una et eadem actio sit simul et semel in prohibitione et in præcepto.

3. Ad illud quod objicitur quod eadem actio est meritoria et demeritoria, dicendum quod bonum et malum meriti, et demeriti, circa actionem non dicunt qualitates absolutas, sed comparationes diversas. Unde actio bona non est aliud, quam actio ordinata in finem : refertur autem actio in finem per intentionem. Quoniam igitur una et eadem actio potest esse a duplici intendente, et a duplici intentione, ita quod ab uno sicut a principali motore, ab altero vero sicut ab instrumento; et una illarum intentionum

potest esse recta, et altera illarum obliqua : hinc est quod una et eadem actio potest esse bona et mala, per comparationem ad diversa principia, loquendo de bonitate et malitia meriti et demeriti. Ex hoc tamen non sequitur quod bonum et malum non sint opposita circa actionem : nam etsi compatiantur se circa eamdem actionem in comparatione ad diversas intentiones, non tamen compatiuntur se secundum quod comparantur ad eamdem intentionem. Opposita autem respectiva secundum hoc legem habent oppositionis, secundum quod ad idem comparantur. Unde nota quod aliter dicitur bonum de voluntate, aliter de actione exteriori : nam circa voluntatem dicit qualitatem aliquam superadditam : et ideo impossibile est quod una et eadem voluntas sit simul et semel bona et mala, nec absolute, nec in comparatione ad diversa. Circa actionem vero bonum dicit per comparationem ad debitum principium, et ad finem. Unde aliquæ duæ actiones per omnia consimiles, tam in genere actionum, quam in genere circumstantiarum moralium, frequenter differunt in hoc, quod una est meritoria, altera vero non; quia una fit ab habente charitatem, altera vero a non habente : et hæc dicta sunt de bono et malo secundum quod tantum valent, quantum meritorium et demeritorium; quia secundum hoc currebat objectio.

4. Ad illud quod objicitur, quod actio inchoata ex charitate potest terminari in vanitate, dicendum quod verum est : sed licet illa actio una sit in genere naturæ, non est tamen una in genere moris, pro eo quod etsi sit una voluntas, quæ est principium illius actionis; tamen aliter et aliter est disposita, dispositione, inquam, quæ variat in genere moris, sicut est intentio recta et obliqua.

5. Ad illud quod objicitur, quod bonum est in plus, jam patet responsio; objicit enim de bono naturæ : et hoc modo non est differentia divisiva actionis deliberativæ.

QUÆSTIO II.

*An divisio deliberativa sit per differentias essentiales, vel accidentales*[1].

Utrum hæc divisio sit per differentias essentiales, aut per accidentales; et quod per essentiales, videtur. Accidentia sunt transmutabilia circa subjectum : sed bonitas et malitia nullo modo transmutantur circa actionem, ut illa actio, quæ modo est bona, eadem numero postmodum sit mala, vel e converso : ergo bonitas et malitia non sunt differentiæ accidentales actionis : et sunt accidentales, vel essentiales : ergo, etc. Ad opp.

2. Item quamvis quædam accidentia sint inseparabilia secundum rem, tamen omnia sunt separabilia secundum intellectum : sed quædam actio est ita mala quod nunquam potest esse nec intelligi bona, utpote blasphemare et odisse Deum : ergo videtur quod malitia non accidat tali actioni.

3. Item contingit aliquem habitum esse essentialiter bonum, utpote charitatem et gratiam ; aliquem essentialiter malum, ut injustitiam et lasciviam : ergo pari ratione, cum actus sint quasi ex habitibus, videtur quod aliqui actus sint essentialiter boni, et aliqui essentialiter mali, loquendo de bonitate et malitia moris.

4. Item generi respondet species : ergo cum sit bonum in genere, et malum in genere, utrique respondebit bonum et malum speciale, sive per modum speciei se habens : sed genus est essentiale speciei; et species etiam addit supra genus differentiam essentialem : ergo necesse est aliquam actionem ponere quæ sit essentialiter et bona in genere, et bona ex circumstantia : pari ratione et de actione mala : videtur ergo quod divisio prædicta fiat per differentias essentiales et intrinsecas.

Sed contra : Augustinus[2], in quarta res- Fundam.

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XL, q. I, art. 2; Ægidius Rom., II *Sen.*, dist. XL, p. II, q. II, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XL, art. II, q. II; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. 2. — [2] Imo auctor libri *Hypognost.*, sive *Hypomnest.*, lib. IV, inter Oper. Aug.

ponsione contra Pelagianos : « Peccatum non est natura aliqua, sed actus accidens ex defectu boni. » Sed omne quod inest alicui incidenter, inest ei accidentaliter : si ergo omnis malitia est incidens, nulla malitia est essentialis alicui actioni : ergo omnis est accidentalis.

Item differentiæ essentiales sunt constitutivæ eorum quorum sunt differentiæ : et differentiæ constitutivæ ex eisdem principiis manant, ex quibus manant ipsa constituta : sed malitia non habet causam effectivam, sed defectivam : actio vero causam effectivam habet.

Item actio est a Deo, malitia non : ergo impossibile est quod malitia sit alicujus actionis differentia essentialis.

Item differentiæ essentiales non alternantur circa individuum ejusdem speciei : sed actiones, quæ sunt ejusdem speciei, differunt per bonitatem et malitiam, quia una est bona, et altera mala : ergo bonum et malum non sunt essentiales differentiæ actionis.

Item differentia essentialis aliquid addit supra illud quod dividit : sed malum non addit aliquid supra actionem, sed potius privat : ergo malum non est actionis differentia essentialis.

## CONCLUSIO.

*Malitia, si actio consideratur ut actio, est velut accidens commune et separabile; si autem ut hæc actio, est velut accidens inseparabile; si autem ut talis actio, est velut differentia essentialis : ita et de bonitate dicendum est.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod idem est quærere, utrum hæc divisio actionum, alia bona, alia mala, sit per differentias essentiales, quod est quærere, utrum bonitas et malitia sint proprietates, vel conditiones, essentiales actioni voluntariæ. Et licet istud aliquo modo videatur posse concedi ei, qui sustinet illam opinionem quod non omnis actio a Deo est; tamen secundum illam opinionem, quæ communiter sustinetur, quod omnis actio a Deo est, et, secundum id quod naturaliter est, bona est, concedi non debet, nec potest rationabiliter sustineri, quod malitia essentialis sit actioni, cum potius dicat defectum circumstantiæ alicujus, quæ accidebat actioni : si enim non accideret, non posset privari, actione manente. Attendendum est tamen quod malitiam contingit tripliciter comparare ad actionem : aut secundum quod est actio; aut secundum quod hæc actio; aut secundum quod est talis actio. Si comparetur malitia ad actionem secundum quod actio, sic tenet rationem accidentis separabilis et communis. Rationem accidentis separabilis tenet in hoc quod actio, quæ consuevit fieri cum culpa, potest, causa aliqua interveniente, fieri absque culpa. Rationem vero accidentis communis tenet, quia circa actionem ejusdem speciei contingit malitiam in aliquibus inveniri, in aliquibus vero non : sicut aliquis prædicando fidem Christi ex vana gloria, peccat; alius vero meretur. Licet autem malitia, respectu actionis consideratæ in genere, habeat aliquo modo conformitatem ad accidens separabile et commune; non tamen proprie est accidens tale, quia non dicit ens, sed defectum entis. Si autem comparetur malitia ad actionem secundum quod est hæc actio, sic tenet rationem accidentis inseparabilis et proprii. Rationem tenet accidentis inseparabilis in hoc, quia illa actio eadem numero, quæ est mala, non pôtest esse ulterius bona, propter hoc quod eadem numero resumi non potest. Rationem vero accidentis proprii tenet aliquando, licet non semper, in hoc quod illa malitia ortum habet ex proprietatibus agentis et patientis, ex quarum comparatione necessario surgit inordinatio : sicut patet cum filius cognoscit matrem, vel cum homo blasphemat Deum. Unde sicut inseparabiliter adhæret propria passio subjecto, sic inseparabiliter adhæret malitia huic actioni; non est autem malitia propria

passio hujus actionis, tum quia non dicitur de ea convertibiliter, tum quia non dicit positionem, sed privationem. Si vero comparetur malitia ad actionem secundum quod talis actio est, sic potest habere rationem differentiæ essentialis. Sicut enim albedo est essentialis homini albo secundum quod est albus, quamvis non sit essentialis secundum quod homo, sic malitia est essentialis actioni malæ secundum quod mala. Quamvis autem aliquo modo dicatur essentialis, non tamen dicitur essentialis quia dicat veram essentiam, sed quantum ad modum se habendi. Et quoniam quædam sunt nomina, quæ imponuntur actionibus, non secundum quod sunt actiones tantum, sed secundum quod sunt deformes; hinc est quod talia mox nominata conjuncta sunt malo : et sicut castitas ponitur in genere boni essentialiter, sic adulterium et mendacium ponitur in genere mali essentialiter. In hoc enim non significatur quod defectus sit essentialis actioni, sed quod defectus essentialis est actioni secundum quod defectiva. Quod autem dictum est de malitia moris, hoc ipsum intelligendum est et de bonitate. His visis, plana est responsio ad quæstionem, et etiam ad objecta : concedo enim quod hæc divisio actionis non est per differentias essentiales et intrinsecas; et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur, quod accidens potest transmutari circa subjectum, dicendum quod illud non habet veritatem in omni accidente, nec respectu cujuscumque subjecti; sed respectu subjecti permanentis et fixi. Quando enim accidens comparatur ad aliquod successivum, hoc ipso quod adhæret ei, inseparabiliter adhæret, quia illud statim transit in præteritum, et efficitur intransmutabile, et amplius idem numero resumi non potest. Actus enim numeratur subjecto, et tempore, et specie, sive termino : et ideo sicut est alius actus, cujus est aliud principium, et alius terminus, sic est alius actus cujus est mensura alia, et aliud tempus, intercisione et renovatione facta in ipso actu : et ideo, quamvis motui accidat velox et tardum, tamen motus qui est velox, secundum eam partem, secundum quam est velox, nunquam potest esse tardus : sic et in proposito intelligendum est.

2. Ad illud quod objicitur, quod accidentia dicuntur esse separabilia saltem in intellectu, dicendum quod nunquam malitia sic adhæret alicui actioni, quin essentia illius actionis possit præter malitiam considerari. Cum enim dico actionem malam, dico actionem, et dico etiam defectum, et utrumque per se divisim possum considerare. Similiter cum dico actionem hujusmodi, et actionem hanc, duo dico : quia et monstro ipsam substantiam, et etiam accidentia, sub quibus substantia ipsa oculis carnis vel mentis habet esse conspicua : et unum potest præter alterum considerari et intelligi : malitia autem non adhæret inseparabiliter actioni hujus substantiæ ratione substantiæ substratæ, sed potius ratione proprietatis, vel qualitatis superadditæ : et sicut substantia illa poterat intelligi sine illa proprietate, sic et actio sine malitia.

3. Ad illud quod objicitur, quod aliquis habitus est essentialiter bonus, et aliquis est essentialiter malus, dicendum quod etsi concedi possit aliquem habitum essentialiter esse bonum, non tamen concedi debet aliquem habitum essentialiter esse malum, secundum quod est habitus. Nam habitus, secundum quod habitus, dicit ens et bonum. Quod ergo ipse objicit de avaritia et lascivia, non valet, quia hujusmodi non sunt nomina habituum animæ secundum quod sunt habitus, sed secundum quod sunt deformes et defectivi : licet autem malitia non sit essentialis habitui, secundum quod est habitus, potest tamen ei esse essentialis secundum quod defectivus : ita etiam contingit reperiri circa actum.

4. Ad illud quod objicitur, quod bono in genere respondet bonum in specie, et malo in genere similiter, dicendum quod malum

in genere, sive bonum, non dicitur proprie quod sit genus, sed propter quamdam conformitatem, quam habet cum genere, in hoc quod dicit quamdam potentiam indifferentem ad hoc quod fiat meritorie, vel demeritorie : et dum per circumstantias superadditas determinatur, quodam modo specificatur : non tamen malum, secundum quod malum, habet species proprias, pro eo quod privationes non sunt in genere nisi per quamdam reductionem. Unde specificatio et distinctio malorum, aut attenditur ratione boni quo privatur per malum, aut ratione boni ad quod aliquis convertitur in actu peccati. Et hujus signum est, quod non distinguuntur penes aversionem, sed penes conversionem.

## QUÆSTIO III.

*An divisio deliberativa sit per differentias immediatas* [1].

Ad opp. Utrum divisio actionis deliberativæ per bonam et malam sit per differentias immediatas, an sit ponere differentiam tertiam, videlicet actionem indifferentem; et quod sit per differentias immediatas, videtur [2] : *Omnia in gloriam Dei facite;* et [3] : *Omnia quæcumque facitis sive in verbo, sive in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite.* Aut igitur actio nostra est in gloriam Dei, aut non : si sic, est bona; si non, ergo omittitur illud quod mandat Apostolus : sed omittere facere quod præcipitur, semper est peccatum : ergo omnis actio vel est meritoria, vel cum peccato : ergo nulla est indifferens. Si tu dicas quod est consilium, hoc non videtur; quia consilium nec datur de omnibus, nec absolute, sed sub conditione, nec peccat quis nolendo facere consilium : horum tria opposita reperiuntur in proposito : ergo non tenet rationem (*a*) consilii.

2. Item [4] : *De omni verbo otioso quod locutus fuerit homo, reddet rationem in die judicii.* Sed verbum otiosum est, ut dicit Gregorius [5], quod caret ratione justæ necessitatis, et intentione piæ utilitatis : sed omne verbum aut habet justam necessitatem et piam utilitatem, aut caret illa : ergo si omne verbum aut est bonum, aut otiosum, pari ratione et omne factum : sed de omni otioso reddemus rationem; et non reddemus rationem nisi de malis : ergo omne verbum vel factum nostrum vel est bonum, vel malum.

3. Item Bernardus [6] : « In via Dei stare, et non progredi, retrocedere est. » Sed qui facit actionem non meritoriam, non procedit in via Dei in actione illa : ergo per illam actionem retrocedit : et non retrocedit nisi per malam : ergo omnis actio vel est bona, vel est mala, et nulla indifferens.

4. Item voluntates per actiones perveniunt ad retributiones : sed nihil est medium, quin omnis voluntas aut sit bona, aut mala : nihil est medium inter retributiones, quin etiam omnes salventur, vel damnentur : ergo videtur quod nihil est medium inter bonitatem et malitiam circa actiones nostras.

5. Item Deus est [7] *alpha et omega, principium et finis :* sed quod non est a Deo sicut a principio, privatum est ratione boni : ergo similiter quod non est ad Deum sicut ad finem, privatur ratione boni : privatio autem boni nihil aliud est quam malum : ergo quod non est ad Deum sicut ad finem, est malum : et quod est ad Deum sicut ad finem, est bonum, hoc constat : sed omnis actio nostra vel est ad Deum sicut ad finem, vel non est ad Deum : ergo omnis actio nostra vel est bona, vel est mala.

6. Item cum voluntas nostra ex deliberatione facit aliquid, aut quiescit in creatura, aut refert ad Creatorem : si refert ad Creatorem, bene facit; si quiescit in creatura, male agit, et deordinatur, quia fruitur eo, quo

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. XVIII, art 8; et II *Sent.*, dist. XL, q. I, art. 5; et *de Malo*, q. II, art. 4; Scotus, II *Sent.*, dist. XL, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XL, p. II, q. II, art 3; Richard.. II *Sent.*, dist. XL, art. 2, q. III; Durand., II *Sent.*, dist. XL, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. III. — [2] I *Cor.*, X, 31. — [3] *Col.*, III, 17. — [4] *Matth.*, XII, 36. — [5] Greg., *Moral.*, c. XVII; *in Evang.*, hom. VI. — [6] Bern., epist. *ad abb. Guarin.*, et alias passim. — [7] *Apoc.*, I, 8; XXII, 13.

(*a*) *Edit. Ven.* non tenent ratione.

est utendum : ergo videtur quod voluntas in omni actione sua vel mereatur, vel demereatur.

Fundam. Sed contra[1] : *Velle mihi adjacet*, etc.; Glossa : « Est velle gratiæ, velle vitii, velle naturæ. » Sed actio respondet voluntati : ergo inter actionem meritoriam, et vitiosam, cadit aliqua actio media : non ergo omnis actio voluntatis nostræ est mala vel bona, sed quædam indifferens.

Item levare festucam de terra nec est bonum in genere, nec malum; nec etiam bonum ex circumstantia, nec malum similiter, quantum est de se, nec est meritorium, nec demeritorium : si ergo bonum moris dividitur sufficienter per has tres divisiones, et nihil est in genere quod non sit in specie, videtur quod talis actio non sit bona, vel mala, sed indifferens.

Item aliquis comedit, ut satisfaciat appetitui naturali; talis actio non est bona bonitate meriti, hoc constat, quia non fit propter Deum, nec ad ipsum refertur; nec est mala malitia culpæ, quia peccatum non concordat naturæ, sed discordat; talis autem actio naturæ est consona : ergo videtur quod aliqua actio nostra medium teneat inter bonitatem, et malitiam.

Item, si omnis actio nostra esset meritoria, vel demeritoria, cum in eo, qui caret charitate, nulla sit meritoria, omnis ejus actio esset mala : ergo peccaret in hoc, quod vadit ad ecclesiam : ergo et in hoc, quod facit omnia alia opera : igitur nunquam se disponeret ad gratiam; imo disponendo magis se elongaret.

Item nulla est actio bona et meritoria, nisi quæ fit bona intentione, et, mediante illa, refertur ad debitum finem : ergo si omnis actio nostra esset bona vel mala, meritoria vel demeritoria, in omni actione et cogitatione nostra, quam in Deum non referimus, peccaremus : ergo vix esset aliquis, qui non peccaret millies in die, cum innumerabiles habeamus cogitationes et affectiones, in quibus nihil cogitamus de Deo : de illis maxime loquor, qui magis intendunt actioni, quam contemplationi.

Item sicut charitas est principium omnium bonorum, sic libido et concupiscentia est principium et causa omnium malorum : sed multas actiones faciunt homines tota die, quas non faciunt nec ex libidine, nec ex charitate, imo vel ex amore naturali, vel sociali, vel ex quadam urbanitate civili, et consuetudine operandi : non videtur ergo quod omnis actio voluntaria sit immediate bona vel mala.

## CONCLUSIO.

*Actionis divisio per bonam et malam non est per differentias immediatas, cum tertium genus reperiatur operis, quod non est neque bonum, neque malum, tam respectu sui generis, quam respectu operantis.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum actio dividatur per bonam et malam (a) tanquam per differentias immediatas, est quæstio de actione voluntatis deliberativæ, secundum quod deliberativa est : illa enim est, quæ dividitur per bonam et malam (a). Et quoniam de actione voluntatis deliberativæ dupliciter est loqui, scilicet quantum ad genus actionis, et in comparatione ad operantem, dupliciter possunt istæ differentiæ ad actionem comparari : aut secundum genus operis, aut respectu operantis. Si primo modo, sic planum est quod non est divisio per immediata; imo inter actionem bonam, et malam, actionem indifferentem contingit reperiri mediam : et hoc manifestum est, quia cum triplex sit differentia boni moris, quia est bonum secundum se, sive principale, et bonum ex circumstantia, et bonum in genere; et e contra, cum triplex sit malum, scilicet malum in genere, et malum ex circumstantia, et malum secundum se, inter hæc omnia contingit reperiri medium. Nam inter bonum

[1] *Rom.*, VII, 18.

(a) *Cæt. edit.* bonum et malum.

et malum secundum se, quasi media sunt illa, quæ nec sunt bona secundum se, nec sunt mala secundum se, sicut sunt bona vel mala in genere, vel ex circumstantia. Inter bonum ex circumstantia, et malum ex circumstantia, media sunt tam indifferentia, quam bona, et mala in genere : omnia enim illa indifferenter possunt fieri bona, vel mala, ex circumstantia. Inter bonum autem in genere, et malum in genere, cadit medium indifferens simpliciter, sicut velle comedere, vel velle levare festucam de terra, quæ non dicunt bonitatem moris, vel malitiam. Et sic patet quod divisio actionis per bonam et malam, quantum ad genus operis, non est per differentias immediatas, imo est reperiri differentiam tertiam : et in hoc communiter omnes concordant. Si autem loquamur de bonitate et malitia actionis in com-
Opin. 1. paratione ad operantem, sic sunt diversæ opiniones. Nam quidam dicunt quod est divisio immediata; nihil enim facit homo ex deliberatione, quod Deus non reputet ei ad præmium, vel non imputet ei ad aliquod demeritum. Unde in die judicii, ut dicunt, de omni actu deliberativo rationem reddemus. Et huic positioni videntur consonare verba sanctorum, qui dicunt quod non peribit capillus de capite, nec momentum de tempore, de quo rationem non reddemus, sicut dicit Bernardus : et hoc idem videtur dicere Anselmus, quod exigetur a nobis omne tempus impensum, qualiter fuerit expensum. Et ipsa Veritas videtur huic consonare, cum dicit quod de omni verbo otioso
Improb. rationem reddemus. Sed iste modus dicendi, aut multum ampliat viam salutis, aut multum coarctat : nam ad hoc quod sit opus meritorium, aut dicent requiri actualem relationem illius operis ad Deum, et in particulari, aut dicent sufficere relationem in habitu, et in universali : si dicunt quod requiritur relatio in particulari, nimis est arcta via salutis, quia tunc in omni opere, quod homo non refert actualiter in Deum, demeretur et peccat, quod valde severum est dicere : si vero sufficeret intentio habitualis, et in universali, tunc quando aliquis proposuisset in corde suo servire Deo in principio anni, vel mensis, vel septimanæ, vel diei, omnia opera, quæ postea faceret, etiam nihil cogitans de Deo, essent sibi meritoria. Sed si hoc dicatur, valde ampliatur et laxatur via salutis, et in hoc auctoritatibus sanctorum obviatur, qui dicunt eam esse valde arctam. Et ideo est alius modus di- Opin. 3.
cendi quodam modo magis temperatus, quam sit ille, videlicet quod quædam sint actiones deliberativæ voluntatis, quæ respiciunt ipsam directe; quædam vero sunt, quæ respiciunt ipsam secundum quod regit potentias naturales. Prima operatio est locutio, quæ quidem est rationalis, secundum quod ratione utitur; secunda vero est comestio, vel ambulatio, et consimiles. Dicunt ergo quod circa illas operationes, quæ respiciunt voluntatem rationalem, secundum quod rationalis est, non contingit reperiri medium inter bonitatem et malitiam; circa alias vero contingit. Unde bene concedunt quod non omnis actio deliberativa vel bona est, vel mala. Locutio autem omnis vel bona est, vel mala ; aut enim est utilis, aut otiosa : et si otiosa, tunc est mala; si utilis, tunc est bona. Et propterea Dominus dixit : *De omni verbo otioso* reddetis rationem; non de omni facto. Et beatus Jacobus, in canonica sua, dicit[1], quod *qui in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Et propterea dicit quidam quod verbum prius debet venire ad limam, quam ad linguam. Sed ta- Improb.
men adhuc iste modus dicendi non videtur plene satisfacere : nam velle cogitare de veritate, est actus voluntatis secundum quod movetur rationabiliter : et tamen frequenter homo cogitat de veritate, ita quod non refert ad Deum; et tamen durum est dicere quod peccet. Ulterius potest aliquis loqui alii ex naturali pietate, vel ex civili urbanitate, sicut qui salvat hominem in via : et tunc valde durum est dicere quod peccet,

[1] *Jac.*, III, 2.

nec potest dici quod omnis talis locutio sit meritoria. Item, si plus est facere, quam dicere, potius reddemus rationem de facto otioso, quam de verbo. Unde sancti concludunt hoc a minori, ex verbo Evangelii. Et
Opin. 3. ideo est tertius modus dicendi, quod in operibus voluntatis deliberativæ, est ponere medium inter malitiam, et bonitatem. Nam quædam actio a voluntate deliberativa procedens, est ordinata in finem debitum, scilicet ad Deum : et hæc quidem est bona : et si sit ex charitate, est meritoria vitæ æternæ merito condigni ; si autem fiat extra charitatem, meritoria est merito congrui ; quædam vero actio deliberativa ex voluntate procedens est non ordinata, et hæc est divisio per immediata : sed non omnis actio non ordinata ad Deum tanquam ad finem est mala, quia quædam non ordinatur propter inordinatam conversionem ad creaturam ; quædam vero non ordinatur propter operantis negligentiam ; quædam vero non ordinatur propter operantis infirmitatem et miseriam. Prima differentia actionis non ordinatæ est mala malitia commissionis ; secunda est mala malitia omissionis ; tertia vero neutro modo est mala, sed est indifferens. Talis autem actio est, quando quis facit aliquam operationem, ita quod circa creaturam non afficitur inordinate ; nec tamen illam operationem comparat ad Deum, sed facit propter aliquem finem qui respicit indigentiam naturæ, ut cum aliquis ambulat ut recreetur, vel comedit ut reficiatur : talis actio indifferens judicatur, quia Deus nec illam remunerat, nec imputat in culpam : et hoc, quia in tali actione non est malitia commissionis, quia non est inordinata dilectio ; nec etiam omissionis, non enim semper omittit homo, quando actiones suas non refert in Deum. Indulgetur enim naturæ fragili et infirmæ, ut multa possit talia facere ; nec Deus requirit ab homine in tali statu distractionis et miseriæ, quod omnia quæ facit referat ad se ; requirit tamen aliquando, quando est locus et tempus : et tunc si homo non referat, omittendo peccat. Concedendum est igitur, sicut rationes quædam ostendunt, quod divisio actionis per bonam et malam non est per differentias immediatas, pro eo quod inter has differentias contingit reperiri medium, sive actio consideretur secundum genus operis, sive respectu operantis [1].

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de illo verbo Apostoli, *Omnia in gloriam Dei facite*, respondent aliqui quod est consilium ; aliqui quod est præceptum ; aliqui quod est finis præcepti, sicut illud [2] : *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. Omnibus autem prædictis modis prædictus sermo potest intelligi. Potest enim accipi affirmative, vel negative. Et affirmative dupliciter, quia hoc signum, *omnia*, potest ibi teneri collective, vel distributive : si accipiatur negative, sic est præceptum, et tunc est sensus : Ita faciatis opera vestra, ut nihil faciatis contra gloriam Dei ; si autem intelligatur affirmative, et hoc signum, *omnia*, teneatur distributive et divisim, tunc est consilium et admonitio. Admonet enim Apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in Deum : et de quolibet divisim possumus facere ; et utile est nobis, et expediens, si faciamus. Nullum enim est opus deliberativum quod a nobis fiat, quod quidem non possimus facere propter Deum : et si hoc faceremus, melius faceremus, quam quando non referimus. Si autem prædictus sermo teneatur affirmative, et hoc signum, *omnia*, teneatur collective, tunc nec est præceptum, nec consilium, sed finis præcepti et consilii. Ad hoc enim debemus tendere, et hoc desiderare, quod ad talem statum perveniamus, quod omnes cogitationes nostras et affectus in Deum referamus : hoc autem tunc obtinebimus, quando Deum ex toto corde diligemus. Et sic patet, quod ex auctoritate illa non concluditur quod aliquis peccet, cum non refert opus suum in Deum

[1] Scotus, dist. præsen., convenit in conclusionis fine, sed discrepat in modo dicendi ; similiter S. Thom., I-II, q. XVIII, art. 8 et 9. — [2] *Deuter.*, VI, 5.

actualiter. Nec valet illud quod objicitur, quod non potest esse consilium : non enim hic accipimus consilium proprie, prout proponitur jurisperitis; sed vocamus hic consilium quamcumque monitionem generalem, quæ viam expedit ad perveniendum in salutem, sicut sunt admonitiones Salomonis in libro *Proverbiorum*, et consimiles hortationes ad bonum.

2. Ad illud quod objicitur, quod reddemus rationem de omni verbo otioso, dicendum quod otiosum non dicitur verbum, quia non sit ordinatum in finem solum, sed quia omni caret utilitate, dum tamen aliquam deberet habere : et inter tale otiosum, et meritorium, sive bonum, cadit medium, quando aliquis facit aliquid quod non est omnimoda utilitate privatum, nec tamen est ordinatum in Deum tanquam in finem ultimum : unde non dicitur homo esse otiosus semper, quando non laborat; sed tunc dicitur esse otiosus, quando non laborat et deberet laborare. Frequenter tamen illa verba, quæ videntur esse inutilia, utilia fiunt, dum ordinantur ad recreationem aliquam spiritus, et exclusionem accidiæ (*a*), secundum quod refertur beatus Bernardus dixisse, cum quemdam fecit cespitare : « Otiosum, inquit, fuit factum, sed non otiose factum : » fecerat enim hoc ad lætificandum illum, quem viderat mœstum.

3. Ad illud quod objicitur, quod in via Dei stare, et non progredi, est retrocedere, dicendum quod verum est, quando homo stat cum deberet ambulare : et quantum ad illud tempus dicit Bernardus, quod non peribit momentum de tempore; et Anselmus, quod exigetur a nobis ratio qualiter tempus fuerit expensum. Si autem quæratur quando, hoc est difficile, imo impossibile determinare, quia diversis personis diversimode se offert opportunitas exeundi in bonas operationes, et in bonas affectiones et intentiones : et ideo sancti, ut reddant nos sollicitos, terrent nos, et Dominus ipse, cum dicit [1] : *Quod uni dico, omnibus dico, vigilate.*

4. Ad illud quod objicitur, quod non est medium inter voluntates, et retributiones, dicendum quod non est simile, pro eo quod omnis homo qui nascitur, nascitur cum peccato, a quo non liberatur nisi per gratiam, et illa gratia amittitur per culpam : unde necesse est voluntatem esse gratam, vel odiosam : et quia retributiones respondent personis, hinc est quod omnes, qui non salvantur, damnantur, ita quod non est medium : non autem est de actione, quia a voluntate, in qua est libido, potest aliqua actio exire etiam præter libidinem moris. Unde sicut istud argumentum non valet : « Voluntas non potest esse sine libidine, vel gratia, ergo non potest movere sine libidine, vel gratia; sic nec argumentum prius dictum.

5. Ad illud quod objicitur, quod omne quod non est a Deo, est privatum bono, ergo similiter omne quod non est ad Deum; dicendum quod non est simile, quia ordinatio actionis ad Deum, tanquam ad causam efficientem, vel ad principium, attenditur non solum quantum ad esse moris, sed etiam quantum ad esse naturæ, et ita respicit esse : ordinatio vero quantum ad finem respicit bene esse : quamvis autem non sit medium inter ens, et non ens, est tamen medium inter bene esse, et male esse moris, pro eo quod bonitas moralis non se extendit ad omnes actiones, sicut bonitas naturalis.

6. Ad illud quod objicitur, quod si voluntas aliquid facit, aut quiescit in creatura, aut refert ad Deum, dicendum quod quiescere dicitur (*b*) aliquid alicubi dupliciter : aut quia sistit ibi tanquam in ultimo fine, et tunc est actio mala malitia mortalis peccati, quando scilicet voluntas ponit creaturam sibi pro fine ultimo et principali; aut quia sic ibi sistit, non quia ibi ponit ultimum finem, sed quia non ulterius tendit : et hoc potest esse tripliciter, sicut dictum est supra : aut ex aliqua inordinata affectione, qua illi rei alligatur; aut ex negligentia et torpore, quo negligit referre, cum possit et deberet; aut

[1] *Marc.*, XIII, 37. — (*a*) *Al.* acediæ. — (*b*) *Item.* dicit.

quia ex quadam imbecillitate et infirmitate aggravatur, ut difficile sit ibi omnes actiones suas in Deum convertere : et primis duobus modis est peccatum; tertio modo non. Notandum est tamen quod ad hoc, quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in Deum, sed sufficit relatio habitualis : habitualem autem relationem voco, non quia habeat charitatem, per quam sit habilis ad referendum; sed quia in primordio operationis illius, vel alterius, ad quam illa consequenter se habet, intentionem habet ad Deum directam. Unde si aliquis intendit dare pro Deo centum marcas, et incipit dare, et cogitat de Deo in prima marca, et in aliis non cogitat, nihilominus omnes dationes illæ sunt ei meritoriæ et fructuosæ; si autem opus alterius generis inciperet, oportet quod intentio renovaretur ad hoc, ut opus esset meritorium. Per hunc etiam modum intelligitur esse in viris religiosis, qui in principio ex charitate devoverunt portare religionis pondus : quidquid enim faciunt, quod ad suæ religionis observantiam spectat, ex prima intentione est eis meritorium ad salutem, nisi forte (quod absit) contraria intentio superveniat. In aliis autem, quæ ad religionem non spectant, secus est, quia illa intentio non se extendit ad alia habitualiter : et ideo non est parvæ securitatis et utilitatis religionem intrare. Fuerunt tamen qui dixerunt quod habitualis intentio solum sufficit ad meritum satisfactionis : opus enim est satisfactorium, si fiat in charitate : ad hoc autem, quod opus sit meritorium vitæ æternæ, dicunt necesse esse concurrere actualem intentionem, quia nullum opus est meritorium, nisi fiat a charitate actualiter movente. Probabilius tamen est dicere, sicut dictum est, quod ad utrumque sufficiat relatio habitualis : relationem autem habitualem voco, non qua quis in generali refert ad Deum omnia opera diei, vel anni; sed qua quis refert aliquod opus ad Deum, ita quod opus sequens directam habet ad opus primum ordinationem et consequentiam : sicut est in illo qui dat centum marcas, vel intendit ire ad sanctum Jacobum : in aliis autem non habet locum. Habitualem etiam intentionem, sive relationem voco, quando non præcogitato in actu, ut tunc, fine ultimo, sive Deo, ex sola boni operis consideratione ipsa charitas prompta, vel aliqua alia virtus charitate informata ad ipsum bonum opus inclinat : sicut vir obediens meretur obediendo prælato sibi præcipienti, etiamsi nihil de Deo cogitet, sed solum consideret quod bonum est obedire.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur circa secundum principale, scilicet de comparatione actionis malæ ad voluntatem; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum omne peccatum actuale, tam mortale, quam veniale, sit voluntarium; secundo quæritur utrum omne peccatum mortale sit circa voluntatem sicut circa subjectum; tertio quæritur utrum puniri, sicut etiam peccare, sit ipsius voluntatis proprium.

### QUÆSTIO I.

*An omne peccatum actuale sit voluntarium* [1].

Utrum omne peccatum actuale sit voluntarium; et cum certum sit de mortali quod sic, quæritur de veniali; et quod omne peccatum veniale sit voluntarium, videtur. Sicut dicit Augustinus [2], et habetur in littera, « usque adeo peccatum voluntarium est, ut nullo modo peccatum sit nisi voluntarium : » ergo si peccatum veniale peccatum est, ergo necesse est ipsum esse voluntarium. Si tu dicas quod omne peccatum est voluntarium, aut voluntate propria, aut voluntate Adæ; Fundam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CVII, memb. 1, art. 2; S. Thomas, II *Sent.*, dist. XLI, q. II, art. 1; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XLI, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. 1; Durand., II *Sent.*, dist. XLI, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XLI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. IV; Gabr. Biel., II *Sent.*, dist. XLI, q. I. — [2] August., *de Ver. Relig.*, c. XIV, n. 17; *Retract.*, lib. I, c. XIII, n. 5.

et veniale peccatum, quia voluntarium Adæ: objicitur contra hoc, quia si ad rationem peccati venialis sufficit, quod sit voluntarium voluntate Adæ, cum illud peccatum, quod Adam transfudit in nos, sit peccatum originale, veniale peccatum esset originale : quod si hoc est falsum, restat quod et primum.

Item motus inordinati et ad illicita, qui dicuntur esse in nobis peccata, non sunt peccata nec in parvulis, nec in furiosis : hoc autem non est, nisi quia non moventur usu rationis et voluntatis : ergo videtur quod hujusmodi peccata sint in nobis voluntaria voluntate propria.

Item quando stomachus exinanitus ante horam comestionis appetit comedere, nulla est ibi culpa, quamvis sit ille appetitus immoderatus et ad illud quod non licet tali tempore : hoc autem non est nisi quia motus ille inest de necessitate : ergo videtur quod ad hoc, quod aliquis motus ad illicitum sit veniale peccatum, necesse sit ipsum esse voluntarium.

Item omne quod quis facit, aut facit naturaliter, aut facit voluntarie, aut violenter : si igitur venialia committimus, aut ergo per violentiam, aut per naturam, aut per voluntatem : si per violentiam, ergo nulla est ibi culpa ; si per naturam, similiter, quia in his, quæ fiunt naturaliter, non est culpa: ergo si peccatum veniale culpa est, necesse est quod sit a voluntate.

Item demonstrato aliquo veniali, aut potest aliquis vitare hoc peccatum, aut non potest : si non potest, et nullus peccat in eo quod vitare non potest, ergo committendo hoc peccatum, non peccat ; si potest vitare, et quod committimus potentes vitare, committimus voluntarie, ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. *Septies in die*[1], etc. Glossa : « Singulis diebus per necessitatem, vel fragilitatem carnis, vel volentes, vel inviti peccamus. » Si ergo peccamus venialiter, vel velimus, vel nolimus, videtur quod non omne peccatum veniale sit voluntarium.

2. Item Augustinus, in libro *Retractationum*[2]: « Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ut qui vult recte facere, et non potest. Unde est illud Apostoli[3]: *Non quod volo, hoc facio bonum, sed quod odi malum.* Sed talia sunt peccata venialia : ergo aliqua venialia sunt de necessitate : non ergo a voluntate.

3. Item Augustinus, XIX *de Civitate Dei*[4]: « Nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversus spiritum. » Sed caro concupiscit adversus spiritum frequenter ipso nolente, sicut in littera habetur : ergo velit, nolit, homo peccat venialiter : non ergo omne peccatum veniale est voluntarium. Minor probatur in littera : « Ille qui concupiscente adversus spiritum carne, non ea, quæ vult, facit; concupiscit quidem nolens, et in eo facit quod non vult[5]. »

4. Item peccata venialia sunt in nobis ex repugnantia sensualitatis ad rationem, et etiam ex surreptione, sicut sunt primi motus : sed, velimus, nolimus, est in nobis repugnantia sensualitatis, et multi etiam motus inordinati ex surreptione surgunt : si igitur voluntas non potest sensualitatem domare, et quod est ex surreptione prævenit voluntatem, videtur quod peccata venialia, quæ sunt primi motus, non sunt voluntaria.

5. Item aut aliquod peccatum veniale est involuntarium, aut non : si sic, habeo propositum; si non, igitur omne peccatum veniale est voluntarium : sed omne voluntarium per voluntatem vitari potest : ergo per voluntatem potest quis vitare omne veniale peccatum : igitur potest quis cavere, ut nunquam peccet venialiter : si igitur hoc est impossibile, quod aliquis diu vivat in hac carne quin committat aliquod veniale, videtur quod necessarium sit ponere aliquod veniale peccatum non esse voluntarium.

[1] *Prov.*, XXIV, 16. — [2] Aug., *Retract.*, lib. I, c. IX ; *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVII. — [3] *Rom.*, VII, 15. — [4] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. IV. — [5] Id., *Retract.*, lib. I, c. XIII.

## CONCLUSIO.

*Peccatum quodcumque actuale voluntarium est, sive sit mortale, quod est voluntarium simpliciter; vel sit veniale ex deliberatione factum, quod etiam est simpliciter voluntarium; sive ex surreptione, quod secundum quid voluntarium est.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod voluntarium potest dici aliquid tripliciter : aut voluntate aliena; aut voluntate propria; aut partim voluntate aliena, partim voluntate propria. Et secundum hunc triplicem modum distinguendi voluntarium, triplex est differentia peccati. Peccatum namque originale voluntarium est, sed non voluntate ejus in quo est, sed voluntate ejus a quo, scilicet Adæ. Adam enim voluntaria transgressione corrupit se et totam posteritatem. Voluntarium autem voluntate propria est peccatum actuale mortale : et hoc quidem genere peccati nullus peccat nisi consentiens. Voluntarium autem medio modo, scilicet partim voluntate propria, partim voluntate aliena, est veniale peccatum; illud maxime quod consurgit ex repugnantia carnis ad spiritum, vel ex corruptione virium animæ; hoc, inquam, peccatum, quia partim est a voluntate aliena, partim a voluntate propria, ideo quodam modo secundum Augustinum tenet rationem pœnæ, quodam modo rationem culpæ : propterea dicit Augustinus : « Quia homo non voluit vitare peccatum dum valuit, inflictum est ei ut non possit dum velit. » Voluntarium, inquam, dicitur per comparationem ad voluntatem Adæ, quia Adam deliberative voluit; unde et corruptio subsecuta est, ex qua oriuntur in nobis motus inordinati, qui dicuntur esse peccata venialia. Voluntarium autem voluntate propria, sive peccantis, non est omne peccatum veniale simpliciter, sed secundum quid. Illud enim est voluntarium simpliciter, quod est a voluntate præambula et movente; illud autem quod oritur concomitante voluntate, et non prohibente vel præcavente, dum possit prohibere vel præcavere, dicitur voluntarium quodam modo sive interpretative, pro eo quod talis deordinatio voluntati imputatur : et hoc modo saltem omne peccatum veniale dicitur voluntarium, quia nemo peccat venialiter, nisi cum habet voluntatis usum; nemo etiam venialiter peccat in eo quod nullo modo potest prohibere, nec etiam potuit præcavere. Venialia enim peccata etsi omnia non possint præcaveri, nec prohiberi, nullum tamen est singulare peccatum quod non possit prohiberi, vel quod saltem non potuerit præcaveri [1]. Licet enim aliquis sit status, in quo necesse est aliquem cadere in aliquod peccatum determinatum, illum tamen statum potuit quis præcavere : et ideo, si non præcaverit, voluntati ejus imputatur, quamvis tunc illud prohibere non possit. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod omne peccatum actuale est voluntarium : nam mortale est voluntarium simpliciter; veniale autem vel est vountarium simpliciter, sicut illud quod fit ex deliberatione, ut mendacium jocosum; vel secundum quid, sive quodam modo, sicut illud quod fit ex surreptione, sicut sunt primi motus.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod singulis diebus inviti peccamus, dicendum quod in Glossa illa dicitur aliquis invitus peccare non per privationem voluntatis omnimodam, sed per privationem voluntatis plenæ, sive complacentiæ : et hoc quidem verum est, quod frequenter inviti peccamus, et nobis displicet quod sic inordinate movemur; si tamen bene præcavissemus, in hunc actum, vel illum, non incidissemus, licet non sic possimus præcavere, quin in aliquod cadamus. Sicut exemplum ponitur in nauta, qui potest præcavere et custodire, ne aqua per aliquod foramen

[1] Quod non possint vitari omnia, habet Conc. Trid., Sess. 6, c. XI, et can. 23; sed Andreas de Veg., lib. XIV, c. XX, exponit de possibilitate morali. Nititur enim, c. XXI, probare quod de possibilitate logica seu metaphysica possint omnia vitari.

determinatum ingrediatur; non tamen potest facere quod nullum habeat ingressum.

2. Ad illud quod objicitur, quod quædam necessitate facta sunt improbanda, dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate venialium, non quantum ad hoc veniale vel illud determinate, sed generaliter quantum ad peccata venialia, vel etiam quantum ad aliquod genus venialis peccati : sicut videmus in juvene et forti, quod nunquam potest omnino vitare motus carnis, licet possit hac hora, vel illa, hunc motum vel illum vitare; et quia nihil impedit, quod sit necessitas quædam in universali, et voluntas quodam modo in particulari, ideo auctoritas illa non obviat his, quæ dicta sunt.

3. Ad illud quod objicitur, quod nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum, dicendum quod verum est : sed quod subjungit quod necessarium est concupiscere, dicendum quod verum est de concupiscentia, loquendo generaliter; de concupiscentia vero hujus, vel illius, hoc tempore, vel illo, non est verum. Et quod dicit Augustinus, « quod concupiscit nolens; » et Apostolus : « Quod nolo malum, hoc ago; » non privat omnimode voluntatem; sed hoc privat, quod voluntas non est ibi movens principale.

4. Ad illud quod objicitur, quod primi motus sunt ex surreptione et ex rebellione, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt : verum enim est quod prohiberi vel præcaveri non possunt generaliter, ita quod nullus insurgat; quilibet tamen per se præcaveri potest. Et ratio hujus est, quia nos non ponimus peccatum esse circa primos motus nutritivæ, sicut generativæ : actus enim nutritivæ necessarius est ad salutem nutriti, non autem actus generativæ. Licet et alia ratio possit assignari : quia nutritiva est corrupta tantum, generativa corrupta est et infecta. Prima tamen ratio melius valet : nam, sicut vult Augustinus in primo *de Civitate Dei* [1], si aliqua mulier corrumpatur violenter, si omnino repugnat, absque omni culpa est; et tamen a delectatione omnino immunis non est. Ait enim sic : « Si illa concupiscibilis inobedientia, quod adhuc in membris habitat, præter voluntatis legem, quia lege sua, movetur, ab omni culpa immunis est in corpore non consentientis. » Ex hoc patet quod si venialia rationem culpæ habent, hoc est, quia a voluntate in particulari, et divisim vitari, et præcaveri possunt.

5. Ad illud quod objicitur, quod si potest vitari hoc et illud, et sic de singulis, ergo omne; dicendum quod hæc est duplex : « Iste potest vitare omne peccatum veniale, » sicut hæc : « Iste potest vincere omnem hominem : » aut quia potentia vitandi, vel vincendi, comparatur ad objectum conjunctim, vel divisim : si divisim, sic vera est ista : « Iste potest vitare, vel præcavere omne veniale peccatum; » quia non est dare aliquod, quod non possit vitari; si autem conjunctim, tunc est falsa : est enim sensus, quod possit facere ut omnino sit absque veniali peccato : et in hoc sensu dicitur, quod non possumus omnia peccata venialia vitare. Nec valet ratio illa : « Possum vitare hoc, et illud, et illud, ergo omnia simul : » imo est ibi figura dictionis, sive ex diversa suppositione hujus, quod dico veniale; sive potius, quia proceditur a pluribus determinatis suppositionibus hujus verbi, *potest*, ad unam, sicuti si argueretur : « Iste potest ferre hunc lapidem, et illum, et illum, et sic usque ad decem lapides, ergo potest ferre hos decem lapides; » et sicut si diceretur : « Homo est Plato : homo est Socrates (*a*) : ergo homo est Socrates (*a*) et Plato : » præmissæ sunt veræ, et conclusio falsa, et proceditur a pluribus suppositionibus determinatis ad unam. Suppositio autem determinata dicitur, quando terminus non confunditur, sed debet reddere locutionem veram pro uno, sicut est cum dicitur : « Homo currit : »

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. I, c. XVI et XVIII, quoad sensum.

(*a*) *Cæt. edit.* Sortes.

sic et in proposito intelligendum est, quia hoc verbum, *potest*, prout accipitur respectu omnis venialis conjunctim, respicit omne veniale tanquam objectum unum, et dicit unam perfectam potentiam excedentem et vincentem omnem impulsum ad veniale peccatum; sicut si diceretur : » Iste potest vincere decem homines, vel ferre decem lapides : » et sic patet, quod ille processus non tenet, quia non servatur ibi lex illationis rectæ (*a*).

## QUÆSTIO II.

*An omne peccatum sit circa voluntatem, sicut circa subjectum* [1].

Fundam. Utrum omne peccatum sit circa voluntatem, sicut circa subjectum proprium; et quod sic, videtur primo per Anselmum, in libro *de Peccato Originali* [2]: « Nusquam nisi in voluntate peccatum est. »

Item hoc ipsum probatur tali ratione : Membra, et opera, et quidquid nos sumus, subjecit Deus voluntati : quidquid igitur faciunt, totum imputandum est voluntati : si ergo in ea potentia est culpa, cui imputatur, et omnis culpa voluntati imputatur, ergo omnis culpa est in voluntate tanquam in subjecto proprio.

Item in ea sola potentia est culpa, in qua nata est esse justitia, quia opposita nata sunt fieri circa idem [3] : sed justitia est in voluntate tanquam in subjecto, quia ut dicit Anselmus [4], « justitia nihil aliud est, quam voluntatis rectitudo : » ergo in eadem potentia, scilicet in voluntate, est culpa tanquam in subjecto proprio.

Item in ea sola potentia est culpa, quæ cogi non potest; nam nullus peccat nisi in eo, a quo libere potest abstinere : sed sola potentia voluntatis est, quæ cogi non potest : ergo, etc.

Item in ea sola potentia est culpa, quæ aliquando denominatur bona, aliquando mala : sed nos non dicimur habere intelligentiam, vel memoriam malam, sed solum voluntatem malam : si ergo accidens denominat subjectum, et culpa denominat solam voluntatem, ergo culpa est in sola voluntate, tanquam in subjecto proprio.

Item in ea sola potentia est culpa tanquam in subjecto proprio, ad cujus actum comparatur sicut ad causam proximam et immediatam : sed nulla potentia animæ est causa proxima et immediata culpæ, nisi sola potentia rationalis; nam memorari malum, vel intelligere malum, non est culpa, sed velle malum culpa est : ergo, etc.

Sed contra : 1. Nunquam peccatur mortaliter nisi per consensum : sed consensus non tantummodo est voluntatis, sed etiam rationis : si ergo culpa est circa illam potentiam, per cujus actum perpetratur, ergo non tantum est circa voluntatem, sed etiam circa rationem. Ad opp.

2. Item non tantum peccatur affectione, sed etiam peccatur oblivione, sicut dicitur [5] : *Cave ne obliviscaris Domini Dei tui;* et frequenter in Scriptura reprehendit eos Dominus, qui ejus sunt obliti : ergo si oblivio est in memoria, videtur quod non tantum peccatum sit in voluntate, sed etiam in memoria.

3. Item non solum peccatur delectatione, verum etiam cogitatione, secundum quod homo confitetur quotidie : sed cogitatio est intellectus, non affectus : ergo non tantum in affectu, verum etiam in intellectu habet esse peccatum.

4. Item non tantum peccatur deliberatione, verum etiam suggestione, secundum quod vult Gregorius : sed suggestio est in parte sensibili : ergo peccatum non tantum est in parte rationali, sed etiam in parte sensibili.

5. Item peccatum est deformitas, forma-

[1] *Cf.* S. Thomas, II *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. II; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XLI, p. II, q. I, art. 2; Richardus, II *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. II; Stephan. Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. I. — [2] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. III et 4. — [3] Arist., *Postprædic.*, c. I; *de Somn.*, c. VII. — [4] Anselm., loc. cit. — [5] *Deuter.*, VI, 13.

(*a*) *Cæt. edit.* recte.

liter loquendo : sed constat, quod omni peccato imago deformatur; nam quodlibet peccatum, quantum est de se, gratiam expellit, quæ est reformativa imaginis : ergo si imago non tantum respicit voluntatem, sed etiam alias potentias, videtur quod peccatum non solum in voluntate, sed etiam in aliis potentiis habeat esse.

6. Item nullus amat nisi quod judicat esse amandum : ergo ante amorem inordinatum præcedit judicium inordinatum : si ergo prævium judicium inordinatum non potuit esse pœna, quia non præcedit culpam, necesse est quod fuerit culpa : ergo prius est peccatum in ratione, quam in voluntate : potius igitur videtur, quod subjectum peccati debeat assignari ratio, quam voluntas.

## CONCLUSIO.

*Peccatum, ut dicit culpam, est tantum in voluntate; ut autem dicit vitium, si materialiter capiatur, est etiam in aliis potentiis; si autem causaliter, adhuc etiam tantum in voluntate.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod peccatum de sua ratione duo dicit : dicit enim deordinationem, sive privationem ordinis circa actum alicujus potentiæ; dicit nihilominus illam deordinationem ut dignam vituperatione et punitione : et quantum ad primum peccatum, tenet rationem vitii aliquo modo corrumpentis; quantum ad secundum, tenet rationem culpæ et demeriti. Cum ergo comparamus peccatum ad subjectum proprium, aut loquimur de ipso in quantum est culpa, aut loquimur de ipso in quantum est vitium : si de ipso loquimur in quantum est culpa et demeritum, sic proprie et præcise respicit liberum arbitrium : quoniam enim libero arbitrio commissum est regimen totius hominis, si aliqua deordinatio fiat in regno totius animæ, ipsi libero arbitrio imputatur. Unde si omnia membra per quæ consummata est, et omnes potentiæ in quibus aliqua deordinatio facta est, traherentur in causam, omnia conquererentur de libero arbitrio, cui subjecta sunt; et ei Dominus totum imputaret, quidquid in eis malum gestum fuit. Unde si tollatur liberum arbitrium, jam nullo modo erit peccatum. Et quia libertas arbitrii principaliter residet penes voluntatem, sicut in præcedentibus ostensum fuit, hinc est, quod culpa, sub ratione culpæ, in voluntate tanquam in subjecto proprio dicitur esse. Si autem loquamur de culpa secundum quod est vitium, sic dupliciter adhuc loqui contingit, cum peccatum dicatur vitium in quantum deordinat aliquem actum alicujus potentiæ, secundum quod deordinatio illa dupliciter habet comparari : sic et peccatum, ut est vitium. Comparatur autem deordinatio illa ad actum alicujus potentiæ tanquam ad materiale circa quod, et tanquam ad causale a quo. Si igitur loquamur de illa deordinatione materialiter, sic dico, quod non solum circa actum voluntatis, sed etiam circa actus aliarum potentiarum animæ consistit. Actus enim et memoriæ, et intelligentiæ, et aliarum potentiarum animæ subjacentium voluntati, deordinari habent per diversa peccata. Si autem loquamur de illa deordinatione causaliter, sic omnis talis deordinatio est a voluntate. Si autem quæratur ratio hujus, dicendum quod ratio hujus est triplex : prima, quia penes voluntatem consistit regiminis dominium; secunda, quia in ipsa reperitur rectitudinis principium; tertia vero, quia ad ipsam pertinet regiminis complementum. In ipsa namque consistit regiminis dominium, pro eo quod ipsa aliis potentiis imperat, et ei a nulla imperatur; in ipsa etiam attenditur rectitudinis principium, amor enim principium est rectitudinis et obliquitatis, sicut ostendit Augustinus [1] : unde bonus amor est fundamentum civitatis Dei, et malus fundamentum civitatis diaboli. Et ratio hujus est, quia amor est radix omnium affectionum, et tantæ adhærentiæ, ut trans-

[1] Aug., *Enarr. in Ps.* IX.

formet amantem in amatum. Penes etiam ipsam consistit rectitudinis et regiminis complementum, quoniam ipsius objectum est bonum : bonum autem et finis est idem. Et quia in directione ad finem consistit bonitatis completio, in obliquatione vero consistit bonitatis amissio; hinc est quod ab ipsa voluntate oritur omne peccatum. Et propterea Augustinus in libro *de Duabus animabus*, definiens peccatum, dicit [1], quod peccatum est voluntas assequendi vel retinendi quod justitia vetat, et a quo liberum est abstinere : per hoc autem quod dicit, *voluntas assequendi*, etc., describit peccatum secundum quod est vitium et deordinatio, quæ a voluntate ortum habet; per hoc autem quod dicit, *a quo liberum est abstinere,* notificat peccatum secundum quod tenet rationem culpæ, quia nemo culpatur in eo quod vitare non potest, sicut ipse dicit ibidem. Sic igitur patet, quod peccatum, in quantum tenet rationem culpæ, voluntatem respicit ut subjectum; in quantum etiam tenet rationem vitii, respicit voluntatem ut principium et ut subjectum primum, licet aliquo modo respiciat actus aliarum potentiarum. Unde rationes, quæ ad primam partem inducuntur, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod non peccamus nisi consentiendo, dicendum, quod etsi consensus respiciat simul rationem et voluntatem, principalius tamen et completius voluntatem respicit, quia in ea consummatur. Quantumcumque enim ratio deliberet, nisi voluntas alterum præoptet, nunquam eligit, nec consentit; et quod est ibi culpæ et injustitiæ, hoc est ratione voluntatis adjunctæ.

2, 3 et 4. Ad tria sequentia, quod peccatur oblivione, cogitatione et suggestione, patet responsio ex his, quæ dicta sunt : nam talia non sunt peccata, nisi quia voluntaria. Unde nunquam circa actum memoriæ culpa consistit, nec etiam circa actum intelligentiæ, nisi eis immisceat se voluntas, vel antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter. Similiter nec suggestio, si est omnino ab extrinseco, est culpa; sed illa, quæ est ab intrinseco, quæ quodam modo voluntaria est, sive quia a voluntate Adæ habuit ortum, sive quia a voluntate peccantis non præcavetur.

5. Ad illud quod objicitur, quod peccatum deformat totam imaginem, dicendum quod, etsi tota imago deformetur et vitietur, illa tamen sola deformatio, quæ est in voluntate, est illa quæ est ratio inculpandi : et ideo non sequitur, quod culpa respiciat alias potentias animæ sub ratione culpæ, quamvis circa actus earum consistat corruptio vitiosa.

6. Ad illud quod objicitur, quod omnem malam voluntatem præcedit malum judicium, dicendum quod verum est quantum ad actum voluntatis, qui quidem est consensus plenarius; attamen nunquam in creatura rationali, secundum quod instituta fuit, judicium erroneum interveniret, nisi voluntas se illi (*a*) judicio immisceret : nunquam enim Adam præsumpsisset, vel de se præsumptuose judicasset, nisi amore voluntatis nimium sibi adhæsisset. Unde amor mirabiliter pervertit judicium. Licet igitur primus angelus, sive Adam quando peccavit, prius præsumpserit, quam ambierit, illius tamen præsumptionis perversitas a voluntate habuit ortum, et ambitionis scelus in voluntate fuit consummatum : et ita peccatum respicit voluntatem principaliter, tum quia in ipsa primo inchoatur, tum quia in ipsa consummatur : ideo recte dicitur subjectum primum peccati, quia et primum est origine, primum etiam complemento, sive consummatione.

## QUÆSTIO III.

*An sicut peccare, ita etiam puniri, sit voluntatis proprium* [2].

Utrum sicut peccare, sic etiam puniri sit voluntatis proprium; et quod sic, videtur Funda

[1] Aug., *de Duab. Animab.*, c. XI. — [2] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XLI, art. 2, q. III; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLI, q. VI.

(*a*) *Cœl. edit.* illo.

per Anselmum, *de Originali Peccato*. « Miratur, inquit [1], forte aliquis, cur per culpam voluntatis membra puniantur, et sensus. Verum non est ita; non enim punitur nisi voluntas. Nam nihil est alicui pœna, nisi quod contra voluntatem est : et nulla res pœnam sentit, nisi quæ voluntatem habet : membra autem et sensus per se nihil volunt. Sicut igitur voluntas in membris et sensibus operatur, ita in ipsis ipsa aut torquetur, aut delectatur. » Ex hac auctoritate habetur quod claudit in se rationem, quod proprium sit voluntatis puniri.

Item Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* : « Voluntas quippe ipsa punitur, sive sit animi supplicium, sive corporis, ut quæ delectatur in peccatis, ipsa plectatur in pœnis. »

Item ratione. Opposita nata sunt fieri circa idem [2] : sed voluntarium et involuntarium sunt opposita : sed pœna est affectio involuntaria, sicut dicit Augustinus in libro *de Libero Arbitrio* : ergo sicut culpa, quæ est affectio voluntaria, respicit voluntatem tanquam illud a quo est, sic videtur quod pœna respiciat voluntatem tanquam illud contra quod est.

Item culpa est meritum pœnæ : sed meritum respectu præmii et habet rationem ordinis, et habet rationem dispositionis : si ergo dispositio, et illud ad quod disponit sunt in eodem, et culpa, ut in ratione culpæ est, potius respicit voluntatem, ergo et pœna.

Ad opp. Sed contra : 1. Quatuor, ut dicit Beda, inflicta sunt nobis pro peccato, scilicet ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia : sed quod infligitur pro peccato, est pœna : ergo ignorantia est pœna : sed constat quod ignorantia non respicit voluntatem, sed rationem : ergo, etc.

2. Item duplex est pœna in futuro, videlicet pœna damni, et pœna sensus : sed pœna damni, quæ est carentia visionis Dei, non tantum respicit voluntatem, imo multo magis respicit rationem ; pœna vero sensus, quæ est in concrematione ignis, multo magis respicit partem sensibilem et conjunctum, quam respiciat voluntatem rationalem, cum sentire sit passio conjuncti : ergo videtur quod pœna principalius respiciat alias potentias animæ, quam voluntatem.

3. Item si pœna respicit voluntatem, aut hoc est quia est secundum voluntatem, aut quia est contra voluntatem : si quia secundum voluntatem, ergo nemo puniretur, nisi qui vellet, quod plane falsum est; si quia contra voluntatem, ergo cum vir justus voluntarie sustineat omnes pœnas, et maxime Christus, nulli viro justo, nec etiam Christo pœnalis esset aliqua passio, quod manifeste falsum est.

4. Item si pœna respiceret voluntatem tanquam subjectum proprium, ergo, sicut nemo potest peccare, nisi qui habet usum voluntatis, sic nemo posset puniri, nisi qui voluntatis usum haberet : sed hoc est plane falsum; nam parvuli puniuntur pro peccatis parentum, et multa etiam tormenta patiuntur, non solum in habitu, verum etiam in actu : ergo, etc.

CONCLUSIO.

*Pœna in quantum dicit ultionem, respicit voluntatem, cum Deus de voluntate deliberativa ulciscatur ; in quantum autem dicit passionem, si sit perfecta pœna, videlicet ut est passio lædens, et affligens, et displicens, similiter respicit voluntatem ; quanquam passio tenens semiplenan rationem pœnæ, videlicet in quantum est lædens et affligens, non tantum voluntatem, sed ceteras potentias et membra corporis respiciat, nunquam est tamen sine voluntate, quia non est in irrationalibus.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod pœna, ratione pœnæ, duo nominat, videlicet nocumentum naturæ, et instrumentum divinæ justitiæ ; unum tanquam materiale, reliquum tanquam formale. Unde pœna est et ultio, et est etiam passio. Cum ergo pœna comparatur ad ali-

[1] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. IV. — [2] Arist., *Postprædicam.*, c. I; *de Somn.*, c. VIII.

quid, hoc potest esse aut in quantum ultio, aut in quantum passio. Si in quantum ultio, sic proprie habet comparari ad ipsam voluntatem : Deus enim non ulciscitur se de manu, vel pede, vel aliqua potentia sensitiva ; sed de voluntate deliberativa : de qua ulciscitur Deus non solum affligendo ipsam in se, sed etiam affligendo eam in cæteris membris corporis, in quibus ipsa cupiebat delectari. Si autem comparetur pœna ad aliquid in quantum est passio, sic dicendum est quod, cum non quæcumque passio pœna sit secundum completam rationem pœnæ, sed passio lædens, passio affligens, passio displicens; sic pœna, secundum quod plene tenet rationem pœnæ, scilicet pœna quæ facit hominem esse miserum, adhuc respicit voluntatem ratione sui completivi. Nemo enim plene miser est, sicut dicit Augustinus, ex hoc quod patitur solum, sed ex hoc quod patitur, et scit se pati, et non vult se pati. Secundum autem quod passio tenet semiplenam rationem pœnæ, prout dicitur passio lædens, vel affligens, in eo in quo non est nata esse quantum est de prima conditione naturæ, sic non tantum respicit voluntatem, sed etiam omnes potentias animæ, et omnia membra corporis : non tamen respicit illa sine voluntate, quia in nullo potest esse pœna, nisi in quo est rationalis voluntas. Unde bruta, quamvis patiantur, non tamen puniuntur. Sic igitur patet quod pœna, et in quantum est ultio, et in quantum est passio plene tenens rationem pœnæ, directe respicit ipsam voluntatem, ita quod proprium est ipsius voluntatis puniri. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt. In quantum tamen est passio lædens, vel affligens, habet respicere alias potentias, et etiam corporis organa. Et secundum hoc patet responsio ad rationes, quæ ad oppositum inducuntur.

1 et 2. Ad illud enim quod primo objicitur de ignorantia, et pœna damni et sensus, patet responsio. Nam etsi ignorantia dicat privationem alicujus boni, quod respiciat cognitivam, et similiter pœna damni, et similiter pœna sensus privationem delectationis et quietis partis sensitivæ; totum hoc tamen Deus ordinat ad vindicandum et ulciscendum se de voluntate : ipsa enim est, quæ directe adversatur divinæ justitiæ, dum perpetrat injustitiam : et ideo ordo divinæ justitiæ punientis directe respicit illius deordinationis remotionem : ipsa etiam sola fuit, quæ sibi se principium posuit, et Deum derelinquendo contempsit, dum peccavit : et ideo debet per pœnarum multitudinem in servitutem Dei redigi, ut (*a*) quæ dehonoravit Deum voluntarie contemnendo, honoret ipsum involuntarie supplicia patiendo.

3. Ad illud quod objicitur, quod in viris justis et in Christo non fuit pœna involuntaria, dicendum quod ibi non tenet pœna rationem ultionis, nisi relata ad voluntatem Adæ peccatricem, respectu cujus voluntatis omnis pœna est involuntaria, quia voluntas peccatrix quærit oblectationem, et quærendo oblectationem refugit passionem.

4. Ad illud quod objicitur de parvulo qui patitur pœnas, responderi potest sicut ad hoc.

(*a*) *Cæt. edit. deest* ut.

# DISTINCTIO XLII

DESCENDIT AD SPECIALES DIFFERENTIAS PECCATI IN COMMUNI.

An voluntas et actio mala in eodem homine et circa

Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæri solet utrum in eodem homine, et circa eamdem rem, hæc duo unum sint peccatum, vel diversa : ut si quis voluntate furatur, voluntatem habuit malam, quæ peccatum est, et actum malum, qui item peccatum est : hæc autem duo diversa sunt, scilicet voluntas, et actio; sed num-

quid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt unum esse peccatum; alii vero dicunt diversa esse peccata: quia, cum constet hæc duo esse diversa, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa, non peccata. Quibus alii respondent, hæc duo diversa esse peccata, non plura: non enim plura peccata sunt, sed peccatum unum, quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit; et unus est ibi contemptus: sed minor, cum in voluntate solum peccatum continetur; major vero, cum voluntati etiam operatio additur: et ideo majus fit peccatum, sed non plura, cum voluntas operi mancipatur. eamdem rem sint unum peccatum, au plura. Opinio quorumdam.

Sed adhuc eisdem objicitur. Si unum tantum illa duo peccatum sunt, cum quis, voluntate mali prius concepta, deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est æternæ mortis, nisi pro peccato: sed peccatum aliud non est admissum actione, quam prius admissum erat voluntate: non ergo pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat, cum sola voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui; et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo, quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum. Alia contra eosdem oppositio. Responsio.

Item et adhuc quæstioni instant, dicentes hæc duo ideo diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum prævaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet [1]: *Non furaberis*; alio furandi voluntas, scilicet [2]: *Non concupisces rem proximi tui.* Cum autem hæc duo diversa mandata sint, quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse prævaricationes; diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata, quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet *super Exodo* [3]; verumtamen in illis non observatis una tantum prævaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum, licet duo diversa illis prohibeantur. Sicut e converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo præcipiuntur diligi; una tamen in eis nobis commendatur charitas. Alia adversus eosdem objectio. Responsio.

Præterea quæri solet, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato, voluntas id agendi, et actio transierint, nondum tamen vera habita pœnitentia, utrum illud peccatum, usquequo pœniteat, sit in eo. Quod non esse videtur; quia voluntas illa, quæ prius fuit, non est, neque actio: quia non vult illud, vel agit, quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum peccatum duobus modis dici *esse in aliquo*, et *transire*, scilicet actu, et reatu: actu est in aliquo, dum ipsum peccatum, ut actio, vel voluntas, in peccante est; reatu vero, cum pro eo, sive transierit, sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum actu præter originale, quin sit etiam reatu: sed est reatu intelligendum, postquam transiit actu. Si peccatum ab aliquo admissum, in eo sit quousque pœniteat. Responsio et quæstionis determinatio.

Reatus in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione pœnæ temporalis, vel æternæ. Si enim mortale est, obligat nos pœnæ æternæ; si veniale, obligat nos pœnæ temporali: duo enim sunt genera peccatorum, mortalium sci- Quibus modis dicatur in Scriptura reatus.

[1] *Exod.*, XX, 15, quoad sensum. — [2] *Ibid.*, 17. — [3] Aug., *quæst. in Exod.*, art. LXXI.

licet, et venialium : mortale est, per quod homo mortem æternam meretur : « Crimen enim, ut ait Augustinus [1], est quod est dignum accusatione et damnatione; » veniale autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat, verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur.

De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur. Prima distinctio. Secunda distinctio. Tertia distinctio.

Modi autem peccatorum varias in scriptura habent distinctiones, in qua dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate, et timore, ut Augustinus tradit super illum locum Psalmi : *Incensa igni, et suffossa.* His enim duobus modis dicit [2] omnia peccata mortalia includi, et « incensa igni ea dicit, quæ ex cupiditate male incedente oriuntur; suffossa vero, quæ ex timore male humiliante proveniunt : quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. » Alibi vero dicitur, peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo et opere : unde Hieronymus *super Ezechielem* [3] : « Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subjacet genus : aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. » His aliquando etiam additur quartus modus, scilicet consuetudinis : quod in quatriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum : in Deum, cum de Deo male sentit, ut hæreticus, vel quæ Dei sunt usurpare præsumit indigne participando sacramentis, vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit ; in proximum peccat, cum proximum injuste lædit ; in se vero, cum sibi, et non aliis nocet.

Quomodo differunt delictum et peccatum.

Variam quoque appellationem habet : dicitur enim peccatum etiam *delictum.* Et « delictum fortasse est, ut ait Augustinus in *Quæstionibus* [4] *Levitici*, declinare a bono; peccatum est, facere malum. Aliud est enim declinare a bono; aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali ; delictum, desertio boni : quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat delictum, nisi derelictum ? et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum? Vel delictum est quod ignoranter fit; peccatum, quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellatur. »

De septem principalibus vitiis.

Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia, vel principalia, ut Gregorius *super Exodum* ait [5], scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, accidiam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam ; quæ, ut ait Joannes Chrysostomus, significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De iis quasi septem fontibus cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant. Et dicuntur hæc capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod etiam non ab aliquo horum originem trahat.

De superbia, quæ est radix omnis mali. Quo sensu utrum-

Ex superbia tamen omnia mala oriuntur, et hæc, et alia; quia, ut ait Gregorius [6], radix cuncti mali est superbia. De qua dicitur [7] : *Initium omnis peccati est superbia*, quæ est amor propriæ excellentiæ. Cujus quatuor sunt species, ut Augustinus ait [8] : « Prima est, cum bonum quod habet quis, sibi tribuit; secunda, cum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis ; tertia, cum se jactat habere, quod non habet ; quarta, cum, cæteris despectis, vult singulariter videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait [9] *Radix omnium malorum est cu-*

[1] Aug., *in Joan. Evang.*, Tract. XLI, n. 9. — [2] Id., *Enarr. in Ps.* LXXIX, 17, n. 13, quoad sensum. — [3] Hier., *in Ezech.* — [4] Aug., *Quæst. in Levit.*, art. XX, in cap. VII, 7. — [5] Greg., *Mor.*, lib. XXXI, c. XVII. — [6] *Ibid.* — [7] *Eccli.*, X, 15. [8] — Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XIV. — [9] I *Tim.*, VI, 10.

*piditas*, quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbiæ. Quomodo ergo superbia radix est, et initium omnis peccati? — que radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia, et cupiditas

Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur : nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat; nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi; et alii, qui ex superbia fiant cupidi. Etenim, ut ait Augustinus [1], homo, qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse, ideoque ut excellat, divitias cupit : tali homini ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere, nisi putaret per hoc divitias majores habere. Ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est, amor excellentiæ ex cupiditate. Patet ergo quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur : et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Cum autem voluntas mala, et operatio, etc.

Supra ostendit Magister qualiter peccatum ortum habeat a voluntate in generali; in hac vero parte descendit Magister ad differentias peccati. Divisio. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima descendit Magister ad differentias peccati communes; in secunda vero descendit ad unum peccatum speciale, quod est inter cætera peccatorum genera magis grave et abominabile, infra, distinctione XLIII : *Est præterea quoddam peccati genus*, etc. Prima pars, quæ spectat ad præsentem distinctionem, tres habet partes, quoniam differentia peccati ad peccatum potest attendi tripliciter : aut quantum ad actum, aut quantum ad reatum, aut quantum ad peccandi modum. In prima ergo inquirit Magister differentiam inter peccata operis, et voluntatis; in secunda inquirit differentiam ex parte reatus, quæ est inter genus peccati originalis et actualis, venialis et mortalis, ibi : *Præterea quæri solet*, etc.; in tertia vero subjungit diversos modos peccandi, sive diversa genera peccatorum per modum narrationis, ibi : *Modi autem peccatorum varias*, etc. Prima pars dividitur in duas, in quarum prima Magister movet quæstionem, et determinat secundum duplicem opinionem; in secunda vero ponit, et respondet objectionibus quæ impugnare videntur opinionem magis probabilem, ibi : *Quia cum constet*, etc. Similiter secunda pars, in qua inquirit differentias peccatorum quantum ad reatum, duas habet : in prima quæritur qualiter reatus possit manere, peccato abeunte : in quo (*a*) accipitur differentia actualis peccati, et originalis : quia actuale transit actu et remanet reatu, et originale autem e converso. In secunda vero ostendit, quod reatus multipliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro obligatione pœnæ æternæ, et pœnæ temporalis, ex quo accipitur differentia mortalis peccati, et venialis, ibi : *Reatus in Scriptura multipliciter accipitur*. Similiter tertia pars duas habet partes, in quarum prima tangit Magister quinque modos dividendi peccata consuetos in Scriptura; in secunda vero removet dubitationem quæ ortum habet ex una illarum divisionum, ibi : *Ex superbia tamen omnia mala oriuntur*, etc.

### DUB. I.

Nec unquam est, etc.

Innuit Magister, quod peccatum interdum est in aliquo reatu, postquam transiit actu. Contra : Videtur hoc esse falsum. Aut enim

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XV.

(*a*) *Cæt. edit.* qua.

reatus, sive obligatio peccati, fundatur super actum peccati, aut super pronitatem, aut super deformitatem. Si super actum, ergo, transeunte actu, necesse est ipsum transire: ergo non manet peccatum quantum ad reatum, postquam transiit quantum ad actum. Si super pronitatem, ergo cum pronitas remaneat in homine post gratiæ susceptionem, videtur quod reatus remaneat post peccatum etiam post gratiam susceptam: quod est plane falsum. Si super deformitatem, et illa dicit privationem, et privatio nihil est, ergo fundatur reatus peccati super nihil: ergo pro nihilo obligatur homo ad pœnam: ergo si nihil est plus in peccato nisi ista tria, non videtur quod peccatum possit remanere reatu, et transire actu. Quæritur ergo super quid fundetur reatus, sive obligatio ad pœnam.

Resp. Dicendum quod, secundum quod tria sunt in peccato, scilicet actus peccandi, et habitus pronitatis, sive macula peccati, et tertio defectus, sive boni privatio, quæ deformitas dicitur; secundum
Opinio 1. hæc triplex fuit modus dicendi. Quidam enim dixerunt, quod reatus peccati fundatur super actum: nec tamen sequitur, quod reatus transeat cum actu, pro eo quod pro actu præterito potest homo manere obligatus ad pœnam futuram. Cum enim quis ex pravitate actionis suæ reus pœnæ efficitur, etsi actus ille pertranseat, reatus sive obligatio non pertransit, sicut patet in latrone, vel in
Improb. eo qui aliquod facinus perpetravit. Sed huic modo obviat potestas absolutionis a reatu: si enim reatus fundatur super actum præteritum, cum actum præteritum necesse sit esse præteritum; cum est reus, non potest esse non reus; quod manifeste falsum est.
Opinio 2. Alius modus dicendi fuit, quod reatus fundatur super pronitatem, quæ quidem pronitas dicitur esse macula peccati, et illa macula est quasi quædam dispositio reddens animam cremabilem, et ratione amotionis illius maculæ dicimur lavari in sanguine
Improb. Christi a peccatis nostris. Sed huic modo dicendi obviat possibilitas amotionis illius pronitatis absque infusione gratiæ; sicut patet quando de avaro fit prodigus, aufertur ab eo pronitas ad avaritiam: si ergo reatus fundaretur super illam pronitatem, cum aliquis de avaro fieret prodigus, absque gratia esset a reatu peccati absolutus: quod plane falsum est. Tertius modus dicendi est, quod Opin. 3.
reatus fundatur super deformitatem: deformitas autem non tantum dicit boni privationem, sed etiam debitum habendi: et quia peccator debet Deo justitiam, et honorem, et, dum illis privatur, per peccatum deformatur, ex hoc obligatur ad sustinendam pœnam: quia enim debitor erat, et non poterat solvere in operibus, necesse erat ut persolveret in passionibus. Sed huic modo dicendi obviat reatus multiplicitas: quot Improb.
enim peccata homo actualiter perpetravit, tot pœnis reus erit: ex multis autem peccatis ejusdem speciei una resultat in anima deformitas. Præterea carentia boni in homine obligat ad carentiam summi boni, non ad passionem supplicii, sicut patet in originali peccato, quia remota deformitate per gratiam, adhuc remanet obligatio ad pœnam. Et propterea dici potest quod reatus, sive Opin. 4.
obligatio ad pœnam, est duplex, quidam scilicet respectu pœnæ æternæ, et quidam respectu pœnæ temporalis. Obligatio vero respectu pœnæ temporalis non semper requirit culpam præsentem; sed sufficit ad illam obligationem, quod culpa fuerit præterita, et quod subsecuta fuerit plena emenda. Obligatio autem ad pœnam æternam fundatur super illam culpam: culpa autem, proprie loquendo, non est ipsa pronitas, sed ipsa deordinatio, sive quæ est in actu, sive quæ est in anima. Deordinatio autem in actu consistebat ex conversione et aversione: et secundum hanc duplicem comparationem anima deordinatur cum peccat, et deordinatio in anima ratione aversionis dicitur deformitas; ratione vero conversionis dicitur macula. Dico ergo quod reatus pœnæ æternæ fundatur super peccatum, et in quantum est

deformitas, et in quantum est macula; sed differenter, quia ratione aversionis dignus est privatione summi boni, ratione vero conversionis dignus est supplicio. Fundatur etiam reatus super maculam et deformitatem, quæ est in anima per comparationem ad actum, per quem illa macula, vel deformitas, est introducta : et ideo plurificantur reatus, secundum quod plurificantur peccata commissa.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam dico quod reatus pœnæ æternæ non simpliciter fundatur super maculam, secundum quod dicitur pronitas vel positio aliqua; sed potius secundum quod dicitur deordinatio et privatio. Dico etiam quod non fundantur super deformitatem solum ratione privationis, sed etiam ratione debiti; nec solum ratione aversionis, sed etiam conversionis; nec solum super peccatum secundum quod est deformitas, sed etiam secundum quod est macula : et hoc est quod dicit Magister in littera : « Reatu remanet peccatum in homine, cum pro eo, sive transierit, sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis est obligatus perpetuis; » et loquitur hic Magister, sicut patet, de reatu pœnæ æternæ, non temporalis : reatus enim pœnæ temporalis bene fundatur super illud quod pertransiit.

DUB. II.

Modi autem peccatorum varias in Scriptura, etc.

Contra : Videtur quod non solummodo varias habeant, imo etiam infinitas; quia, sicut vult Philosophus [1], bonum est uno modo, malum autem multifariam : et ipse etiam Dionysius dicit, quod malum est infinitum : ergo videtur quod in Scriptura, non possit habere distinctiones determinatas. Juxta hoc quæritur de numero et sufficientia harum distinctionum, quas Magister ponit in littera; videtur enim quod aliquæ inconvenienter assignentur. Nam cum omne peccatum sit in voluntate ex libidine mota male, distinguitur peccatum in peccatum quod est ex amore, et quod est ex timore. Item, cum omne peccatum sit in cogitatione et voluntate, male distinguitur peccatum per peccatum cogitatione, verbo et opere. Item, cum omne peccatum sit in Deum, male distinguitur peccatum per istas differentias : in Deum, in se, in proximum. Item, cum in omni peccato sit defectus alicujus circumstantiæ, omne peccatum videtur esse omissio : ergo male distinguitur per commissum et omissum. Postremo videtur, cum omnis peccati initium sit superbia, quod male distinguitur peccatum per septem capitalia.

Resp. Dicendum quod Magister in hac parte septem innuit divisiones peccati, secundum septemplicem ejus comparationem. Primo namque peccatum comparatur ad causam suam, ex qua habet ortum; et sic illa est divisio peccati in actuale et originale. Secundo vero comparatur ad pœnam ad quam terminatur; et sic est illa divisio peccati in mortale et veniale. Has duas differentias Magister præmisit supra. Tertio peccatum comparari habet ad motivum : et hoc quidem vel est ad bonum assequendum, vel ad malum fugiendum : et sic est tertia divisio, quam Magister ponit in peccatum ex amore, et peccatum ex timore. Quarto peccatum comparari habet ad actum substratum; et sic est quarta divisio peccati in peccatum cogitationis, verbi, et operis, secundum triplicem potentiam, scilicet affectivam, interpretativam et operativam : cogitatio enim pro affectione ibi accipitur. Quinto comparatur peccatum ad personam, quam offendit; et sic est quinta divisio peccati in Deum, et in se, et in proximum. Sexto comparatur peccatum ad mandatum cui opponitur; et sic est illa divisio in delictum et commissum, quia delictum est contra negativum. Septimo comparatur ad vitia, quæ ex ipso oriuntur; et sic est illa

Peccati divisiones septem.

[1] Arist., *Mag. Moral.*, lib. I, c. II.

divisio peccati in septem differentias capitalium. Et sic Magister ponit ibi septem divisiones secundum septem peccati comparationes. Quamvis tamen aliæ divisiones reperiantur, ad aliquam harum tamen reduci possunt, pro eo quod sumuntur secundum aliquam istarum comparationum : sic illa divisio, qua beatus Joannes [1], in canonica sua, dividit peccatum in superbiam vitæ, et concupiscentiam oculorum, et concupiscentiam carnis, reducitur ad illam, quæ est ex parte motivi; similiter et illa divisio, qua Isidorus [2] dividit peccatum in peccatum quod est ex malitia, ex infirmitate, et ignorantia; similiter illa divisio, qua Gregorius [3] dividit in peccata carnalia et spiritualia, quam sumit ex illo verbo [4] : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus;* reducitur ad illam, qua peccatum dividitur per comparationem ad actus substratos : et sic patet sufficientia, numerus et ordo istarum divisionum. Ad illud ergo quod objicitur, quod malum est infinitis modis, dicendum quod etsi hoc verum sit ex parte ipsius mali, et etiam per comparationes quas habet ad particularia bona et ad particulares personas; verumtamen ratione boni sibi oppositi, et ratione comparationum generalium, modis finitis, quamvis variis, habet distingui. Ad illud quod objicitur, quod divisiones illæ, quæ hic assignantur, non recte assumuntur, maxime quia in illis tribus primis divisionibus primum membrum generale est ad omne peccatum : dicendum quod in illis tribus divisionibus primum membrum accipiendum est cum præcisione, ut sit sensus, quod peccatum aliud est ex amore tantum, aliud ex amore pariter et timore : sic et in aliis duobus. Vel dic, quod dividit peccatum penes motivum, et actum, et objectum, prout accipitur proprie et immediate. Illud vero quod objicitur contra illam divisionem quæ est in delictum et commissum, non valet; quia non quæcumque omissio cujusque bonæ circumstantiæ dicitur delictum, sed illa quæ est omissio actus debiti. Ad ultimum dicendum quod superbia dicitur dupliciter : uno modo prout omnis contemptus et erectio mentis nomine superbiæ continetur, et sic est initium omnis peccati : in omni enim peccato homo superbit, et se erigit contra Deum; alio modo dicitur superbia appetitus dignitatis et honoris : et hoc modo est speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis.

DUB. III.

Septem esse vitia capitalia, vel principalia.

Contra : Quia super illud [5] : *Sex sunt, quæ odit Deus,* Glossa sex capitalia vitia enumerat, quæ in comparatione septimi minora sunt : et ista non continentur sub illis : ergo videntur esse quatuordecim. Item Isidorus [6], *super Deuterenomio,* enumerat octo capitalia, scilicet gastrimargiam, fornicationem, philargyriam, tristitiam, iram, cenodoxiam, accidiam, superbiam : et ita videtur, vel quod ista divisio sit diminuta, vel alia superflua. Item, cum vitia opponantur virtutibus, et nos habeamus habitus virtutum, donorum et beatitudinum, videtur quod deberent esse capitalia vitia saltem unus et viginti. Item, cum virtus habeat sibi vitium oppositum penes superabundantiam et defectum, videtur quod, secundum numerum (*a*) habituum bonorum, debent duplicari habitus capitalium vitiorum, ut sint duo et quadraginta. Juxta hoc etiam quæritur, cum habeamus capitale vitium penes sensus tactus et gustus, ut luxuriam et gulam, quare non habemus penes alios sensus? Quæritur etiam pro quanto dicatur aliquid capitale peccatum, et de numero istius divisionis, et sufficientia.

Resp. Dicendum quod capitale vitium dupliciter potest dici : aut quia præcipuum et

Vitium capitale duobus

[1] I *Joan.*, II, 16. — [2] Isidor., *de Sum. Bon.*, lib. II, c. XVII, § III. — [3] Greg., *Moral.*, lib. XXXI, c. XVII.— [4] II *Cor.*, VII, 1. — [5] *Prov.*, VI, 16. — [6] Isid., *Sent. de Sum. Bon.*, c. XXXVII. — (*a*) *Al.* membrum.

modis consideRatur. magnum est in genere vitioso, aut quia caput est et principium aliorum. Primo modo accipitur in Glossa, ubi vocantur illa vitia capitalia, quia magna sunt, et homo dignus est magna pœna. Secundo modo hoc dicitur vitium capitale, quod est ratio principiandi multa peccata. Unde Gregorius [1] cuicumque capitali peccato assignat filias. Peccatum enim hoc ipso ponitur esse caput et principium alterius, quo ejus motivum adeo cadit in animæ appetitum, quod potest præstare fomentum et motum, adeo ut ex ipso consurgat quoddam peccati corpus quodam modo metaphoricum, continens varietatem ramorum et membrorum, filiorum et filiarum. Et hinc est, quod infidelitas, quæ opponitur fidei, non ponitur esse capitale peccatum, quia error non cadit primo in animæ appetitum; similiter nec prodigalitas, quæ est opposita avaritiæ : inanis autem gloria uno modo est capitale vitium, alio modo est filia : nam prout inanis gloria dicit appetitum dignitatis et excellentiæ, sic est idem cum superbia, et est capitale vitium; et sic accipit Magister in littera, quia animus directe movetur ad excellentiam et dignitatem appetendam. Prout inanis gloria dicitur appetitus laudis, sic est filia, quia non desideratur laus humana nisi propter excellentiam. Et sic patet quod non est controversia inter istam assignationem, et illam Isidori. Isidorus autem accipit cenodoxiam, sive inanem gloriam, pro superbia proprie dicta, et ultimo superaddit superbiam septem capitalibus quasi omnium vitiorum reginam. Sufficientia autem capitalium et

Modus 1. numerus multipliciter potest accipi. Uno modo sic : cum peccatum capitale sit corruptio, sive pronitas respectu ejus ad quod natura prona est ex corruptione primaria, multiplicari habet, sicut multiplicari habet illa pronitas. Pronitas autem illa potest multiplicari ex parte objecti sic : quia aut attenditur quantum ad appetitum apparentis boni, aut quantum ad fugam apparentis mali : si primo modo, aut respectu boni interioris, et sic est superbia; aut exterioris, et sic est avaritia; aut inferioris, prout spectat ad conservationem propriæ carnis, et sic est gula; aut conservationem speciei, et sic est luxuria. Si respectu apparentis mali, hoc potest tripliciter esse : aut mali interioris, et sic est invidia; aut exterioris, et sic est ira; aut inferioris, et sic est accidia, quæ refugit malum carnis. Sed iste modus sumendi non videtur usquequaque conveniens : omnis enim pronitas directe est respectu apparentis boni : et ideo est alius modus multiplicandi hanc pronitatem secundum diversitatem virium animæ : quoniam pronitas aut attenditur in ipsa voluntate rationali secundum se, aut per conjunctionem ad sensibilem, aut per conjunctionem ad vegetabilem : si secundum se, sic potest esse tripliciter : aut in comparatione ad Deum, et sic est superbia; aut ad proximum, et sic est invidia; aut ad seipsum, et sic est accidia. Si per conjunctionem ad sensibilem, sic potest esse dupliciter, secundum quod duplex est motiva sensibilis, scilicet concupiscibilis et irascibilis : si per conjunctionem ad concupiscibilem, sic est avaritia; si ad irascibilem, sic est ira. Si attendatur per conjunctionem cum vegetabili, sic potest esse dupliciter : aut quantum ad generativam, et sic est luxuria; aut quantum ad nutritivam, et sic est gula. Quantum ad augmentativam nulla est, quia illa est pure naturalis. Sed quia ita ira est spirituale peccatum, sicut invidia et accidia; adhuc videtur quod ille modus assignandi aliquam habeat inconvenientiam. Propterea tertio modo potest dici, quod pronitas ad aliquod apparens bonum aut est respectu boni quod respicit spiritum secundum se; aut respectu boni quod respicit spiritum in carne. Si respectu boni quod respicit spiritum secundum se, hoc potest esse quadrupliciter, secundum quatuor conditiones boni, ad quas pronus est appetitus noster. Appetit enim quis bonum sub ratione digni-

Improb. (margin, beside "malum carnis. Sed iste modus sumendi non")
Modus 2. (margin, beside "tis boni : et ideo est alius modus multipli-")
Improb. (margin, beside "naturalis. Sed quia ita ira est spirituale")
Modus 3. (margin, beside "habeat inconvenientiam. Propterea tertio")

[1] Greg., *Moral.*, lib. XXXI, c. xvii.

tatis, et hoc per superbiam; sub ratione proprietatis, et sic est invidia; sub ratione severitatis, et sic est ira; sub ratione quietis, et sic est accidia. Si vero sit hæc pronitas respectu boni quod respicit spiritum in carne, hoc est tripliciter, secundum triplicem conditionem, sub qua spiritus carnalis bonum appetit. Aut enim appetit bonum sub ratione sufficientis, et sic est avaritia; aut sub ratione demulcentis, et sic est luxuria; aut sub ratione reficientis, et sic est gula. Ex his patet sufficientia et numerus vitiorum capitalium. Non enim accipiuntur per oppositum ad virtutes, nec ad dona, nec ad beatitudines; sed secundum pronitates respicientes conditiones boni apparentis. Patet etiam quare penes alios sensus non habemus capitalia vitia, sicut penes gustum et tactum, quia in his regnat pronitas amplior, quam in aliis sensibus. Unde si delectationes quæruntur in aliis sensibus, ad has reducuntur, utpote si aliquis velit aspicere mulierem pulchram, ut in ea delectetur, et concupiscat, reducitur talis delectatio ad luxuriam. Similiter si quis velit aspicere pulchrum equum, vel librum, ut ipsum habeat, talis delectatio reducitur ad avaritiam. Sicut enim appetitus spiritus secundum se quodam modo quietatur, si habeat bonum excellens cum proprietate, et securitate, et quiete; sic appetitus carnalis quietatur, cum habeat bonum sufficiens, demulcens, et reficiens; nec acquirit, nisi propter hæc tria.

### DUB. IV.

Initium omnis peccati est superbia.

Contra : Quia dicit Chrysostomus super illud Psalmi [1], *A facie insipientiæ :* « Omnis peccati initium insipientia est : » sed cum non possint esse plura ejusdem initia prima et principalia, videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Item objicitur, secundum quod Magister objicit in littera [2] : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Si tu dicas quod hæc duo sunt radices peccatorum secundum diversam comparationem, quæritur tunc de diversitate radicum, et quid intelligatur nomine radicis, et quæ differentia sit inter capitale vitium, et radicem; item, quæ differentia sit inter initium, et radicem.

Initii et radicis differentia.

Resp. Dicendum quod differt dicere initium, et radicem : nam initium proprie dicit id a quo inchoat motus; radix vero dicit illud, unde trahitur fomentum et nutrimentum : et ideo cum peccatum trahat fomentum ex parte appetibilis, et dicat recessum a Deo; hinc est, quod initium attenditur ex parte aversionis, et radix ex parte conversionis, proprie loquendo. Et quoniam aversio est ex ratione contemptus, et conversio est ex ratione cupiditatis, sive libidinis; hinc est quod superbia proprie loquendo dicitur initium, et cupiditas dicitur esse radix. Et quoniam in omni peccato est aversio et conversio; hinc est quod superbia dicitur initium, omnium peccatorum, et cupiditatis radix omnium malorum: et simul possunt stare illa duo; accipitur tamen nomen radicis aliquando pro nomine initii, et e converso. Capitale autem vitium differt a radice in hoc, quod sicut caput dicit principale membrum, et membrum completum, et quod est principium aliorum quantum ad motum et sensum, sic capitale vitium nominat peccatum completum, a quo omnia alia vitia oriuntur : radix vero dicit aliquid sub majori incompletione ; et ideo proprie loquendo radix non nominat genus peccati determinatum, sed pronitatem libidinis, quæ concurrit ad omne peccatum. Unde notandum, quod radix accipitur aliquando generalissime, aliquando generaliter, aliquando minus generaliter : generalissime, ut cum dicitur libido, sive cupiditas, esse radix omnium malorum; generaliter vero, ut cum dicitur quod duplex est radix, amor male accendens, et timor male humilians : amor enim accipitur respectu boni, et timor respectu mali ; minus vero generaliter, ut cum

Radix quot modis accipiatur.

[1] *Ps.* XXXVII, 6. — [2] I *Tim.*, VI, 10.

dicitur : « Triplex est radix, scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ, » per comparationem ad triplex bonum, scilicet ad bonum inferius, exterius, et interius. Similiter initium peccati tripliciter potest accipi, sive nominari : aut prout dicit recessum liberi arbitrii a lege majestatis, et sic dicitur superbia sive contemptus; aut a lege veritatis, et sic est error; aut a lege bonitatis, et sic est insipientia, quæ est contraria sapientiæ. Et sic patet, quod non est contrarietas quando dicitur, quod initium omnis peccati est superbia, et quando dicitur de errore et insipientia. Patet etiam quod non est contrarietas in hoc, quod aliquando dicitur una radix, aliquando duæ, aliquando tres. Patet etiam differentia initii, et ipsius radicis, et vitii capitalis. Et hæc de generali divisione peccatorum dicta sufficiant ad præsens.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum tria quæ hic determinantur, circa tria incidit hic quæstio : primo est hic quæstio de comparatione peccati operis ad peccatum voluntatis; secundo de comparatione peccati venialis, et peccati mortalis ; tertio incidit quæstio circa modos dividendi peccatum. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum peccatum voluntatis, et operis sint duo peccata, vel unum; secundo, utrum unum addat ad alterum.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum voluntatis, et operis, sint unum, vel duo peccata* [1].

Ad opp. Utrum peccatum voluntatis, et operis, sint duo peccata, vel unum; et quod sint plura, videtur. Super illud *ad Romanos* [2], *Repletos homicidiis*, Glossa : « Pluraliter dicit *homicidiis*, quia aliud est homicidium voluntatis, et aliud homicidium operis. » Si sic est in homicidio, ergo pari ratione et in aliis peccatis.

2. Item, multiplicato inferiori, multiplicatur superius [3] : sed fornicatio exterior peccatum est speciale : voluntas enim fornicandi peccatum est speciale : sed voluntas fornicandi est aliud, quam ipse actus fornicationis : ergo si ista sunt diversa, et sunt peccata, loquendo formaliter, ergo sunt diversa peccata.

3. Item, multiplicato subjecto, multiplicatur accidens, quod consistit per illud subjectum [4] : sed deformitas comparatur ad actionem, tanquam accidens ad subjectum : ergo ubi multæ sunt actiones deformes, ibi multæ deformitates ; et ubi sunt multæ deformitates, ibi multa peccata : et actio interior, et exterior, sunt diversæ : ergo sunt in eis diversæ deformitates : ergo et diversa peccata.

4. Item, multiplicato uno oppositorum, multiplicatur et reliquum, quia tantum unum uni opponitur [5] : sed peccatum repugnat præcepto : cum igitur aliud sit præceptum, quo prohibetur actus interior, et aliud, quo prohibetur actus exterior, quia aliud mandatum est : *Non concupisces*, et aliud : *Non mœchaberis;* ergo videtur, quod sicut illa sunt duo præcepta, ita actio exterior, et interior, sunt duo peccata.

5. Item magis convenit voluntas interior cum voluntate interiori, quam voluntas interior cum actione exteriori : sed voluntas interior cum alia voluntate facit duo peccata diversa : ergo multo fortius voluntas interior cum actu exteriori sunt diversa peccata.

Sed contra : Per se, et per accidens, non ponunt in numerum ; sicut cum diligo vinum, quia dulce, non dicor diligere duo, sed Fundam.

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLII, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XLII, q. I; Durand, II *Sent.*, dist. XLII, q. I; Thomas Arg., II *Sent.*, dist. XLII, art. 1, q. I; Steph. Brutef., II *Sent.*, dist. XLII, q. I; Gabr. Biel, II *Sent.*, dist. XLII, q. I. — [2] *Rom.*, I, 29. — [3] Arist., *Postprædicam.*, et *Phys.*, lib. IV, cont. 132. — [4] Idem, *Metaphys.*, lib. VII, cont. 12. — [5] Id., *Postprædicam.*, c. *de Oppositis*; *Metaphys.*, lib. III, cont. 4.

unum : sed actio exterior non est peccatum nisi propter voluntatem interiorem : igitur voluntas interior cum actu exteriori non ponit numerum : ergo non sunt duo peccata, sed unum.

Item actio inchoata non ponit in numerum cum seipsa consummata : sed peccatum inchoatur in voluntate, et consummatur in opere, secundum quod dicitur[1] : *Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum ; peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem :* ergo, etc.

Item bonum opus non ponit in numerum cum bona voluntate in ratione meriti ; unde cum aliquis voluntarie bene operatur, non est ibi duplex meritum, sed unum : ergo pari ratione nec voluntas interior cum opere exteriori ponit in numerum in ratione demeriti sive peccati.

Item formale in peccato, secundum quod peccatum, est libido, vel potius contemptus Dei, sive aversio : sed cum quis voluntarie opus nefarium perpetrat, non sunt duo contemptus, sed unus ; nec duæ aversiones, sed una : ergo voluntas interior, et actus exterior non sunt duo peccata, sed unum.

Item multis peccatis multiplex debet infligi pœna, sive remuneratoria, sive satisfactoria : sed pro peccato exterius consummato non debetur alicui pœna multiplex, nec diversæ imponuntur satisfactiones, sed una : ergo voluntas interior, et actio exterior non sunt diversa peccata.

## CONCLUSIO.

*Voluntas peccandi, et actus exterior peccandi, si ordinata sint ad invicem, non sunt duo peccata formaliter, quia interior voluntas, et exterior actus unum duntaxat complent peccatum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod dupliciter contingit comparari peccatum operis exterioris, et voluntatis interioris : uno modo, prout ista duo conjuncta sunt et ordinata, ita quod unum est ex altero, et sic voluntas interior cum actu exteriori non facit diversa peccata, pro eo quod unus est ibi contemptus, et una aversio, et una conversio : voluntas enim est, quæ contemnendo avertitur, dum ad bonum commutabile convertitur, non solum quantum ad actum proprium, sed etiam quantum ad actum inferioris potentiæ, qui ei subjicitur. Quia igitur peccatum, secundum quod hujusmodi, dicit deordinationem per contemptum et aversionem a Deo, et conversionem ad creaturam ; hinc est, quod cum ibi sit una deordinatio, patet quod peccatum voluntatis et operis unum est, loquendo formaliter, et prout illa conjuncta sunt[2]. Licet autem una sit ibi ratio deordinandi, plura tamen sunt ibi deordinata : et ideo quamvis peccatum illud unum sit formaliter, plura tamen sunt ibi materialiter. Si autem comparemus voluntatem interiorem ad opus exterius, prout sunt separata, ita quod unus peccet voluntate tantum, alius peccet voluntate et opere ; sic peccatum voluntatis, et operis, sunt diversa peccata non solum materialiter, verum etiam formaliter, pro eo quod actus voluntatis, in quo consistit prima ratio deordinandi, numeratur, et est alius, et alius : hoc autem modo non quærit Magister in littera, utrum voluntas interior, et actio exterior, sint diversa peccata : hoc enim non est dubium, quod diversis peccatis peccet quis, si una vice tantum velit malum, alia vice velit et perficiat ; sed de hoc quærit, utrum voluntas interior, et actio exterior, sint diversa peccata, secundum quod unum ab altero procedit, et unum alteri conjungitur : et ad hoc respondendum, quod quamvis sint plura opera culpabilia, et plura deordinata ; quia tamen una est ratio deordinandi, et unus est ibi actus voluntatis, nec alter est culpabilis nisi propter illum, unum est ibi peccatum. Et huic modo dicendi magis concordat Magister in littera, respondens objectionibus, quæ fiunt pro parte altera, quæ dicebant illa esse diversa peccata. Et

[1] *Jac.*, I, 15. — [2] S. Thomas, I-II, q. I, art. I, Greg. Arimin., q. I, art. I, tenent contrarium.

recte facit in hoc, quia quamvis aliquid possit dici numerari, ex quadam improprietate, solummodo ex parte principii materialis; tamen proprie loquendo non numeratur aliquid ex parte principii materialis, nisi quia cum numeratione ex parte principii materialis concurrit numeratio ex parte principii formalis, sicut albedo numeratur in duobus hominibus albis: non sic autem est in proposito: et ideo rationes quæ hoc ostendunt, scilicet voluntatem interiorem, et actionem exteriorem esse peccatum unum, concedendæ sunt.

Ad illud quod objicitur de Glossa, dicendum quod Glossa aut loquitur materialiter, aut de homicidio interiori et exteriori, prout disjuncta sunt, ita quod unum alteri non continuatur.

2. Ad illud quod objicitur, quod multiplicato inferiori multiplicatur suum superius, dicendum quod illud verum est de illo inferiori, cui suum superius est essentiale, vel ad quod suum superius comparatur essentialiter: non sic autem est in proposito, quia peccatum, etsi dicatur de voluntate et actione, non dicitur prædicatione essentiali, sed magis accidentali.

3. Ad illud quod objicitur, quod multiplicato subjecto, multiplicatur accidens, dicendum quod verum est, si subjectum per se multiplicetur, et illud in quo primo est accidens; deformitas autem peccandi non attenditur primo et principaliter circa exteriorem actionem, nec est ibi tanquam circa subjectum per se, sed est ibi ratione voluntatis interioris conjunctæ: quod patet, quia si actio illa procederet ab alio principio, quam a voluntate, jam non esset culpabilis. Aliter potest etiam dici, quod illud intelligitur quando objectum plurificatur et secundum rem, et secundum illam rationem qua dicitur subjectum, ita quod non solum sunt plures res, sed etiam plura subjecta. Quamvis autem actio interior, et exterior, sint diversæ res, non tamen sunt diversa subjecta deformitatis, sed unum, pro eo quod, sicut ordo potest esse in pluribus, quorum unum est ab altero, tanquam in uno subjecto, sic etiam et deordinatio. Quoniam igitur deformitas peccati dicit deordinationem a fine; hinc est quod circa actionem interiorem, et exteriorem, consistit tanquam circa unum subjectum, quamvis sint diversæ actiones et res. Posset etiam instari contra illud verbum, quod hoc intelligitur de accidente absoluto, et non de accidente relato. Tale enim unum potest esse in pluribus, dum tamen illa sint ad invicem relata et ordinata: et per hunc modum se habent actio interior et exterior, quia una procedit ab altera.

4. Illud quod objicitur, quod multiplicato uno oppositorum multiplicatur et reliquum, dicendum quod verum est secundum quod ei opponitur: præceptum autem quo prohibetur actus exterior, et voluntas interior, non est aliud et aliud, nisi ex hoc, quod in uno prohibetur voluntas cum opere, et in altero prohibetur voluntas etiam absque opere: et hoc modo bene concedo, quod voluntas interior et actio exterior, prout sunt disjunctæ, sunt plura peccata: sed hoc modo non procedit inquisitio præsens nec inquisitio Magistri.

5. Ad illud quod objicitur, quod magis communicat voluntas interior cum voluntate, quam cum actu exteriori, dicendum quod est convenientia formalis, et convenientia ordinis. Cum ergo dicitur, quod voluntas interior magis convenit cum voluntate, quam cum actione exteriori, dicendum quod verum est de convenientia formali, sed non de convenientia ordinis: quia non sic est voluntas a voluntate, sicut est exterior operatio ab interiori voluntate: et ideo cum sint duæ voluntates, duæ sunt principales deordinationes, et propter hoc duo sunt peccata. Cum vero opus exterius junctum est voluntati interiori, a qua procedit, una est ibi deordinatio, et unum actuale principium deordinationis: et ideo unum peccatum est ex ista parte, et ex illa parte plura peccata.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum operis addat aliquid supra peccatum voluntatis*[1].

Fundam. Utrum peccatum operis addat super peccatum voluntatis; et quod sic, videtur. Super illud Psalmi[2] : *Appone iniquitatem super iniquitatem*, Glossa : « Qui addit opus voluntati, addit iniquitatem iniquitati : » sed qui hoc facit, aut facit novum peccatum, aut majus : sed non novum : ergo majus.

Item Augustinus[3] : « Unusquisque miser efficitur mala voluntate; sed miserior, cum desiderium malæ voluntatis impletur. » Sed non efficitur homo miserior per peccatum, nisi aggravetur peccatum : ergo peccatum voluntatis aggravatur per additionem operis.

Item ratione videtur : Apud humanam justitiam gravius punitur qui peccat in opere, quam qui peccat voluntate solum; vel voluntate, et verbo, quam voluntate tantum : ergo si humana justitia derivatur ab æterna justitia, et ei conformatur, ut in opere suo laudabilis sit; videtur quod majori pœna sit dignus ille, qui peccat voluntate et opere, quam qui peccat voluntate tantum : sed non est quis majori pœna dignus, nisi propter majorem culpam : ergo, etc.

Item gravius peccat, qui peccat in Deum et in proximum, quam qui peccat in Deum tantum : sed qui peccat voluntate interiori solum, non peccat nisi in Deum; qui vero peccat exterius in opere, frequenter peccat in proximum, sicut patet in adulterio et homicidio : ergo, etc.

Item, quanto magis homo se glorificat et in deliciis est, tanto magis dignus est pœna : sed qui peccat voluntate et opere, magis se glorificavit et amplius delectatus est, quam qui sola voluntate peccavit : ergo majori pœna dignus est : et si hoc, majorem perpetrat culpam.

Sed contra : Super illud Psalmi[4] : *Etenim in corde iniquitates operamini*, Glossa : «Si vis et non potes, Deus factum reputat. » Ergo si voluntas reputatur pro facto, videtur quod factum, quantum ad rationem peccati, nihil addat supra voluntatem. Ad opp.

2. Item Augustinus[5] : « Si contingat aliquem non concumbere cum uxore aliena, planum autem est eum cupere, et, si potestas daretur, eum esse facturum, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur. » Ergo, si non est minus reus, non magis peccat quando consummat in opere, quam quando plene vult in voluntate.

3. Item gravitas et magnitudo peccati consistit in quantitate contemptus : sed quando vir omnino consensit, tunc plena est aversio et contemptus : ergo æquale est peccatum, sive opus adsit, sive desit.

4. Item opus exterius non est culpabile nisi propter voluntatem interiorem : ergo si tota ratio culpabilitatis ortum habet ab ipsa voluntate, videtur quod, sola voluntate peccati existente, tantum est homo culpabilis quantum si peccaret in opere.

5. Item peccata spiritualia quæ sola voluntate consummantur, graviora sunt quam peccata carnalia, quorum consummatio fit in carne : si ergo prima, quæ in sola voluntate consistunt, graviora sunt quam secunda, quæ consistunt in voluntate et opere, videtur quod opus non addat aliquid ad malitiam voluntatis.

## CONCLUSIO.

*Opus exterius non addit iniquitatem quantum ad majorem Dei contemptum ; quantum vero ad libidinem et delectationem, utique aggravat; similiter quantum ad damnificationem, maxime autem quantum ad peccatum quo quis lædit proximum.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligen-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. xx, art. 4; et II *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. I, art 2; Richard., II *Sent.*, dist. XLII, q. II; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLII, q. II. — [2] *Ps.* LXVIII, 28. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. v, n. 8. — [4] *Ps.* LVII, 3. — [5] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. I, c. III.

tiam est notandum, quod cum quæritur utrum opus addat aliquid ad malitiam voluntatis, hoc dupliciter potest intelligi : uno modo respectu voluntatis, quæ potest in opus procedere, sed tamen non procedit, quia non omnino plene vult : et respectu talis absque dubio malitia operis addit ; cum enim peccatum consummatur in opere, tunc est plenior consensus, et non solummodo dicitur manducare mulier, sed etiam vir : et ideo peccatum tunc majus et gravius est ratione majoris conversionis, et etiam aversionis. Alio modo potest intelligi respectu voluntatis, quæ quidem in opus non procedit, non quia non velit, sed quia non potest. Et tunc movetur ista quæstio, cum utrobique sit plena voluntas, utrum gravius peccet qui vult et non potest, aut qui vult et facit, esto quod uterque moveatur ex æquali amore. Hoc igitur modo quæstione intellecta, respondendum est quod unum peccatum dicitur esse majus altero tripliciter : aut ratione majoris contemptus Dei, aut ratione majoris libidinis, sive delectationis, aut ratione majoris damnificationis. Primo modo loquendo, opus non addit ad iniquitatem voluntatis, quia voluntas plene a Deo avertitur per se, sicut cum est operi conjuncta ; quantum vero ad delectationem, sive libidinem, addit et aggravat, maxime quantum ad genus peccati carnalis, quo quidem peccat homo in seipso. Similiter quantum ad damnificationem, addit ; et hoc maxime quantum ad genus peccati, quo quis peccat in proximum. Quantumcumque enim aliquis velit fornicari, nunquam delectatur, sicut quando voluntas conjungitur actui exteriori. Similiter quantumcumque velit aliquis alterum occidere, non tantum facit damnum, quantum si actu occideret. Et quoniam Deus justus judex in puniendo non tantum considerat in peccato magnitudinem contemptus, sed etiam magnitudinem delectationis, et magnitudinem damnificationis ; hinc est, quod aliquo modo opus addit ad nequitiam voluntatis. Unde et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt, quamvis non omnes cogant, maxime illa quæ fit de similitudine divinæ justitiæ, et humanæ : non enim est simile, quia homines considerant quæ exterius patent, et justitiam publicam ; Deus autem intuetur cor, et non solum considerat justitiam publicam, sed etiam privatam.

Dubit. (margin, beside "peccet qui vult et non potest")

Resp. (margin, beside "intellecta, respondendum est")

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Glossa illa, et de auctoritate Augustini, quarum una dicit, quod voluntas reputatur pro facto ; et altera dicit, quod non minus est reus qui vult et non facit, quam qui vult et facit, dicendum quod ambæ procedunt secundum quantitatem peccati, quæ attenditur quantum ad plenitudinem consensus, et quantum ad magnitudinem contemptus ; et sic bene conceditur, quod opus ad talem voluntatem non addit.

3. Ad illud quod objicitur, quod quantitas peccati consideratur penes quantitatem contemptus, dicendum quod verum est, non tamen est verum præcise : Deus enim non tantum considerat contemptum sui, imo etiam damnum proximi, et delectationem peccantis. Unde et proximo patienti injuriam facit vindictam, et majorem patienti injuriam facit majorem vindictam : sic eum, qui delectatus est, affligit ; et eum qui magis delectatus est, magis affligit : et ideo ratio illa ab insufficienti procedit.

4. Ad illud quod objicitur, quod tota ratio peccati est a voluntate, dicendum quod non est verum, quia aliqua sunt peccata non solum ex improbitate voluntatis facientis, sed etiam ex genere operis, quia sunt contra prohibitionem Dei, et contra dictamen juris naturalis : verum est tamen, quod nihil quod fit ex parte operis, per se sufficit ad faciendum peccatum, nisi adsit voluntarius motus : sed ideo ex hoc non sequitur, quod quamvis hoc non possit esse peccatum sine illo, quod hoc non addat ad illud. Et simile est, quia ferrum non urit absque igne : ignis tamen cum ferro plus urit et plus penetrat,

quam faceret per seipsum : sic et in multis aliis invenitur.

5. Ad illud quod objicitur de peccatis spiritualibus, dicendum quod non est simile, pro eo quod peccata spiritualia spiritualem habent delectationem, quæ in suo genere majorem habent adhærentiam, et majorem improbitatem, quam etiam aliqua delectatio peccati carnalis : peccata vero carnalia nunquam delectant tantum, quando sunt in sola voluntate, quantum quando sunt in voluntate et opere ; nec etiam tantum damnificant : ideo non sequitur, quod in talibus opus non addat ad malitiam voluntatis.

## ARTICULUS II.

Consequenter proceditur circa secundum, videlicet de comparatione venialis ad mortale ; et circa hoc duo quæruntur : primo quæritur utrum peccatum veniale et mortale conveniant in aversione ; secundo quæritur utrum conveniant in reatu, sive obligatione ad æternitatem pœnæ.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum veniale, et mortale conveniant in aversione* [1].

Ad opp. Utrum veniale et mortale conveniant in aversione ; et quod sic videtur. Augustinus, diffiniens peccatum, dicit[2] quod peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum : si ergo veniale peccatum est peccatum, ergo in ipso est desertio summi boni : sed ubi est desertio summi boni, ibi est aversio : ergo, etc. Si tu dicas quod hæc ratio convenit mortali tantum, tunc ego quæro, in quo communicant veniale et mortale, et ratione cujus utrumque dicatur peccatum. Si tu dicas quod in conversione ad commutabile bonum, hoc non videtur, quia converti ad commutabile bonum, non est peccatum, nisi per illud recedat homo a bono incommutabili ; peccatum enim est privatio, non positio : si ergo veniale peccatum, in quantum peccatum est, communicat cum mortali, et illud in quo communicat non est conversio, ergo est aversio.

2. Item omne illud, quod est contra divinum præceptum, avertit a Deo : sed veniale est hujusmodi : ergo, etc. Major per se manifesta est. Minor probatur, quia super illud : *Non concupisces*, Glossa : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet. » Ergo si peccatum veniale est malum, ergo per illud præceptum : *Non concupisces*, est prohibitum.

3. Item omne illud, quod deformat imaginem, avertit a Deo : peccatum veniale est hujusmodi ; ergo, etc. Minor probatur per illud, quod dicit Augustinus[3] : « Amor inferioris pulchritudinis animam polluit : » sed peccatum veniale est amor inferioris pulchritudinis : ergo, etc.

4. Item simplex, ad quod se convertit, totaliter se convertit : sed tam intellectus, quam affectus est simplex : ergo cum se convertit ad aliquid, totaliter se convertit : sed quod totaliter se convertit ad aliquid, avertitur ab ejus opposito, vel disparato : ergo cum affectus noster se convertit ad creaturam sub ratione creaturæ, necesse est ipsum averti a Deo : sed hoc est in veniali peccato : ergo, etc.

5. Item impossibile est quod aliquid moveatur ad terminum ad quem, quin aliquo modo separetur a termino a quo : sed conversio dicit motum animi respectu termini ad quem ; aversio autem respectu termini a quo : ergo si conversio est in veniali peccato, necesse est quod similiter sit aversio.

6. Item omnis amor creaturæ vel est per modum usus, vel per modum fruitionis, sicut dicit Augustinus in libro *de Doctrina christ*-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXVIII, art. 1 ; et II *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 3 : et *de Malo*, q. VII, art. 1 ; Scotus, II *Sent.*, dist. XLII, q. IV; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XLII, p. II, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XLII, art. 3, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XLII, q. VI; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XLII, art. 1, q. IV; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLII, q. III. — [2] Aug., *de Nat. Bon.*, c. XXXIV et XXXVI. — [3] Idem, *de Music.*, lib. VI, c. I et XIII.

*tiana* [1] : sed in peccato veniali est amor creaturæ : ergo vel per modum usus, vel fruitionis : non per modum usus, quia jam non esset culpa : est ergo amor fruitionis : sed frui creatura est ponere finem in creatura, et hoc non est aliud, quam averti a Deo : ergo omnis amor venialis peccati facit à Deo averti.

Fundam. Sed contra : Nullus aversus a Deo est justus : sed peccans venialiter remanet in justitia : ergo peccans venialiter non avertitur a Deo. Major manifesta est. Minor probatur per illud [2] : *Septies in die cadit justus, et resurget.*

Item nullus separatur a Deo nisi volens : sed omnis qui avertitur, separatur a Deo : ergo nullus separatur a Deo, nisi in actu quem facit mera voluntate : sed multa venialia peccata committuntur quadam necessitate, sicut dicitur [3] : *Quod nolo malum, illud facio :* ergo, etc.

Item nullus avertitur a Deo sine ipsius Dei contemptu et offensa; sed nullus contemnit et offendit Deum sine gravi culpa : sed veniale inter levia peccata reponitur : ergo per veniale homo non avertitur a Deo.

Item nihil quod stat simul cum charitate, avertit a Deo : sed veniale stat simul cum charitate : ergo, etc. Major manifesta est. Minor probatur; quia si veniale expelleret charitatem, ergo auferret homini vitam gratiæ : sed peccatum quod aufert homini vitam gratiæ, ponit mortem, et dicitur mortale : ergo peccatum veniale esset mortale.

### CONCLUSIO.

*Peccatum veniale non communicat cum mortali in aversione, secundum quod aversio dicitur proprie.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio peccatum veniale non communicat cum mortali in aversione, secundum quod aversio dicitur proprie : importat enim Dei contemptum, et contemptus Dei iram incurrit, et meretur mortem : peccatum autem quo quis meretur iram et mortem, non debet dici veniale, imo potius mortale : et propterea communiter tenetur, quod aversio, proprie loquendo, reperitur in peccato mortali, non veniali. Et istud melius patet, si modum attendamus, per quem homo dicitur averti a Deo, et contemnere Deum, committendo aliquod peccatum in quo nihil cogitat de Deo : aut enim avertitur homo a Deo, quia facit contra divinum mandatum; aut quia ponit sibi bonum creatum tanquam finem ultimum. In hoc namque quod facit contra divinum mandatum, recte a Deo avertitur, quia mandatum est via recte perveniendi ad Deum, et tendendi in Deum : qui igitur facit contra mandatum, incedit directe via contraria : ideo quasi faciem suam retrorsum convertens, tergum vertit ad illum, in quem debebat per mandatum tendere. Similiter, cum statuit sibi creaturam tanquam finem ultimum, recte dicitur a Deo averti. Anima enim media est inter creaturam et Deum, in quantum est imago Dei : dum ergo ad creaturam se tanquam ad finem convertit, faciem suam, quæ debebat esse sursum versa, deorsum inclinat : et ideo se avertit a Deo. Et utroque dictorum modorum non est aversio sine contemptu. Nam qui mandatum Dei transgreditur, contemnit mandantem. Similiter qui creaturam sibi finem statuit principalem, magis appretiat creaturam, quam Deum ; et hoc non potest esse sine Dei contemptu. Veniale autem peccatum nec est directe contra Dei mandatum, nec statuit creaturam tanquam finem ultimum : et ideo non est in eo nec aversio, nec contemptus. Sed quia veniale fit præter Dei mandatum, in veniali etiam peccato creatura non refertur in Deum; hinc est, quod per veniale quodam modo recedit homo a via mandati, quodam modo etiam morose adhæret ei, per quod deberet transire. Unde et in veniali est quædam elongatio, et quædam retardatio. Unde conceditur, quod veniale a Deo non

[1] Aug., *de Doct. Christi*, lib. I, c. III — [2] *Prov.* XXIV, 16. — [3] *Rom.*. VII, 15.

avertit, sed elongat a Deo; non separat, sed retardat. Et si large nomen aversionis acciperetur, ut se extenderet ad elongationem et retardationem, in veniali esset aversio quædam; quia tamen nomen aversionis sonat in contemptum, ideo tenendum est, quod avertere a Deo sit mortalis peccati proprie. Unde rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo, quod primo objicitur, quod peccatum est desertio, dicendum quod, si ista diffinitio detur pro peccato mortali, desertio stat ibi pro aversione; si autem detur pro quolibet peccato, desertio dicit quamdam elongationem et retardationem. Posset tamen dici, quod non dicitur ibi peccatum desertio Dei, sed desertio cujuscumque boni, quod spectat ad rectitudinem. Quamvis ergo in veniali peccato non sit desertio Dei, est tamen desertio alicujus bonæ circumstantiæ circa actum, ex cujus defectu incidit in veniale peccatum : et in hoc communicant tam veniale, quam mortale peccatum, quia utrumque privat aliquod bonum. Sed in hoc differunt, quod mortale privat aliquem actum, vel circumstantiam necessariam ad salutem; veniale vero non.

2. Ad illud quod objicitur, quod veniale est contra Dei prohibitionem, dicendum quod illud proprie dicitur esse contra Dei prohibitionem, ad cujus oppositum obligat prohibitio : veniale autem non est hujusmodi : et ideo non est directe prohibitum. Est tamen ipsi prohibitioni annexum, et magis proprie debet dici cohibitum, quam prohibitum : et hoc patet, quia cum Dominus prohibet concupiscentiam, dicens [1] : *Non concupisces*, non prohibet primum motum concupiscentiæ, sed concupiscentiæ progressum, secundum illud [2] : *Fili, post concupiscentias tuas non eas :* sed dum prohibet hominem ire post motum concupiscentiæ, hoc ipso manifestat quod concupiscentiæ motus non est bonus, nec Deo placitus.

3. Ad illud quod objicitur, quod amor inferioris pulchritudinis polluit animam, dicendum quod anima dupliciter habet pollui : aut macula mortalis peccati, quæ quidem expellit nitorem gratiæ; aut macula venialis peccati, quæ quodam modo retardat actum dilectionis gratuitæ. Et prima pollutio est per mortale, et facit ad deformationem imaginis, quia aufert ei formam, scilicet imaginem recreationis; secunda vero est pollutio venialis, quæ etsi aliquo modo polluat, non tamen animam deformat, quia stat simul cum gratia, quæ animam informat.

4. Ad illud quod objicitur, quod simplex, ad quod se convertit, totaliter se convertit, dicendum quod hoc tripliciter potest intelligi, quia *totaliter* potest dicere totalitatem vel quantum ad actum convertendi, vel quantum ad habitum, aut quantum ad potentiam convertendi. Si intelligatur quantum ad actum, sic verum est ad minus secundum statum viæ, quia non intelligimus simul et semel nisi unum solum; aut si multa simul intelligamus et velimus, hoc est in quantum sunt unum. Si autem dicat totalitatem habitus, vel virtutis, sic falsus est sermo : non enim oportet quod, quando anima, vel aliquod simplex, convertit se ad aliquid, quod convertat se secundum totum suum habitum, et secundum totam suam potentiam, quia potest converti intensius et remissius. Cum ergo dicitur quod, quando affectus se convertit ad unum, totaliter avertitur ab ejus opposito, sive disparato; si primo modo intelligatur, falsum est, quia potest se convertere ad unum in actu, et ad aliud in habitu; si secundo modo, vel tertio intelligatur, sic habet veritatem : sed major propositio fuit falsa, et propter hoc, quia *totaliter converti* aliter accipitur in majori propositione, et aliter in minori, ideo consequentia illa non tenet. Et si tu objicias, quod non potest affici simul et semel erga Deum et erga creaturam, quam inordinate diligit; unde cum convertitur ad unum, avertitur ab altero : dicendum quod non sequitur, quia *averti* plus dicit quam *converti* actualiter :

[1] *Deut.*, v, 21. — [2] *Eccli.*, XVIII, 31.

importat enim contrarium conversionis, videlicet quamdam aspernationem Dei, sive contemptum.

5. Ad illud quod objicitur, quod motus separat a termino a quo, dicendum quod verum est de illo motu proprie dicto, qui concernit duos terminos, unum a quo incipit, et alterum in quem tendit : non sic est in actu venialis peccati; anima enim, cum peccat venialiter, non movetur a Deo in creaturam, sed magis afficitur circa ipsam creaturam. Unde et veniale peccatum potius est animi affectus, sive actus, quam motus.

6. Ad illud quod objicitur, quod amor venialis peccati est amor fruitionis, dicendum quod falsum est, secundum quod frui accipitur proprie, videlicet quiescere in aliquo tanquam in fine ultimo : sic enim frui est per mortale, non per veniale. Si ergo quæras, utrum sit usus, vel fruitio, dicendum quod nec est usus, nec fruitio, sed abusus, nisi forte usus dicatur large omnis amor quo quis amat aliquod, non quiescens in illo, sed refert ad aliud actu, vel habitu, sive referat recte, sive minus recte. Et quod illud oporteat dicere, manifestum est : cum enim aliquis diligit aliquam creaturam referens ad aliud, non tamen ad illud ad quod debet, amore illo peccat; nec tamen est illud fruitio, nec usus proprie dictus, sed magis proprie debet dici abusus. Unde Augustinus, cum dicit : « Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, » accipit large usum et fruitionem : usum pro omni amore relato, sive directe, vel indirecte ; fruitionem pro omni amore non relato, sive statuat ibi finem principalem, sive non : et sic in divisione illa comprehenditur amor venialis peccati : nisi forte quis velit dicere quod Augustinus loquitur ibi de amore ordinato. Et sic patent omnia.

## QUÆSTIO II.

*An veniale conveniat cum mortali in reatu pœnæ æternæ* [1].

Utrum veniale conveniat cum mortali in reatu pœnæ æternæ; et quod sic, videtur. Pœna assumpta pro mortali est proportionabilis pœnæ assumptæ pro veniali, et quantum ad acerbitatem, et quantum ad durationem : ergo si pœnæ arbitrariæ pensantur secundum magnitudinem reatus peccati, videtur quod reatus venialis, et mortalis, sint utroque modo proportionabiles : sed pœna æterna non est proportionabilis nisi æternæ : si ergo unum obligat ad pœnam æternam, videtur quod et reliquum. Si tu dicas, quod per gratiam mortale fit veniale, et commutatur pœna æterna in temporalem; objicitur tunc, quia cum veniale similiter remittatur per gratiam, si misericordia Dei est ordinata, sicut æternam commutat in temporalem, ita temporalem deberet commutare in momentaneam : quod si non facit, videtur, quod illa responsio nulla sit. Ad opp.

2. Item, esto quod aliquis decedat cum mortali et veniali, et quod de neutro fuerit in hac vita punitus; si ergo peccatum non remanet impunitum, ergo pro utroque punitur iste : sed non nisi in inferno, et punitur in æternum in inferno : sed non punitur ultra, quam meruit : ergo pro peccato veniali merebatur puniri æternaliter. Si tu dicas quod punitur æternaliter ratione mortalis adjuncti, objicitur, quod non : esto enim quod mortale illud puniatur quantum meruerit puniri, tunc ergo pro veniali aut punitur æternaliter ratione sui, aut ratione mortalis adjuncti : non ratione mortalis adjuncti, quia illud sufficienter punitur per se ; si ergo punitur æternaliter, hoc est ratione sui : sed Deus nullum punit supra condignum : ergo dignum erat propter veniale peccatum aliquem æternaliter puniri.

3. Item veniale stat cum gratia, et stat cum mortali, et utrobique salvatur ratio ve-

[1] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXVIII, art. 2; et II *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 4; et *de Malo*, q. VII, art. 1; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLII, q. I, art. 4; Richard., II *Sent.*, dist. XLII, art. 1, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. XLII, q. VII; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLII, q. IV.

nialis : et constat, quod magis salvatur cum mortali, quam cum gratia, quia gratia delet ipsum, mortale nunquam : ergo si abstrahatur ab utroque, magis tenebit proprietatem, quam habet, cum mortali, quam cum gratia : sed quando est cum gratia, debetur ei pœna temporalis; quando cum mortali, debetur ei pœna æterna : ergo veniali de se, et secundum se, debetur pœna æterna. Si tu dicas, quod objectio teneret, si pœna temporalis deberetur ei ratione gratiæ, sed hoc non est verum, quia debetur ei ratione sui; contra : impossibile est sufficienter puniri peccatum, nisi remittatur, quia quamdiu durat culpa, debet durare et pœna : non enim debet esse dedecus peccati sine decore justitiæ : sed nec mortale, nec veniale, dimittitur nisi per gratiam : ergo tam mortali, quam veniali, debetur pœna æterna, quantum est de se.

4. Item esto quod aliquis tantum habeat peccatum veniale, nec tamen habet gratiam, aut esset dignus pœna æterna, aut temporali : si temporali, ergo, illa persoluta, esset omnino absolutus a culpa : sed potest per seipsum pœnam illam solvere : ergo per se posset ad innocentiam resurgere : quod si non potest per seipsum ad innocentiam redire, nunquam potest, quantum est de se, pœnam sufficientem pro illa culpa sustinere : ergo nisi auxilium gratiæ superveniat, veniali peccato debetur pœna æterna. Si tu dicas, quod, solvendo pœnam, disponeret se ad gratiam, quæ culpam deleret; hoc non solvit, quia si se similiter puniret pro peccato mortali, Deus gratiam infunderet, quæ illam culpam mortalem deleret.

5. Item delectatio peccati mortalis non excedit delectationem venialis in infinitum : ergo si reatus respondet delectationi, nec reatus excedit reatum in infinitum, sed æternum excedit temporale in infinitum : si ergo mortale obligat ad pœnam æternam, ergo et veniale.

6. Si tu dicas quod, quamvis non excedat simpliciter, excedit tamen secundum reputationem, quia mortale diligit supra Deum, qui est bonum infinitum, veniale vero minime; contra hoc est, quia cum veniale peccatum a Deo puniatur et Deo displiceat, aliquo modo offensivum est Dei : ergo si tanta est offensa, quantus is qui offenditur, cum per veniale peccatum offendatur Deus, qui est infinitus, videtur quod reatus peccati venialis debeat reputari infinitus, sicut mortalis : ergo sicut per mortale peccatum meretur homo puniri infinite, ita et per veniale.

Sed contra : Hugo de sancto Victore : « Veniale peccatum est illud, cui secundum se debetur pœna transitoria. » Ergo reatus peccati venialis solummodo est pœnæ temporalis. Fundam.

Item pœna æterna est mors secunda : sed nulli debetur mors secunda, nisi propter primam, quæ est per separationem animæ a Deo : si igitur veniale a Deo non separat, sicut supra ostensum fuit, ergo non obligat ad pœnam æternam.

Item, si veniale facit hominem dignum pœna æterna, lædit hominem usque ad mortem : sed quod est hujusmodi, debet dici mortale : ergo veniale peccatum est mortale.

Item, si veniale obligat ad pœnam æternam, cum omne æternum careat fine, et quod caret fine, careat remissione et venia, peccatum veniale dicit oppositum ad remissionem et veniam : sed quod est hujusmodi, non est veniale : ergo peccatum veniale non est veniale.

Item, si veniale facit dignum pœna æterna, et gratia facit hominem dignum vita æterna, cum veniale peccatum, et gratia, simul sint in eodem, simul est homo dignus vita æterna, et pœna æterna : ergo si fiet retributio secundum quod meruit, simul posset esse in æterna beatitudine, et in æterna pœna; quo nihil magis est impossibile.

## CONCLUSIO.

*Peccatum veniale non punitur neque obligat ad pœnam æternam, cum possit stare simul cum gratia; sed tantum ad pœnam temporalem : et hoc quantum est de se: quod si mortali conjungatur, ratione talis connexionis, æterno debet puniri supplicio.*

Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod, sicut fides nostra dicit, peccato mortali debetur pœna æterna. Quare autem peccato mortali debeatur pœna æterna, multiplex consuevit assignari ratio: ad præsens autem sufficit una, quia ista quæstio alibi habet locum, scilicet in quarto, ubi quæritur de æternitate pœnæ infernalis. Præcipua enim inter omnes rationes, quare debeatur peccato mortali pœna æterna, est quia, dum homo peccat mortaliter, separat se a vita gratiæ, et subjicit se perpetuæ impotentiæ exeundi de culpa, quantum est de se : nemo enim potest a culpa mortali resurgere, nisi per creationem et infusionem novæ gratiæ et novæ vitæ : et propterea ratione istius impotentiæ peccato mortali annexa est obligatio ad æternitatem pœnæ : hæc autem pœna æterna, etsi omni peccato mortali debeatur, non tamen omni persolvitur; quia, quamvis mortale peccatum reddat hominem impotentem ad resurgendum per se ipsum, contingit tamen hominem relevari per divinum auxilium. Debetur igitur peccato mortali pœna æterna, quia separat hominem a vita : persolvitur autem pœna æterna in eo, quod tenet hominem in æternum separatum a vita. Quoniam igitur veniale peccatum nec separat hominem a vita, quia non excludit gratiam, nec tenet hominem in perpetuum separatum a vita; hinc est, quod peccatum veniale nec de se obligat ad pœnam æternam, nec ei secundum se redditur pœna æterna. Quia vero peccatum veniale conjungi habet ei, quod separat a vita, et etiam ei, quod tenet separatum a vita; hinc est, quod ratione adjuncti pœna ei debetur æterna, et pœna æterna persolvitur. Unde si aliquis decedat cum mortali simul et cum veniali, æternaliter punietur : et ratio hujus est, quia nullum peccatum deleri potest absque gratia; et quandiu durat culpa, debet durare et pœna : et ideo, cum venialis culpa duret cum mortali in infinitum, ratione conjunctionis cum illa, in infinitum punitur. Nihilominus tamen ei, quantum est de se, debetur pœna temporalis, cum simul possit stare cum gratia : et propterea veniale nominatur, ut in hoc distinguatur a genere peccati mortalis : quia mortale aufert principium vitæ et veniæ, videlicet ipsam gratiam; veniale autem, quantum est de se, non aufert, imo simul cum illa manet. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod veniali peccato non debetur pœna æterna secundum se.

1. Ad illud quod objicitur, quod pœna satisfactoria pro veniali et mortali est proportionabilis, dici potest quod ratio illa non concludit quod debeatur veniali pœna æterna, nisi prout est conjunctum mortali. Præterea ratio illa non cogit, quia, sicut in opponendo dictum est, in infusione gratiæ, pœna mortalis peccati commutatur in temporalem; pœna vero venialis peccati non commutatur in non temporalem. Et si tu quæras unde hoc, cum misericordia Dei debeat esse ordinata, dicendum quod, quia obligatio ad pœnam æternam non potest simul stare cum gratia, necessario per infusionem gratiæ fit absolutio a reatu pœnæ æternæ : sed gratia bene stat cum pœna temporali : et ideo non oportet per infusionem gratiæ pœnam temporalem in momentaneam commutari.

2. Ad illud quod objicitur de eo, qui decedit cum veniali et mortali, dicendum quod talis tam pro veniali, quam mortali, æternaliter punitur : sed hoc non est ratione venialis principaliter, sed ratione mortalis adjuncti. Nec valet quod objicit, quod mortale punitur in se quantum meruerit; quia, sicut bonum vigoratur ex bono, ita malum vigoratur ex

malo eo modo, quo dicitur malum vigorari: ideo, quamvis veniali, quantum est de se, non debeatur pœna æterna, nihilominus tamen potest ei deberi in quantum est conjunctum mortali: et ideo, cum Deus punit tam veniale quam mortale, in eodem, pœna æterna, neutrum punit supra condignum; sed utrumque punit prout puniri meretur, non solum in se, sed etiam prout est alteri conjunctum.

3. Ad illud quod objicitur, quod magis salvatur ratio venialis cum mortali, quam cum gratia, dicendum quod, si intelligatur de gratia quantum ad actum, verum est: nam actus gratiæ, sive motus gratiæ, delet veniale peccatum. Si autem intelligatur quantum ad habitum, falsum est, quia veniale cum gratia magis salvatur in propria ratione, quam cum mortali: tunc enim ejus reatus nec augetur, nec minuitur, nec mutatur; sed cum veniale junctum est mortali, tunc reatus ejus augetur, et quodam modo mutatur, quia junctum malo vigoratur. Nec valet illud quod objicitur, quod veniali non debetur pœna temporalis nisi ratione gratiæ, quia semper duraret, nisi esset gratia; dicendum enim quod verum est, quod semper duraret nisi esset gratia: quia tamen ipsum de se gratiam non excludit sicut mortale, simul stat cum principio suæ remissionis et deletionis: ideo, quamvis non possit deleri sine gratia, nihilominus tamen, quantum est de sua natura, delebile est et terminabile: non sic est de mortali, quod omnino excludit donum gratiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod si aliquis esset in solo veniali, et moreretur, in æternum cruciaretur; dicendum quod hæc positio est impossibilis: primum quia nunquam fuit, nec est, nec erit, quod aliquis in solo peccato veniali fuerit, ita quod non habeat gratiam: nihil enim est medium nunc, quin homo habeat gratiam, aut sit (*a*) in mortali peccato: et in primo statu non (*b*) habuit medium inter innocentiam et mortalem culpam, quia puritas innocentiæ non potuit perdi, nisi per mortalem culpam, sicut est supra[1] ostensum: et ideo positio illa vana est. Esto tamen quod aliquis puer esset in veniali, dico quod Deus nunquam educeret eum de statu meriti, quin vel ille peccaret mortaliter, vel ipse daret ei gratiam. Et, si quæratur utrum ipsi veniali debeatur pœna æterna, vel temporalis, dico quod debetur pœna temporalis: et si procedatur ulterius: « Ergo, illa persoluta, erit omnino immunis a culpa; » dicendum quod verum est; sed quia nunquam potest eam Deo persolvere, ita quod eam Deus acceptet sine gratia, hinc est quod Deus, ne cogeretur istum supra condignum punire, gratiam sibi infunderet, per quam solutionem pœnæ acceptaret: et ideo non sequitur, quod illi peccato debeatur pœna æterna secundum se; nec sequitur, quod homo per se possit resurgere a culpa ad innocentiam.

5. Ad illud quod objicitur, quod delectatio non excedit delectationem in infinitum, dicendum quod non excedit in infinitum secundum veram intensionem delectationis, sed secundum reputationem peccantis. Exemplum autem hujus ponitur in charitate, quæ diligit aliquod bonum creatum, et diligit increatum, et adeo bonum increatum reputat bonum, quod si bonum creatum infinities multiplicetur, adhuc non æquaret illi in amore; sed plus amaret Deum, quam bonum creatum infinities multiplicatum, licet utrumque finite diligat. Sic etiam in proposito est intelligendum in amore concupiscentiæ, quæ charitatem perimit, et quæ cum charitate salvatur: nam una, scilicet quæ charitatem perimit, præfert creaturam Deo, qui erat præferendus infinitis bonis creatis; altera vero, quæ cum charitate manet, non præfert creaturam Deo: et ideo secundum reputationem et peccantis, et Dei punientis, mortale excedit veniale improportionabiliter.

6. Ad illud quod objicitur, quod per veniale offenditur Deus, dicendum quod fal-

[1] Dist. XXXV et XXXVI.

(*a*) *Cæt. edit.* si. — (*b*) *Al. deest* non.

sum est : non enim dicitur Deus offendi, nisi cum contemnitur : sed verum est quod, cum veniali peccato minus Deus amatur, secundum quod Augustinus dicit in libro *Confessionum*[1] : « Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod propter te non amat ; » ideo veniale vitam æternam non aufert, sed retardat, quia a Deo non separat, sed elongat : nec obligat ad pœnam æternaliter cruciantem, quantum est de se, sed temporaliter affligentem.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur tertio loco de modis dividendi peccata; et cum multi sint modi dividendi, de quibus valde prolixum esset hic disputare, his omissis, in generali quæruntur hic duo : primo quæritur, utrum peccatum habeat dividi per differentias materiales tantum, aut per differentias formales et specificas; secundo quæritur utrum peccatum dividi habeat per conversionem et aversionem, tanquam per diversas peccatorum differentias.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum habeat dividi per differentias materiales tantum*[2].

Fundam. Utrum peccatum dividi habeat per differentias materiales tantum, an etiam per formales et specificas ; et quod non tantum per materiales, sed etiam per formales dividi habeat, ostenditur sic : Sicut se habet castitas ad virtutem, ita se habet luxuria ad vitium : ergo sicut castitas est species virtutis, ita luxuria est species vitii : sed una species distinguitur ab altera per differentias formales : ergo, etc.

Item bonum opponitur malo non tantum materialiter, sed etiam formaliter, et diversis bonis diversa opponuntur mala : sed bona quibus mala opponuntur, formaliter distinguuntur : ergo pari ratione, et mala, quæ eis formaliter opposita sunt, formaliter differunt.

Item circa unum actum peccati assignantur diversæ differentiæ peccatorum, sicut patet in peccato Adæ, in quo dicitur fuisse gula, et superbia, et inobedientia : sed peccata, quæ consistunt circa unum actum, non habent differentiam materialem : ergo si aliquo modo differunt, necesse est quod habeant differentiam formalem.

Item multiplicatio secundum materiam est multiplicatio secundum numerum[3] : et multiplicatio secundum numerum non habet statum : ergo si peccata solummodo distinguerentur per differentias materialiter differentes, nunquam peccatum posset dividi sufficienti divisione. Si ergo peccatum dividitur in Scriptura differentiis ipsum sufficienter dividentibus, et omne peccatum complectentibus, videtur quod peccata ab (*a*) invicem distinguantur, non solum differentiis materialibus, verum etiam formalibus.

Sed contra : 1. Formale in genere peccati mortalis est aversio : sed peccata a parte aversionis non distinguuntur, imo conveniunt ( omnia enim dicunt aversionem a Deo ) : si ergo distinguuntur, hoc est solum a parte conversionis, quæ est in peccato materialis : ergo tantum dividitur peccatum per differentias materiales, non per formales. Ad opp.

2. Item peccatum, formaliter loquendo, nihil est : sed quod nihil est, non habet differentias dividentes : ergo si peccatum dividitur, nullo modo dividitur in quantum formaliter consideratur : restat ergo quod solum dividatur per illud, quod est eidem materiale in ipso, et ita redit idem quod prius.

[1] August., *Conf.*, lib. X, c. XXVIII. — [2] *Cf.* S. Thom., I-II, q. LXXXIV, art. 4 ; et II *Sent.*, dist. XLII, q. II, art. 3; et *de Malo*, q. I, art. 8 ; Scotus, II *Sent.*, dist. XLII, q. V; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLII, q. II art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XLII, art. 4, q. I ; Durand., II *Sent.*, dist. XLII, q. V; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLII, q. I. — [3] Arist., *Metaph.*, lib. XII, cont. 12. — (*a*) *Cæt. edit.* ad.

3. Item omne illud, quod habet differentias formales et specificas, aliquo modo, formaliter loquendo, habet speciem: sed peccatum, sive malum, formaliter loquendo, est privatio speciei: et privatio speciei non habet speciem: et quod caret specie, caret differentia formali et specifica: ergo, etc.

4. Item si peccatum haberet differentias ipsum formaliter dividentes, ergo haberet veras species: sed omne tale habet ordinari in genere directe: illud autem, quod est in genere, a Deo est: ergo peccatum, formaliter loquendo, a Deo esset: quod est contra fidem.

5. Item prima divisio peccati est in originale, et actuale: sed originale et actuale peccatum non distinguuntur formaliter; quia quod est originale uni, fuit alteri actuale, sicut patet, quia quod est originale nobis, fuit actuale Adæ: si ergo prima membra maxime differunt, et originale et actuale non sunt differentiæ peccati formaliter differentes, multo fortius nec aliæ.

6. Item prima divisio actualis peccati est per mortale et veniale: sed mortale, et veniale, non dicunt diversas differentias secundum formam et speciem: ergo multo minus nec aliæ differentiæ secundum speciem, et formam, faciunt differre. Major propositio manifesta est; minor probatur per hoc, quod veniale peccatum efficitur mortale sola intentione libidinis circa idem genus delectabilis: ergo si magis et minus non faciunt diversitatem secundum speciem et formam [1], videtur quod peccatum veniale, et mortale, non addunt formalem differentiam: ergo nec aliam.

## CONCLUSIO.

*Peccatum abstractive sumptum, cum sit pura privatio, non habet differentias formales, nisi ratione sui oppositi; concretive autem, quia illi privationi substernitur actus vel habitus, habet differentias formales, et materiales.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod dupliciter contingit loqui de peccato: aut in concretione, aut in abstractione. Si in abstractione, sic dicendum est, quod quemadmodum peccatum, cum sit privatio, non habet ordinari in genere, nisi per accidens, scilicet per comparationem ad suum oppositum, sic etiam non habet formaliter distingui nisi ratione sui oppositi: privationes enim distinguuntur per habitus: unde sicut castitas et fortitudo sunt virtutes formaliter differentes in genere virtutis, sic etiam luxuria et pusillanimitas, quæ opposita sunt istarum duarum virtutum, formaliter dicuntur differre in genere vitiorum, non tamen secundum formam suam, sed secundum formam sui oppositi. Si autem loquamur de peccato in concretione, sic non tantum dicit privationem, sed etiam actum vel habitum substratum: et quoniam actus vel habitus substratus peccato non tantummodo diversificat materialiter, imo etiam formali differentia: alia enim est pronitas ad luxuriam, alia pronitas ad superbiam, et alius actus quo superbit aliquis, et alius quo luxuriatur, non tantummodo secundum materiam, sed etiam secundum formam, propter formalem differentiam objectorum: hinc est quod peccatum, secundum quod concretive accipitur, dividi habet per differentias non tantum materiales, verum etiam formales: formales dico non respectu deformitatis, sed respectu habitus vel actus substrati. Et sic patet quod, sive peccatum accipiatur abstractive, sive concretive, differentias habet formales; sed uno modo per se, alio modo per accidens, quia uno modo dicit ens in genere secundum rectam coordinationem, alio modo dicit ens in genere solum per reductionem: et quia hoc modo rationes ad partem primam procedunt, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod formale in peccato est aversio, dicendum quod verum est quod aversio est formale respectu conversionis; proprie tamen loquendo, peccatum magis Peccati formale.

[1] Arist., *Metaph.*, lib. X, cont. 25; Averr. *Poster.*, lib. II, c. x.

debet dici formaliter privatio boni sibi oppositi, quam aversio a Deo, aut saltem æque proprie : et quamvis peccatum, ratione aversionis a Deo, non multiplicetur, quia unum est a quo fit aversio ; tamen, ratione privationis boni, cui opponitur, multiplicari habet, et ita ratione ejus, quod est in ipso formale, habet diversas differentias. Præterea ad esse peccati non tantummodo concurrit aversio, sed etiam conversio : et quoniam conversio respicit objecta creata, quæ non tantum distinguuntur materialiter, sed etiam formaliter differunt ; hinc est, quod ex illa parte peccatum habet plurificari per formales differentias. Item nec dicitur conversio esse materiale in peccato, simpliciter loquendo, sed solum ratione aversionis ; nec omnino est materialis respectu aversionis : nam etsi aversio det conversioni, quod sit peccatum ; conversio tamen dat aversioni, quod sit tale peccatum.

2. Ad illud quod objicitur, quod peccatum, formaliter loquendo, nihil est, dicendum quod verum est : quamvis autem nihil sit, tamen alicujus est, non solum ut subjecti, verum etiam ut oppositi : et ea ratione, qua alicujus est cui formaliter opponitur, formaliter habet distingui non secundum formam quæ est in ipso, sed secundum formam quæ est in suo opposito.

3. Ad illud quod objicitur, quod peccatum est privatio speciei, ergo non habet speciem ; jam patet responsio : verum est enim quod non habet speciem proprie, secundum quod privatio ; nec dicitur habere differentias formales et specificas illo modo, scilicet quod in se diversas habeat species ; sed quia opponitur diversis bonis secundum speciem, in quantum illa privat.

4. Ad illud quod objicitur, quod si haberet species, esset in genere per se ; dicendum quod verum est, si haberet species in se, et per se : peccatum autem, secundum quod accipitur abstractive et formaliter, sicut non est in genere per se nisi per reductionem, sic non habet dividi per differentias formales differentes per se, sed solum per accidens. Quamvis autem peccatum, secundum quod nihil est, et accipitur abstractive, non sit in genere ; tamen secundum quod accipitur concretive, scilicet ratione actus substrati et habitus, in genere est : actio enim peccato substrata a Deo est.

5. Ad illud quod objicitur de originali et actuali, dicendum quod originale et actuale non solummodo differunt quod hoc sit ab actu, et illud a natura ; sed etiam differunt penes bonum quod privant : unde et actuale privat justitiam gratuitam sive personalem (*a*) ; originale vero tollit justitiam originalem, sive quæ respicit hominem secundum quod est natura. Præterea aliter dicitur in nobis originale, et aliter in Adam : in nobis dicitur originale, quia est ab origine tractum ; in Adam vero, quia fuit origo aliorum peccatorum. Et quamvis originale secundo modo dictum possit esse idem, quod actuale ; prout tamen primo modo dicitur, non potest originale concurrere in idem peccati genus cum actuali : et hoc modo ponitur differentia inter ea.

6. Ad illud quod objicitur de veniali et mortali, quod non differunt formaliter, quia magis et minus non variant speciem ; dicendum quod prima propositio falsa est.

Ad hoc autem quod dicitur, quod differentia secundum minus et magis non variat speciem ; respondetur tripliciter : primo, quod hoc est verum in genere naturæ, sed non est verum in genere moris, sicut patet, quia vitia diversificantur formaliter secundum speciem penes superabundantiam et defectum non solum ab (*b*) se invicem, sed etiam a virtute. Secundo modo respondetur, quod hoc intelligitur de magis et minus accidentali : delectari autem sub Deo est essentiale veniali, et delectari supra Deum est essentiale mortali. Tertio modo respondetur, quod hoc est verum de magis et minus, quod est citra terminum ; sed non de magis et minus ultra terminum : unde calidum in

(*a*) *Cæt. edit.* personale. — (*b*) *Al.* ad.

quarto gradu est alterius speciei, quam calidum in tertio : sic et in proposito intelligendum, quod amare aliquid citra Deum est terminus venialis peccati; et quantumcumque intendatur amor, dum tamen citra Deum, est veniale peccatum : si autem præponit aliquid Deo, tunc exit suum terminum, et sic cadit in aliud peccati genus, scilicet in peccatum mortale.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum habeat dividi per aversionem et conversionem* [1].

Ad opp. Utrum peccatum habeat dividi per aversionem et conversionem, tanquam per diversas peccatorum differentias, sive per diversa peccata; et quod sic, videtur [2] : *Duo mala fecit populus meus : me dereliquerunt fontem aquæ vivæ*, etc. Si ergo derelinquere Deum, et adhærere creaturæ, sunt duo mala, ergo sunt duo peccata.

2. Item aversio est per contemptum, conversio autem per cupiditatem : si ergo cupiditas et contemptus sunt diversa peccatorum genera, videtur quod aversio et conversio faciant peccata diversa.

3. Item in bonis sic est, quod alius est habitus quo quis declinat a malo, et alius quo facit bonum : similiter et alius actus, sicut patet in timore et amore : ergo si multo major est diversificatio ex parte malorum, quam ex parte bonorum, videtur multo fortius quod aliud sit peccatum quo quis avertitur a Deo, et aliud quo convertitur ad commutabile bonum.

4. Item aliud est præceptum quo præcipitur facere bonum, et aliud quo præcipitur declinare a malo : sed aversio est contra illud præceptum quo quis præcipitur facere bonum, utpote Deo adhærere et ad ipsum converti; conversio vero est contra illud præceptum quo præcipitur declinare a malo: ergo si diversa sunt præcepta, quibus opponuntur conversio et aversio, ergo sunt diversa peccata.

5. Item plus convenit aversio cum alia aversione, quam aversio cum conversione : sed aversio cum alia aversione diversa facit peccata : ergo multo fortius conversio cum aversione diversa faciet peccata.

Sed contra : Super illud [3], *Initium omnis peccati superbia*, Glossa : « Caveamus superbiam et cupiditatem, non tanquam duo mala, sed unum a quo omnia oriuntur. » Ergo si superbia facit averti, et cupiditas converti, videtur quod penes aversionem et conversionem non attendantur duo peccata, sed unum. Fundam.

Item Augustinus contra Pelagium [4] : « Peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum. » Ergo nunquam conversio facit peccatum, nisi adsit aversio : si ergo aversio concurrit ad omne peccatum, videtur quod penes illam non sumatur differentia peccati.

Item omne peccatum mortale est voluntarium : sed non est voluntarium, nisi ratione conversionis ad commutabile bonum : ergo conversio concurrit ad omne peccatum : ergo conversio non potest esse peccati differentia.

Item recessus a termino a quo, et accessus ad terminum ad quem, non facit diversos motus, nec diversos actus [5] : sed aversio dicit recessum a termino a quo, conversio accessum ad terminum ad quem : ergo non faciunt diversum actum, vel motum : sed ab unitate actus peccatum est unum : ergo non faciunt diversa peccata.

Item in peccato aversio est formalis respectu conversionis : sed formale non ponit in numerum cum suo materiali : ergo nec aversio ponit in numerum cum conversione: ergo conversio et aversio non faciunt diversa peccata.

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XLII, art. 3, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XLII, q. 1, art. 2; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLII, q. VI. — [2] *Jerem.*, II, 13.

— [3] *Eccli.*, X, 15. — [4] Aug., *de Nat. Bon.*, c. XXXIV et XXXVI. — [5] Arist., *Phys.*, lib. V, cont. 4, 18, 38 et 48.

## CONCLUSIO.

*Peccatum, cum essentialiter in se claudat aversionem, et conversionem, non distinguitur per illas tanquam per differentias diversas : et ita aversio et conversio, in ipso repertæ, non faciunt duo peccata.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod aversio dupliciter accipitur : uno modo, prout dicit dordinationem circa actum conversionis; alio modo, prout dicit actum a conversione distinctum. Primo modo, conversio non ponit in numerum cum aversione, nec faciunt diversa peccata; imo illa duo essentialiter clauduntur in omni peccato mortali : nam conversio non est culpa, nisi quia inordinata; nec est inordinata, nisi quia avertitur homo a Deo, cui deberet inhærere tanquam fini ultimo : et hæc aversio est in peccato, in cujus perpetratione peccator nihil cogitat de Deo. Secundo modo, scilicet prout aversio dicit actum distinctum contra conversionem, sic constituit diversum peccati genus. Hoc enim modo averti est odio habere, vel invidere, sicut supra dixit Magister[1] : et constat quod aliud genus peccati est odisse Deum, et aliud, amare commutabile bonum. Et quoniam ut plurimum aversio in peccato accipitur tam prout dicit deordinationem a Deo, tanquam a fine, quam prout dicit motum inordinatum contra Deum; hinc est, quod conversio et aversio potius comparantur ad peccatum sicut differentiæ constituentes, quam sicut differentiæ dividentes : et ideo concedendum est quod hoc modo aversio et conversio non faciunt diversa peccata; et rationes quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt, quia ista via procedunt.

1. Ad illud quod primo objicitur de Hieremia : *Duo mala fecit populus meus;* etc.; responderi potest, quod derelictio non tantum dicitur ibi pro deordinatione quæ est conjuncta conversioni, sed etiam pro omissione mandatorum Dei : et tunc distinguentur illa duo mala non sicut aversio et conversio, sed sicut omissio et commissio. Vel dicendum quod duo mala dicuntur, non quia sint duo peccata, sed quia sunt duæ diversæ radices malæ concurrentes ad completionem unius peccati, sicut dicit Glossa præhabita supra.

2. Ad illud quod objicitur, quod aversio est per contemptum, et conversio per cupiditatem, jam patet responsio : loquitur enim de conversione et aversione pro diverso actu et motu : quod si aliter intelligat, ut accipiatur contemptus et cupiditas large, prout concurrit ad unum peccatum, sic non sunt duo mala, sed unum.

3. Ad illud quod objicitur, quod alius est habitus quo quis declinat a malo, et quo quis facit bonum, dicendum quod declinare a malo dicitur dupliciter, sicut dictum est de aversione : prout enim declinare a malo dicit actum detestationis et fugæ respectu mali, dicit diversum actum et motum ab eo quod est facere bonum; prout autem dicit recessum a malo, sic non dicit diversum actum et habitum, quia eodem motu et habitu, quo quis accedit ad bonum, elongatur a malo.

4. Ad illud quod objicitur, quod alii præcepto opponitur conversio, et alii aversio, dicendum quod falsum est : nam aversio et conversio non sunt contra diversa præcepta, sed concurrunt ad idem peccatum, quod est tam contra præceptum affirmativum, quam contra præceptum negativum : nisi forte accipiatur aversio prout nominat actum vel motum contra Deum.

5. Ad illud quod objicitur, quod plus convenit aversio cum aversione, etc., dicendum quod verum est convenientia formali, quæ est in hoc, quod assignatur in aliquo tanquam in uno communi; sed non est verum de convenientia ordinis, quæ concurrit ad constitutionem unius tertii. Non enim unum peccatum constituitur ex pluribus aversionibus, sicut ex aversione et conversione simul concurrentibus.

[1] Dist. v.

# DISTINCTIO XLIII

DE UNO PECCATO SPECIALI, QUOD EST MAGIS GRAVE ET ABOMINABILE, QUOD EST PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM.

De peccato in Spiritum sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem: quid videlicet illud sit.

Præterea est quoddam peccati genus cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, de quo in Evangelio Veritas ait [1] : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque hic, neque in futuro.* Et in Epistola canonica [2] : *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut quis oret* [3]. *Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei; et qui peccat in Filium remittetur ei : qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque hic, neque in futuro.* Sed quæritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum, vel ad mortem. Quidam dicunt illud peccatum esse desperationis, vel obstinationis. Obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impœnitens; desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, æstimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere; sicut Cain qui dixit [4] : *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt : quæ tanta est, cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia Dei bonitatem superare putant, et ideo pœnitentiam non assumunt; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent, ut eam nunquam relinquere proponant, et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire, patientia Dei abutentes, et de misericordia Dei nimis præsumentes; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinacia et præsumptione peccant, autumantes Deum non esse justum; illi desperatione Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ, quo se recipiant fluctuantes; atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

Utrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum sanctum.

Sed quæritur utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratæ, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum sanctum. Quidam dicunt omnem obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur; quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Augustinus [5] ait super illum locum Psalmi : *Convertam in profundum maris :* « Id est, eos qui erant desperatissimi; » et ibi [6] : « *Mittit crystallum suum sicut buccellas,* id est, obstinatos facit aliorum doctores. » Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur, ubi ait [7] : *Qui educit vinctos in fortitudine; similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulchris.* Secundum istos illud peccatum dicitur irremissibile, non quia aliquando remittatur, sed quia vix, et raro, et difficulter dimittitur : non enim solvitur crystallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum; sed illam tantum,

[1] *Matth.*, XII, 32. — [2] I *Joan.*, V, 16. — [3] *Luc.*, XII, 10. — [4] *Gen.*, IV, 13. — [5] Aug., *Enarr. in Ps.* LXVII, 23, n. 31. — [6] Id., *Enarr. in Ps.* CXLVII, 17, n. 25, 26; serm. *de Verb. Dom.*, XI, al. LXXI, c. XXI. — [7] *Ps.* LXVII, 7. Vid. Aug., *Enarr.* in hunc locum.

quam comitatur impœnitentia : qui etiam impœnitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia Augustinus dicit impœnitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic obstinatus est aliquis, ut non pœniteat; discuti oportet an aliud sit obstinatio, aliud impœnitentia sit in eo peccatum, an idem, sed diversis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur; unde Augustinus etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest, et Hieronymus, quod taliter peccans digne pœnitere non potest. Et ideo recte Joannes dicit, ut non pro eo oret quis; quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiæ hic vel in futuro juvari non potest, habens cor induratum tanquam lapis, sicut de diabolo legitur [1]. Post hanc vitam, qui valde mali sunt, meritis Ecclesiæ juvari non possunt.

Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum Augustinus definiens in libro *de Sermone Domini in monte*, ait [2] : « Peccatum ad mortem est, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo, invidiæ facibus agitatur : quod fortasse est peccare in Spiritum sanctum : quod peccatum dicitur non remitti, non quia non sit ignoscendum peccanti si pœniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et renuntiare cogatur; ut Judas, cum dixit [3] : *Peccavi*, facilius desperans cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam peteret : quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales (*a*) habere credendum est. » Ecce quædam assignatio peccati in Spiritum sanctum, vel ad mortem veri hic posita est, qua illud peccatum esse traditur oppugnatio veritatis (*b*) post agnitionem, et invidentia fraternæ (*c*) gratiæ post reconciliationem : quod species quædam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in libro *Retractationum* rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens [4] : « Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi; sed tamen addendum fuit : «Si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam; » quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto, non est desperandum : nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. » His verbis insinuatur peccatum præmissa definitione descriptum, tunc solum debere dici ad mortem, vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem pœnitentiam; nec de aliquo peccatore desperandum esse (*d*) in hac vita, et ideo pro omni esse orandum. Unde illud Joannis [5] : *Non pro eo dico ut quis oret;* sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus [6], *de Verbis Domini*, de impœnitentia, quæ est blasphemia in Spiritum sanctum, sic ait : « Ista impœnitentia vel cor impœnitens, quandiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu ad pœnitentiam patientia Dei adducit. Paganus est hodie : judæus, infidelis est hodie : hæreticus est hodie : schismaticus est hodie : quid si cras amplectatur catholicam fidem, et sequatur catholicam veritatem?

[1] *Job.*, XLI, 15, ubi de Behemoth. — [2] Aug., *de Serm. Dom. in monte*, lib. I, c. XXII, n. 73, 74. — [3] *Matth.*, XXVII, 4, 5. — [4] Aug., *Retract.*, lib. I, c. XIX, n. 7. — [5] *Joan.*, V, 16. — [6] Aug., *de Verb. Dom.*, serm., XI, al. LXXI, c. XIII, n. 21. — (*a*) *Apud* Aug., *edit. Bened.*, quam mentis affectionem propter peccati magnitudinem jam de damnatione illos. — (*b*) *Edit. Ven.*, fraternitatis. — (*c*) *Item deest* fraterna. — (*d*) *Cæt. edit.* est.

Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas, et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam, agant pœnitentiam, et inveniant veram requiem, et vitam in futuro? *Nolite*[1] *ergo ante tempus judicare quemquam.* » Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum; quia converti potest, dum in hac vita est; quia non potest sciri de aliquo utrum peccaverit ad mortem, vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit : nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex prædictis aliquatenus capi potest quomodo accipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet invidentia gratiæ fraternitatem impœnitenter oppugnans, quæ utique obstinatio esse videtur ; et omnis impœnitentis obstinatio, atque desperatio. Notandum vero est, quod non omnis qui non pœnitet, impœnitens dici potest; quia impœnitentia proprie obstinati est, et ut quidam volunt, etiam desperati.

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius in libro *de Spiritu sancto* disserens, definitam assignationem tradit, dicens[2] : « Cur Dominus dixerit[3] : *Qui blasphemaverit in Filium hominis, remittetur ei; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, neque hic, neque in futuro remittetur ei,* diligenter adverte. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus sancti? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis, corporis specie deceptus humani, remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero sancti Spiritus dignitatem, majestatem, et potestatem abneget sempiternam, et putet non in spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub, non potest ibi esse exoratio veniæ, ubi sacrilegii plenitudo est. » Satis hic aperte explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illud Augustini descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse invidentia gratiæ, oppugnans fraternitatem : qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritus veritatem negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiæ Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ ; sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam ; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientiam Filio attribuit ; tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem, vel ignorantiam, facile veniam adipiscitur ; sed non ille, qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium ; quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas sæpius assignetur, superius[4] dictum est.

## EXPOSITIO TEXTUS.

*Est præterea quoddam peccati genus*, etc.

Supra egit Magister de distinctione peccati in generali ; in hac parte descendit ad quoddam speciale genus peccati. Dividitur autem pars ista in partes duas, in quarum prima Magister determinat de peccato illo, comparando illud ad alia peccatorum genera ; in secunda vero determinat de ipso, quid sit, secundum aliorum assignationem, et etiam secundum propriam, ibi : *Sed quæritur quid sit illud peccatum.* Prima pars remanet indivisa ; sed secunda dividitur in

Divisio.

[1] I *Cor.*, IV, 5. — [2] Ambr., *de Spirit. Sancto*, lib. I, c. III, n. 47. — [3] *Luc*, XII, 10. — [4] *Sent.* lib. I, dist. XXXIV, q. III.

partes tres, secundum triplicem assignationem peccati in Spiritum sanctum : in (*a*) quarum prima multipliciter ponit assignationem, unam per ejus differentias magis notas, quæ quidem sunt obstinatio et desperatio; in secunda vero ponit ejus assignationem per ejus differentias minus manifestas, ibi : *Est etiam alia hujus peccati assignatio;* in tertia vero subjungit ipsius peccati assignationem communem et definitivam, ibi : *De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius,* etc. Prima istarum partium dividitur in partes duas, in quarum prima determinat veritatem; in secunda dissolvit dubitationem, ibi : *Sed quæritur utrum omnis obstinatio.* Similiter secunda dividitur in duas, in quarum prima ponit Magister hujus peccati assignationem ; in secunda ponit ejus assignationis explanationem, ibi : *Illam autem assignationem Augustinus,* etc. Similiter tertia pars habet duas, in quarum prima ponit peccati in Spiritum sanctum, secundum Ambrosium, diffinitivam assignationem ; in secunda vero removet dubitationem, ibi : *Non utique distinctio illa verborum sic accipienda est.*

DUB. I.

Est peccatum ad mortem, etc.

Sed contra hoc est, quia tales sunt diligendi ex charitate : ergo videtur, quod pro eis orandum sit. Præterea tales magis indigent aliis, et proniores sunt ad malum : ergo videtur quod major sit beneficentia misericordiæ pro his orare, quam pro aliis, qui non indigent. Est igitur quæstio, quare dicit beatus Joannes quod pro talibus orandum non sit, cum de nemine sit desperandum.

Resp. Dicendum quod peccatum ad mortem dicitur dupliciter : aut quia perducit ad mortem, aut quia disponit ad mortem. Et primo modo accipiendo, peccatum ad mortem omnino est irremissibile; secundo modo accipiendo, peccatum ad mortem cum difficultate est remissibile. Quolibet dictorum modorum intelligi habet prædictus sermo secundum differentem sui expositionem. Nam primo modo sensus est : *Non dico, ut pro eo oret quis*, hoc est, aliquis nec parvus, nec magnus. Secundo vero modo sensus est : *Non dico, ut pro eo oret quis,* id est, quævis persona; quasi dicat : « Difficile est pro tali peccatore exaudiri, quia talis jam inter corrigibiles est deputandus. » De quo dicit Dominus [1] : *Quod si Ecclesiam audire noluerit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Et ita in uno sensu generaliter innuit, quod pro peccante ad mortem non est orandum ; in alio vero sensu innuit, quod non est cujuslibet impetrare tantum donum. In nullo tamen dictorum sensuum prohibet orare ; sed in hoc verbo ostendit, quod mandatum suum, sive monitio, qua dixerat orandum esse pro proximo, non se extendit generaliter respectu omnium, sed respectu eorum de quibus probabiliter sperare possumus, quod nostris orationibus emendentur : et sic patet responsio ad illud.

DUB. II.

Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei.

Contra : Glossa dicit ibidem : « Blasphemia remittetur ; spiritus autem blasphemiæ non remittetur. » Ergo si blasphemia remittitur, sive blasphemet Patrem, sive Spiritum, remittetur. Juxta hoc quæritur, quæ differentia sit inter blasphemiam, et spiritum blasphemiæ. Videtur quod gravius peccatum sit blasphemia, quam spiritus blasphemiæ; quia spiritus blasphemiæ dicit voluntatem, blasphemia dicit opus : malum autem opus addit supra voluntatem. Contrarium hujus est quod dicit Glossa, quæ dicit quod spiritus blasphemiæ non remittitur, sed blasphemia remittitur.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Hugo,

[1] *Matth.*, XVIII, 17. — (*a*) *Al. deest* in.

« Blasphemia, quantum est de se, indifferens est quantum ad hoc, quod sit peccatum in Spiritum sanctum, et non in Spiritum sanctum. Alii enim blasphemant ex infirmitate et coactione : et hi peccant in Patrem. Alii ex deceptione : et hi peccant in Filium. Alii ex certa malitia, et hi peccant in Spiritum sanctum : et hoc est sceleratissimum genus peccati, in vituperiis Dei delectari. » Et post subjungit : « Quid est spiritus blasphemiæ, nisi affectus et desiderium vituperationis divinæ? Spiritus enim blasphemiæ sic spirat ad odium Dei, sicut Spiritus sanctus ad Dei amorem. Quando ergo dicitur : *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum*, etc., non intelligitur de quacumque blasphemia, sed de spiritu blasphemiæ : unde non dicit : Qui blasphemaverit Spiritum sanctum, sed : *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum*, id est, peccando in Spiritum sanctum : et hoc declarat ipsa glossa, quæ dicit quod blasphemia remittetur, spiritus autem blasphemiæ non remittetur. » Per hoc patet responsio ad illud quod quæritur, quæ differentia sit inter blasphemiam, et spiritum blasphemiæ, et quod gravius sit peccatum spiritus blasphemiæ, quam blasphemia. Non enim differunt sicut voluntas et actus, sed sicut generale et speciale.

### DUB. III.

Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, existimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere.

Videtur ex hoc, quod omnis desperans sit infidelis : omnis enim qui sic existimat, credit bonitatem Dei esse finitam : et omnis talis errat contra id, quod fidei est.

Item qui credit contrarium ejus quod dicit Scriptura, hæreticus et infidelis judicatur : sed Scriptura dicit[1] : *Quacumque hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum ejus non recordabor :* desperans credit ejus oppositum : ergo, etc. Præterea articulus specialis est de remissione peccatorum : et contra istum errat ille qui desperat. Similiter objici potest de eo, qui præsumit : videtur enim quod desperatio tollat fidem. Contrarium hujus est, quia fides ita præcedit spem, sicut præcedit charitatem : ergo sicut odium non tollit spem, ita etiam nec desperatio fidem.

Resp. Dicendum quod fides differt a spe : et in hoc, quod fides respicit ipsum objectum in universali, sed spes respicit in particulari, videlicet respectu sperantis; et in hoc etiam, quod fides dicit certitudinem in intellectu, spes dicit certitudinem in affectu. Sicut igitur contingit aliquando ignorari aliquid in particulari, et sciri in universali, sicut dicit Philosophus primo *Posteriorum*[2] : sicut est de illo, qui scit omnem mulam esse sterilem, et tamen existimat hanc habere in utero; sic potest aliquis habens fidem, carere spe : et sicut potest aliquis non habens certitudinem de aliquo in affectu, habere in intellectu, sic potest aliquis non habens spem, habere fidem. Ad illud quod primo objicitur, quod talis existimat malitiam suam Dei bonitatem excedere, dicendum quod existimare malitiam bonitatem excedere, hoc potest esse dupliciter : aut in se, aut in affectu ; et in effectu dupliciter : aut universaliter respectu cujuslibet, aut particulariter respectu sui. Et primo et secundo modo est infidelitatis, et tertio desperationis. Et hoc innuit textus *Genesis*, ubi dixit Cain desperans[3] : *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear :* non dixit, quod major esset quam misericordia; sed quod amplior esset, quam venia ad quam pervenire posset. Vel potest dici, quod talis existimatio potius venit ex subversione confidentiæ, quam ex subversione notitiæ : sicut homo aliquando bene scit aliquid, et tamen affectio adeo dominatur, ut ad existimandum oppositum pertrahat ipsum. Et per hanc viam respondendum est ad illa duo, quæ postea objiciuntur : non enim concludunt, quod desperatio tollat fi-

[1] *Ezech.*, XVIII, 21, 22, quoad sensum. — [2] Arist., *Poster.*, lib. I, c. 1. — [3] *Gen.*, IV, 13.

dem ; quia defectus est duplicis conditionis, sicut dictum est : quamvis autem desperatio non tollat fidem simpliciter, nihilominus tamen plus læditur fides per desperationem, quam per odium, vel quodcumque aliud peccatum, quod non sit ei directe oppositum. In fide enim sunt tria : videlicet ipsa credulitas, et habilitas tendendi in Deum, et ipsa tendentia. Primum est quasi terra, et secundum quasi semen, et tertium quasi fructus. Primum tollitur solum per infidelitatem ; secundum vero tollitur per desperationem, qua efficitur homo inhabilis ad tendendum in Deum; tertium vero tollitur per omne peccatum.

DUB. IV.

Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem.

Contra : Si hoc verum est, tunc omne peccatum est peccatum in Patrem, quia cum potentia peccandi potius sit impotentia quam potentia, hoc ipso quo aliquis potest peccare, potest deficere et infirmus esse.

Item si peccatum in Filium est per ignorantiam, sicut ipse subjungit, cum omnis peccator sit ignorans, sicut vult Philosophus[1], videtur quod omne peccatum sit in Filium : ergo nulla est illa divisio peccatorum.

Resp. Dicendum, quod cum dicit peccatum esse ex infirmitate et ignorantia, non accipitur hic quæcumque infirmitas, et quæcumque ignorantia; sed infirmitas quæ quidem est ex carne, et ignorantia quæ est respectu alicujus circumstantiæ facientis rationem culpæ : et hoc modo talis infirmitas non est respectu omnis peccati, nec talis ignorantia : quamvis, largo modo accepta infirmitate pro quacumque impotentia, et ignorantia pro quacumque nescientia, sive cognitionis practicæ, sive speculativæ, in omni peccato reperiantur. Præterea sciendum est, quod quando dividitur peccatum per has differentias, quod illud dicitur peccatum ex infirmitate, quod procedit ex ipsa immediate, et similiter ex ignorantia et malitia : et sic istæ tres differentiæ non concurrunt in peccatum idem. Et sic patent objecta, et hæc sufficiant de ista divisione : quia supra[2] quæsitum fuit de his, ubi illa divisio ponitur et manifestatur.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de peccato in Spiritum sanctum; de quo secundum ipsius triplicem comparationem quæruntur tria : primo quæritur de ipso in comparatione ad alia peccatorum genera; secundo quæritur de ipso quantum ad conditiones proprias; tertio quæritur de ipso quantum ad ejus species et differentias. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur, utrum peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum; secundo quæritur utrum peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum actuale præambulum.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum ab aliis generibus peccatorum*[3].

Utrum peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum ab aliis generibus peccatorum ; et quod sic, videtur primo per verbum Magistri in littera : « Est quoddam peccati genus cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum Spiritum sanctum. » Fundam.

Item hoc videtur ratione ; quia mortale et

[1] Arist., *Polit.* lib. V, c. VIII.; *Ethic.* lib. V, c. VII. — [2] Dist. XXII. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CXIV, memb. 1; S. Thom., II-II, q. XIV, art. 1; et II *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 1; et *de Malo*, q. III, art. 14; Scotus, II *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLIII, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XLIII, q. I; Th. Arg., II *Sent.* dist. XLIII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 1; Marsil. Inguen., II *Sent.*, q. XXIII, art. II; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XLIII, q. I.

veniale faciunt diversa peccatorum genera : ergo multo fortius remissibile et irremissibile : sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum irremissibile : ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum sit aliud genus ab aliis generibus peccatorum.

Item peccatum in Spiritum sanctum est peccatum procedens ex certa malitia : si ergo peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et infirmitate, ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum sit genus peccati distinctum.

Item quod habet species proprias a speciebus aliorum peccatorum distinctas, est genus peccati distinctum ab aliis peccatorum generibus : sed peccatum in Spiritum sanctum est hujusmodi, quoniam ejus species sunt desperatio, et obstinatio, et veritatis agnitæ impugnatio, quæ sunt propriæ species hujus peccati, ita quod non aliorum : ergo, etc.

Sed contra : Peccatum in Spiritum sanctum, sicut dicit Magister in littera, est peccatum ad mortem : sed omne peccatum mortale est peccatum ad mortem : ergo cum peccatum ad mortem sit generale ad omnes peccatorum differentias, ergo et ad ipsum peccatum in Spiritum sanctum.

2. Item peccatum in Spiritum sanctum aut sic nominatur, quia est in personam Spiritus sancti ; aut quia est contra illud, quod est appropriatum Spiritui sancto : si quia contra personam Spiritus sancti, sed una est majestas Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ergo omne peccatum quod est in Spiritum Sanctum est in Patrem, et omne quod est in Patrem, et in Spiritum sanctum : ergo hoc modo est generale ad omne peccatum. Sed si quia contra effectum Spiritui sancto appropriatum, utpote contra bonitatem et gratiam ; sed omne peccatum est contra bonitatem, et contra gratiam Spiritus sancti; ergo omne peccatum est peccatum in Spiritum sanctum.

3. Item peccatum dividitur in peccatum ex infirmitate, et ex ignorantia, et ex malitia, ita quod peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum : sed peccatum ex ignorantia, et peccatum ex infirmitate, non dicit speciale genus peccati ; omne enim genus peccati, quod est ex ignorantia, potest esse ex infirmitate : ergo videtur similiter quod peccatum ex malitia non dicat determinatum peccati genus.

4. Item omne quod quis facit ex ignorantia, potest facere ex certa scientia, sive ex industria : ergo si omne genus peccati potest fieri ex certa industria, videtur quod peccatum in Spiritum sanctum circumeat omnia peccatorum genera : non ergo videtur esse peccati genus ab illis peccatorum generibus distinctum.

## CONCLUSIO.

*Peccatum in Spiritum sanctum, ratione sui principii, quod est malitia ; ratione actus substrati, qui est spiritualis, et ratione sui oppositi, quod est gratia pœnitentialis, est genus peccati distinctum a cæteris generibus peccatorum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum dicit genus peccati distinctum ab aliis generibus peccatorum ratione triplici, scilicet ratione principii, et ratione sui oppositi, et ratione actus substrati. Ratione principii, quia peccatum in Spiritum sanctum dicicitur esse illud, quod est ex certa malitia, sive industria, ex qua non procedit omne peccatum, sed illud solum quod facit homo scienter. Ratione oppositi similiter distinguitur, quia cum triplex sit gratia, scilicet innocentiæ baptismalis, et pœnitentialis, peccatum in Spiritum sanctum proprie habet opponi gratiæ pœnitentiali, et eam impugnat quantum ad sui initium, et quantum ad sui terminum, sicut per originale perditur gratia innocentiæ, et per actualia impugnatur gratia baptismalis. Ratione vero actus substrati similiter distinguitur, quia cum peccatum illud sit impugnativum gratiæ, et malitia sit in ipso spiritu secundum se, peccatum in Spiritum sanctum

consistit circa actum ipsius spiritus, sicut patet in desperatione et obstinatione : unde fornicatio et adulterium non potest aliquo modo dici peccatum in Spiritum sanctum. Ratione ergo sui principii, et oppositi, et actus substrati, peccatum in Spiritum sanctum est genus peccati determinatum. Et ratione horum trium sic nominatur, ut dicatur peccatum in Spiritum sanctum, videlicet ratione malitiæ a qua procedit, quæ directe opponitur bonitati appropriatæ Spiritui sancto ; ratione pœnitentialis sive finalis gratiæ, quam privat, quæ est effectus appropriatus Spiritui sancto; ratione etiam actus spiritualis, circa quem consistit : unde directe dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quod est in spiritu, et circa actum spiritus malignantis. Et sic patet quod peccatum in Spiritum sanctum est genus peccati ab aliis peccatorum generibus distinctum ; et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Ad illud quod objicitur, quod est peccatum ad mortem, dicendum quod peccatum dicitur ad mortem, secundum similitudinem ad mortem corporalem. In morte autem corporali tria concurrunt, quorum primum est amissio vitæ; aliud est corruptio dispositionis ex parte corporis ad susceptionem animæ; tertium est impossibilitas reparationis secundum cursum naturæ. Quantum ad primam conditionem, omne peccatum in quo est aversio a Deo dicitur esse peccatum mortale, sive ad mortem. Quantum ad secundam, peccatum in Spiritum sanctum dicitur peccatum ad mortem, quia tollit dispositionem ad susceptionem vitæ, quæ quidem consistit in susceptione pœnitentiæ. Quantum vero ad tertiam conditionem, peccatum illud dicitur ad mortem, in quo quis corporaliter moritur. Cum ergo dicitur quod omne mortale est ad mortem, et quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ad mortem, differenti modo accipitur peccatum ad mortem.

1. Ad illud quod objicitur, quod aut dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia est contra personam, etc.; dicendum quod ideo dicitur peccatum in Spiritum sanctum, non quia sit contra personam, sed quia est contra appropriatum effectum; nec quia contra appropriatum effectum, sed quia contra effectum præcipuum inter appropriata Spiritui sancto : hic autem est donum gratiæ finalis, sive pœnitentialis, et hujusmodi proprie quantum ad statum gratiæ finalis, in qua consistit omnis gratiæ efficacia, et hoc modo non omne peccatum est contra effectum illum : et per hoc non sequitur quod omne peccatum sit in Spiritum sanctum.

2. Ad illud quod objicitur, quod omne peccatum potest esse peccatum ex ignorantia et infirmitate, dicendum quod non est simile, quia ignorantia non determinat sibi aliquem actum : et ideo non dicit genus peccati determinatum, sed circuit omnia peccatorum genera. Similiter dicendum de peccato, quod est ex infirmitate.

3. Non sic autem est de peccato, secundum quod est ex malitia : ad hoc enim quod sit peccatum in Spiritum sanctum, non sufficit quod sit ex certa scientia et ex industria; sed requiritur determinatio generis quantum ad actum substratum.

4. Ad illud quod objicitur, quod omne peccatum potest fieri ex malitia, dicendum quod, licet malitia concurrere possit ad omne peccatum, non tamen semper facit peccatum in Spiritum sanctum. Unde si quis senex, qui non habet appetitum fornicandi, excitaret carnem suam ut fornicaretur, non diceretur in illa fornicatione peccare peccato in Spiritum sanctum, quamvis illud peccatum committeret ex industria et quadam malitia. Cum ergo dicitur quod peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, hoc solum intelligitur de generibus peccatorum quæ proprie ex malitia habent ortum, sicut invidentia fraternæ gratiæ, et impugnatio veritatis agnitæ.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum præambulum*[1].

Ad opp. Utrum peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum præambulum; et quod sic, videtur. Magister in littera dicit, quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum desperationis, vel obstinationis : sed nullus desperat, nec obstinatur, nisi propter aliquod præcedens peccatum : ergo videtur quod semper aliquod peccatum sit præambulum ad peccatum in Spiritum sanctum.

2. Item peccatum in Spiritum sanctum vel est finalis impœnitentia, vel habet semper annexam finalem impœnitentiam, quantum est de se : sed impœnitentia non est nisi respectu peccati præcedentis, sicut nec pœnitentia : ergo nunquam est peccatum in Spiritum sanctum, quin habeat aliud peccatum præambulum.

3. Item peccatum in Spiritum sanctum est peccatum procedens ex certa malitia : ergo necesse est, quod antequam homo peccet peccato in Spiritum sanctum, quod ipse sit malitiosus : sed hoc non est, nisi per culpam : ergo ante peccatum in Spiritum sanctum necesse est aliam esse culpam præambulam.

4. Item in bonis nemo repente fit summus : ergo videtur quod in malis statim nemo labatur in profundum : sed per istud peccati genus labitur homo in profundum vitiorum : videtur ergo quod istud peccati genus habet aliud præambulum, quod disponat ad ipsum.

Fundam. Sed contra : Quatuor sunt nobis inflicta, sicut dicit Beda, propter peccatum primi parentis, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia : sed possibile est quod homo primo et peccet peccato ex ignorantia, et ex infirmitate : ergo similiter possibile est, quod primo peccet peccato quod ex malitia procedit.

Item quotiescumque peccatorum genera sunt diversa, possibile est peccare peccato uno absque alio : si ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum distinctum ab aliis generibus peccatorum, possibile est aliquem peccare illo genere peccati, etiamsi non præcesserit aliud peccatum.

Item impugnatio veritatis agnitæ est hujus peccati species : sed ita bene quis potest impugnare veritatem agnitam, sicut etiam veritatem ignoratam : ergo videtur quod, saltem quantum ad illam speciem, absque alio peccati genere possit committi peccatum in Spiritum sanctum.

Item peccatum in Spiritum sanctum consistit circa actum spiritus : sed majus pendet actus carnis ex actu spiritus, quam e converso : ergo si homo potest peccare peccato carnis, nullo alio peccato præcedente; pari ratione, imo multo fortiori, videtur hoc esse verum de peccato in Spiritum sanctum.

### CONCLUSIO.

*Peccatum in Spiritum sanctum potest separari secundum existentiam a quocumque alio peccato, et committi sine aliqua culpa præambula, licet istud rare contingat.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod de peccato in Spiritum sanctum differenter est loqui secundum ejus species differentes. Quædam enim sunt species peccati in Spiritum sanctum, quæ nullo modo possunt esse absque peccato præambulo, sicut sunt obstinatio, desperatio, et finalis impœnitentia : talia enim respiciunt peccatum præambulum quasi materiam circa quam, et etiam sicut causam : nemo enim desperat de venia, nisi qui commisit culpam; nemo obstinatur in malo, nisi qui fecit malum; nemo impœnitens est,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. II, q. CXIV, memb. 2; S. Th., II-II, q. XIX, art. 4; et II *Sent,*, dist. XLIII, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLIII, q. I, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XLIII, q. 2.; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIII, q. IV.

nisi qui habet unde pœniteat. Sunt et aliæ species peccati in Spiritum sanctum, quæ quidem possunt esse absque peccato præambulo, pro eo quod actus ipsarum non respicit determinate peccatum præambulum, sicut est invidentia fraternæ gratiæ, et impugnatio veritatis agnitæ, sicut etiam est præsumptio de impunitate. Potest enim quis fraternæ gratiæ invidere, et veritatem agnitam impugnare, et de impunitate præsumere, etiamsi nulla actualis culpa præcesserit; et hoc propter libertatem voluntatis, quæ in quolibet horum peccatorum propria deordinatione potest se præcipitare. Attamen, quia ista sunt peccata valde gravia, vix aut nunquam contingit quod aliquis in hæc cadat, nisi mens ejus fuerit per alia peccata depravata. Concedendum est ergo quod peccatum in Spiritum sanctum non solum est genus peccati distinctum ab aliis peccatorum generibus secundum formam, sed etiam separari potest secundum existentiam, ita quod committatur sine culpa præambula, quamvis rarissime contingat: unde et rationes, quæ ad illam partem inducuntur, concedendæ sunt. Illa tamen ratio, quam facit de eo, quod minus dependet actus spiritus ab actu carnis, etc., dicendum quod illa ratio non cogit quin peccatum in Spiritum sanctum possit esse sine aliis peccatis, pro eo quod actus spirituales, sive ad animam pertinentes, non solum transeunt super materiam debitam, sed etiam super alios actus : unde substernunt sibi alios actus quasi pro materia : sic et peccata quæ habent contra actus illos consistere, ut plurimum alia peccata præsupponunt tanquam materialia, sicut desperatio et obstinatio. Non sic autem est de actibus corporalibus, qui quidem non transeunt in alios actus, sed in materiam extrinsecam : et ideo illa peccata contra illos actus existentia non habent alia peccata tanquam materialia. Et huic consonat illud quod dicit Grammaticus, quod verba proæretica (*a*), sive ad animam pertinentia, requirunt determinari per infinitivum sequentem : non sic est de actibus pertinentibus ad corpus : et ideo ratio illa non cogit. Nec alia cogit, quæ dicit quod est genus peccati distinctum : esto enim quod non esset sine aliis; nihilominus posset distingui ab aliis, quia multa sunt inseparabilia secundum esse, quæ tamen distinguuntur formaliter.

1. Ad illud autem quod objicitur in contrarium de obstinatione et desperatione, dicendum quod ratio illa procedit ab insufficienti : quamvis enim illud sit verum in his duobus generibus peccatorum, non tamen sequitur quod sit verum in aliis generibus peccati in Spiritum sanctum.

2. Ad illud quod objicitur, quod finalis impœnitentia est annexa omnibus speciebus illius peccati, dicendum similiter quod nec illud cogit, pro eo quod peccando in Spiritum sanctum committit homo aliquod peccatum, respectu cujus potest habere propositum non pœnitendi : sicut ille, qui impugnat veritatem agnitam, vel invidet fraternæ gratiæ; vel etiam sicut est de eo, qui adeo præsumit de benignitate misericordiæ, quod nullum relinquit effectum justitiæ, et ex hoc proponit malefacere, et nunquam de eis pœnitere. Et hoc totum potest esse sine alterius peccati genere.

3. Ad illud quod objicitur, quod illud peccatum est ex malitia; dicendum quod malitia, secundum quod est hujus peccati radix, potest dicere malitiam contractam ex peccato originali, vel potest dicere malitiam actam, scilicet actualem perversitatem voluntatis. Et primo modo præcedit natura et tempore; secundo modo concomitatur. Non enim oportet quod ante fuerit malitiosus : sed volendo malignari potest in Spiritum sanctum peccare : et ita non oportet quod præcedat aliqua malitia actualis peccati depravans voluntatem; sed sufficit quod præcedat tempore malitia, quæ est pœna originalis.

4. Ad illud quod objicitur, quod nemo re-

(*a*) *Cæt. edit.* proeretica.

pente fit summus, dicendum quod non est simile; quia quamvis non possit nisi ordinate ascendere, potest tamen inordinate descendere, sive subito se præcipitare. Præterea non efficitur homo ita perfecte malus committendo in Spiritum sanctum; imo quanto pluries peccat, tanto magis labitur in profundum.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de hoc peccati genere quantum ad conditiones proprias; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur de hujus peccati gravitate; secundo quæritur de hujus peccati irremissibilitate.

### QUÆSTIO I.

*An peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum* [1].

Fundam. Utrum illud peccati genus sit gravissimum; et quod sic, videtur primo per auctoritatem Magistri in littera : « Est præterea quoddam peccati genus cæteris gravius et abominabilius. »

Item ratione videtur. Majus est peccatum, quod magis facit distare a venia : sed tale est peccatum in Spiritum sanctum : ergo, etc.

Item majus est peccatum, quod minus habet de ratione excusationis : sed peccatum in Spiritum sanctum est hujusmodi, minus enim habet inter cætera peccatorum genera de colore excusationis : ergo, etc.

Item majus est peccatum, quod magis inhabilitat animam ad justitiam : sed peccatum in Spiritum sanctum est hujusmodi, quia maxime vol ntatem deordinat : ergo, etc.

Item sicut ignorantia excusat peccantem, sic scientia aggravat; quia [2] *servus sciens voluntatem Domini sui*, etc. : sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex industria, sive est ex certa malitia : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Super illud Psalmi [3] : *Convertentur ad vesperam*, Glossa : « Nemo insanabilior, quam qui sanus sibi videtur. » Ergo minus elongat a sanitate peccatum, in quo quis peccat scienter, quam in quo quis peccat ignoranter : sed peccatum in Spiritum sanctum est, in quo quis peccat scienter : ergo videtur quod sit minus peccatum, quam peccatum ignorantiæ.

2. Item etsi una sit majestas trium, et æqualiter sint omnes honorandi, tamen majestas appropriatur Patri, et honor propter appropriationem ei debetur : ergo peccatum quod est in Patrem, vel tantum, vel plus Deum inhonorat, quam peccatum quod est in Filium vel Spiritum sanctum : si ergo qualitas peccati pensatur secundum quantitatem contemptus, videtur quod non sit majus peccatum in Spiritum sanctum, quam peccatum in Patrem et in Filium.

3. Item malitia est pœna inflicta pro peccato originali, sicut ignorantia et infirmitas : sed ignorantia et infirmitas, quia sunt pœnæ, aliquo modo excusant peccatum consequens : ergo pari ratione et malitia.

4. Item illud peccatum gravius est, in quo magis regnat libido : sed in peccato quod est ex concupiscentia magis regnat libido, quam in peccato quod est ex malitia, sicut patet, quia major est libido in fornicatione, quam in desperatione : ergo videtur quod majus sit peccatum quod est ex concupiscentia, quam illud quod est ex malitia : ergo peccatum in Spiritum sanctum non est peccatum gravissimum.

5. Item gravius est peccatum, in quo est majoris boni corruptio : sed in peccato infidelitatis major est corruptio, quam in peccato in Spiritum sanctum; in illo enim peccato receditur a veritate et a bonitate, in peccato in Spiritum sanctum a bonitate tantum : ergo videtur quod infidelitas vel hæresis gravior sit, quam peccatum in Spiritum sanctum.

[1] *Cf.* Richardus, II *Sent.*, dist. XLIII, art. 2, q. I; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIII, q. III. — [2] *Luc.*, XII, 47. — [3] *Ps.* LVIII, 7, 15.

## CONCLUSIO.

*Peccatum in Spiritum sanctum, cum sit ex certa malitia, et sit maxime naturæ læsivum, et divinæ majestatis offensivum, est cæteris peccatis gravius et abominabilius.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum gravissimum, et quia naturam maxime lædit, et quia oculos Dei maxime offendit. Naturam, inquam, maxime lædit, dum non solum aufert ei sanitatem, sed etiam præcludit viam ad sanitatem : unde, sicut morbus periculosior est, qui non tantum lædit naturam, sed etiam præcludit viam ad sumptionem cibi vel medicamenti, sic intelligendum est de illo morbo spirituali. Oculos Dei maxime offendit, quia nullum habet colorem excusationis : et ideo peccans hoc genere peccati meretur severius judicari : et propter hæc duo dicit Magister, quod hoc peccatum cæteris est gravius et abominabilius, ut gravius dicatur ratione majoris læsionis, abominabilius ratione defectus excusationis. Ratio autem hujus est, quia peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia ; et non solum ex malitia, sed ex malitia et industria. Peccat enim tunc quis peccato in Spiritum sanctum, quando ad malum movetur ex nequitia spiritus, sciens se moveri ad malum : unde peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia conflata ex concursu malitiæ ex originali peccato contractæ, et malitiæ actualis conjunctæ industriæ : et ideo non tantum dicitur esse ex malitia, sed ex certa malitia. Prima autem malitia, scilicet ex originali relicta, hoc peccatum non excusat, quia talis malitia est in ipsa voluntate secundum se, et ideo, cum voluntati subjacet, non minuit rationem voluntarii, sicut facit infirmitas et ignorantia : et quia non minuit rationem voluntarii, non diminuit de ratione peccati, et propterea non excusat. Alia autem malitia non solum non excusat, sed etiam multum aggravat, tum ratione improbitatis propriæ, tum ratione cognitionis adjunctæ : utriusque enim est aggravare. Et sic patet quare peccatum in Spiritum sanctum maxime oculos Dei offendit, scilicet, quia est ex certa malitia. Ex hac etiam eadem causa naturam lædit : læsio enim peccati principaliter consistit in deordinatione voluntatis : et quanto voluntas magis improbe ad aliquid se inclinat, tanto magis se deordinat et depravat. Et quia ex certa malitia hoc peccatum procedit, ideo in hoc peccati genere scienter et prudenter, imo etiam imprudenter peccator præeligit malum : et ideo voluntas ejus in hoc peccato magis respuit bonum, quam in aliis, quia amplius inficitur voluntatis gustus : et hinc est etiam quod respuit medicamentum, quemadmodum gustus maxime infectus respuit bonum cibum. Quoniam ergo hoc peccatum ex certa malitia procedit, hinc est quod est cæteris gravius et abominabilius, quantum est ex genere peccati. Hinc est etiam quod est maxime naturæ læsivum, et maxime oculorum divinæ majestatis offensivum. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes hoc peccatum esse gravissimum.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod peccatum ex ignorantia magis a sanitate elongat, dicendum quod major insanabilitas ex duplici causa potest venire : aut ex conditione morbi, aut ex conditione infirmi. Cum ergo dicitur quod nemo est insanabilior eo, qui sibi sanus videtur, hoc intelligitur quantum ad conditionem et statum infirmi, pro eo quod talis, non sentiens se infirmum, non quærit medicum, et ita nunquam sanatur. Quantum autem ad conditionem morbi, non habet veritatem : si enim peccans ex ignorantia erudiatur, de facili recipit sanitatem : peccans autem in Spiritum sanctum rebellis est eruditioni ex ipsa natura talis morbi : et ideo, quantum est de se, peccatum illud et gravius est, et insanabilius.

2. Ad illud quod objicitur, quod peccatum in Patrem est æque grave, vel magis, quam peccatum in Spiritum sanctum, quia Patri appropriatur majestas, dicendum quod illud

peccatum non dicitur esse gravius aliis, pro eo quod in eo magis contemnatur persona Spiritus sancti, quam persona Patris : nam in omni peccato contemnitur una majestas trium personarum : unde sicut hoc genus peccati non distinguitur a peccato in Patrem ex hoc, quod hic contemnatur Spiritus sanctus, et ibi Pater, sic nec ex hoc gravius judicatur; sed ex hoc gravius est, quia in ipso amplius contemnitur trium personarum majestas, quam in aliis generibus peccatorum : magis enim impugnat gratiam, quæ est totius Trinitatis effectus : et ideo majus est peccati genus : et ideo ratio illa procedit ex falso intellectu.

3. Ad illud quod objicitur, quod malitia est pœna inflicta, ergo debet excusare sicut aliæ pœnæ; dicendum quod non est simile; et ratio hujus est, quia malitia respicit ipsam voluntatem secundum se; sed ignorantia respicit intellectum, et infirmitas respicit carnem : et illa non adeo sunt in voluntate, sicut ipsa malitia : et ideo magis diminuunt de ratione peccati, quam malitia. Præterea peccatum in Spiritum sanctum non tantum est ex malitia contracta, imo est ex malitia conflata ex malitia contracta, et malitia propria, sicut supra dictum est.

4. Ad illud quod objicitur, quod illud peccatum est gravius, in quo magis regnat libido, dicendum quod libido major dicitur dupliciter : aut ratione majoris voluptatis, aut ratione majoris improbitatis : libido enim nominat voluntatem voluptuosam, et improbam. Cum ergo dicitur quod gravitas peccati attenditur secundum quantitatem libidinis, dicendum quod verum est, secundum quod quantitas libidinis pensatur secundum improbitatem voluntatis; sed non est verum secundum quod pensatur penes delectationem : sicut patet, quia gravius peccat senex fornicator, vel adulterator, quam juvenis : ex improbiori enim voluntate movetur, quamvis juvenis amplius delectetur : licet ergo in aliis generibus peccatorum magis abundet libido, quantum ad delectationem; quia tamen in hoc peccato magis abundat quantum ad improbitatem voluntatis, gravius est istud.

5. Ad illud quod objicitur, quod major est corruptio in peccato infidelitatis, dicendum quod major corruptio potest esse dupliciter; aut intentive, aut extensive. Extensive loquendo, plura bona privantur in peccato infidelitatis, quam in peccato in Spiritum sanctum, quia in illo peccati genere tollitur totius spiritualis ædificii fundamentum. Intensive autem magis fit privatio in peccato in Spiritum sanctum, pro eo quod magis inhabilem reddit ad bonum, et amplius firmat in malo : unde illud peccatum recte potest dici gravius in quo est major boni privatio intensive; et quia peccatum hæresis frequentissime habet conjunctum peccatum in Spiritum sanctum, utpote obstinationem; hinc est, quod illud peccatum est valde periculosum : si enim solum ex ignorantia hæreticus moveretur, facilius adhiberetur sibi remedium; sed quia animo obstinato pertinaciter adhæret errori suo, ideo frangitur potius, quam juvetur.

## QUÆSTIO II.

*An peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile*[1].

De hujus peccati irremissibilitate; et quod illud peccatum sit irremissibile, ostenditur[2] : *Spiritus blasphemiæ non remittetur.* Et post : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur, nec in hoc sæculo, nec in futuro.* Sed Christus nullo modo potest mentiri : ergo illud peccatum nullo modo potest remitti. Ad opp.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CXIV, memb. 6; S. Thom. II-II, q. XIV, art 3; et II *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 4; et *de Malo*, q. II, art. 15; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XLIII, p. II, q. II, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XLIII, art. 2, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. XLIII, q. II; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 2; Stephanus Brulef, II *Sent.*, dist. XLIII, q. IV; Gabriel Biel, II *Sent.*, dist. XLIII, q. I. — [2] *Matth.*, XII, 31, 32. De hac materia Augustinus, *de Verbis Domini*, serm. XI, al. LXXI.

2. Item Glossa super dictum locum : « Blasphemia remittetur ; spiritus autem blasphemiæ non remittetur, nec in hoc sæculo, nec in futuro. »

3. Item[1] : *Desperavimus, post cogitationes nostras ibimus.* Et post subjungitur[2] : *Tu autem noli orare pro populo isto, quia non exaudiam te.* Si ergo pro peccato remissibili Dominus vult exorari, et nolebat exorari propter peccatum desperationis, videtur ergo quod peccatum desperationis sit irremissibile. Pari ratione concluditur de qualibet hujus peccati specie.

4. Item nullum peccatum remittitur, nisi de quo quis potest subire pœnitentiam, et postulare veniam : sed peccatum in Spiritum sanctum non est hujusmodi : ergo, etc. Major manifesta est; minor probatur per illud Augustini, qui dicit in libro (a) *de Sermone Domini in monte*[3] : « Tanta est labes hujus peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit. »

5. Item impœnitentia est species hujus peccati, et annexa aliis speciebus : si ergo impœnitentia directe opponitur ipsi veniæ et pœnitentiæ, ergo videtur quod simpliciter privet veniam et remissionem : videtur ergo quod hoc peccatum sit irremissibile.

Fundam. Sed contra : super illud Psalmi[4] : *Convertam in profundum maris*, Glossa : « Id est eos qui erant desperatissimi. » Ergo si hoc est peccatum quod maxime elongat a venia, et illud omnino remittitur, videtur quod et omnia alia.

Item Augustinus, *de Verbis Domini*[5] : « Ista impœnitentia, vel cor impœnitens, quandiu aliquis in hac carne vivit, non potest judicari : de nullo enim desperandum est, quandiu patientia Dei eum ad pœnitentiam adducit. » Sed de eo qui peccat peccato irremissibili, desperandum est : ergo videtur quod peccans peccato in Spiritum sanctum non peccet irremissibiliter.

5. Item peccatum in Spiritum sanctum non aufert homini statum viatoris : sed quandiu homo est in statu viatoris, habet vertibilitatem liberi arbitrii, et quandiu habet hoc, potest Deo reconciliari, et a peccato liberari : ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum possibile sit remitti.

Item potentior est gratia et virtus in bonum, quam sit peccatum in malum : sed nulla virtus reddit hominem ex suo actu impossibilem ad peccandum, nec pœnitentia, nec alia : ergo videtur quod nulla culpa reddat hominem ex suo actu impossibilem ad resurgendum; sed non resurgit homo a peccato, nisi remittatur peccatum : ergo non solum istud peccati genus, sed etiam quodlibet aliud est remissibile.

Item si peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, aut hoc est per privationem actus remissionis, aut per privationem dispositionis, aut per privationem possibilitatis. Si per privationem actus, ergo quodlibet peccatum quod non remittitur, debet dici irremissibile : ergo quodlibet peccati genus illo modo irremissible dicetur. Si per privationem dispositionis, ergo cum omne peccatum mortale reddat hominem ineptum ad remissionem propter Dei offensam et contemptum, videtur ergo quod omne debeat dici irremissibile. Si propter privationem possibilitatis, contra : aut hoc est quia Deus non potest infundere gratiam, aut hoc est quia iste non potest gratiam recipere. Sed primum est plane falsum : similiter et secundum, quia iste habet arbitrii libertatem : non ergo videtur, quod aliquo modo illud peccatum debeat dici irremissibile. Est ergo quæstio, si dicitur irremissibile, quomodo dicatur, et qualiter.

[1] *Jerem.*, XVIII, 12. — [2] Id., XIV, 11. — [3] August., *de Sermone Dom. in monte*, lib. I, c. XXII, n. 74. — [4] *Ps.* LXVII, 23. — [5] Aug., *de Verb. Dom.*, serm. XI, al. LXXI, c. XIII, n. 21; *Retract.*, lib. I, c. XIX, n. 7.

(a) *Al.* Sermone.

## CONCLUSIO.

*Peccatum in Spiritum sanctum, pro quanto habet annexam impœnitentiam, quæ tollit propositum pœnitendi, dicitur irremissible, id est difficulter, vel inconsuetum remitti; sed pro quanto dicit finalem impœnitentiam, est absolute irremissibile, id est, impossibile remitti.*

Opin. 1. Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera et innuit, quorumdam opinio fuit, quod peccatum in Spiritum sanctum diceretur irremissibile, quia vix, Opin. 2. et raro aut difficulter dimittitur. Alii vero dixerunt, quod illud peccatum dicitur irremissibile, quia nullo modo remitti habet, pro eo quod tali peccato peccans, digne Conciliat pœnitere non potest. Uterque autem istorum modorum dicendi conveniens est et verus, nec unus repugnat alteri, si recte intelligantur. Sicut enim remissibile dicitur dupliciter : uno modo remissibile dicit aptitudinem; alio modo dicit consuetudinem; sic et irremissibile dupliciter potest dici : uno modo, ut dicatur irremissibile, id est, ineptum, sive impossibile ad remittendum; alio modo, ut dicatur irremissibile, quod est inconsuetum remitti. Utroque enim horum modorum peccatum in Spiritum sanctum potest dici irremissibile : nam omne peccatum in Spiritum sanctum vel est impœnitentia, vel habet impœnitentiam annexam : impœnitentia autem dicitur duobus modis, Persever duplex sicut et perseverantia : uno modo dicitur perseverantia propositum perseverandi; alio modo dicitur perseverantia, continua permanentia in bono usque ad finem. Et primo modo perseverantia est in qualibet virtute; secundo modo perseverantia includit gratiam finalem. Sic et impœnitentia dicitur Impœnit duplex. dupliciter : uno modo dicitur impœnitentia propositum non pœnitendi; alio modo dicitur impœnitentia, continua permanentia in malo usque ad diem extremum inclusive. Et secundum istum modum, peccatum in Spiritum sanctum, quod claudit in se impœnitentiam, dupliciter potest dici : uno modo, prout claudit in se impœnitentiam, quæ quidem est finalis persistentia in malo; et sic dicitur irremissibile, quia non potest remitti, sicut finalis gratia non potest perdi. Sed hoc modo peccare peccato in Spiritum sanctum nemini est attribuendum, usque ad illud instans, in quo possit dici de isto, quod finaliter sit impœnitens. Et secundum istum modum currit una prædictarum opinionum, et ita valde stricte accipit peccatum in Spiritum sanctum. Alio modo dicitur peccatum in Spiritum sanctum, prout claudit in se impœnitentiam, id est, propositum non pœnitendi : hoc modo dicitur irremissibile, id est, inconsuetum remitti. Quamvis enim non sit impossibile ad remissionem, quia tale propositum mutari potest; raro tamen et vix remittitur, quia tale propositum claudit viam ad gratiam, et impedit Spiritus sancti ingressum. Illud enim, quod gratiam introducit, et quod ad gratiam disponit de congruo, est voluntas recedendi a peccato : et ideo cum voluntas faciem suam obtirmavit ad oppositum, nisi fiat ei specialis vocationis donum et adjutorium, non pervenit ad remissionis beneficium : quoniam ergo alia peccatorum genera, etsi privent bonam voluntatem et justitiam, non tamen reddunt voluntatem rebellem et repugnantem contra vocationem divinam; hinc est quod, si nunquam remittantur propter negligentiam peccatoris, vel propter præoccupationem mortis, non tamen dicuntur esse irremissibilia. Patet ergo quare peccatum illud dicitur irremissibile magis, quam alia peccatorum genera, scilicet pro eo quod non tantum repugnat gratiæ, sed etiam dispositioni ad veniam et gratiam suscipiendam. Patet etiam quomodo dicatur irremissibile, quia communiter loquendo non privat potentiam, sed dispositionem : stricte autem accipiendo potentiam privat; sed hoc modo non dicitur peccare homo in Spiritum sanctum quandiu vivit in hac vita.

Et per hoc patet responsio ad rationes,

quæ adducuntur ad utramque partem. Ad eas potissime quæ inducuntur ad secundam partem, quæ scilicet ostendunt quod peccatum illud non dicitur irremissibile, eo quod reddat hominem impossibilem ad veniam, quandiu est in vita ista; et quia verum concludunt, ideo concedendæ sunt. Ultima tamen ratio videtur ostendere quod nullo modo debeat dici irremissibile; sed jam manifestata est per ea quæ dicta sunt, quia in aliis peccatis mortalibus non sic est privatio ad remissionem, sicut in hoc peccato. Quamvis enim alia peccata tollant justitiam, non tamen auferunt propositum redeundi ad justitiam. Fere enim omnes qui peccant emendare proponunt. Hoc autem peccati genus, in quantum peccatum est, tollit justitiam; in quantum vero peccatum tale est, quod habet annexam impœnitentiam, aufert homini propositum redeundi ad gratiam: et ideo irremissibile dicitur, quia privat dispositionem ad bonum.

1 et 2. Ad illud autem quod primo objicitur in contrarium de auctoritate Domini in *Matthæo*, et etiam de Glossa, dicendum quod tam textus, quam Glossa intelligi habet quantum ad remissionis privationem secundum consuetudinem, non secundum possibilitatem et aptitudinem: unde quod Dominus comminatur, quod illud peccatum non remittitur, hoc intelligendum est, non quia remitti non possit, sed quia Deus paucis consuevit remittere. Vel dicendum, sicut dicit Augustinus, quod intelligitur de peccato in Spiritum sanctum, secundum quod includit impœnitentiam finalem, hoc est, in quo quis perseverat usque ad mortem.

3. Ad illud quod tertio objicitur de verbo *Jeremiæ*, quod Deus nolebat orari pro desperatis, dicendum, quod hoc non erat quia nullo modo possent ad bonum converti vel redire; hoc enim potuissent, si Deus vellet eos specialiter visitare; sed quia ipsi non merebantur, et Deus occulto suo judicio nolebat eis manum misericordiæ ampliare: hinc est, quod prævidens et suum judicium, et eorum impœnitentiam, hoc propheta prædicebat: et ita ex hoc non habetur quod illud peccatum non posset remitti, sed quia illud illis nolebat Deus remittere, et quod illi finaliter in impœnitentia remansuri erant, quamvis possent ab ea discedere.

4. Ad illud quod objicitur, quod tanta est hujus peccati labes, quod pœniteri non possit, dicendum quod Augustinus illud verbum retractat [1], et explanat hoc non esse dictum per privationem omnimodæ possibilitatis, cum Deus convertat desperatissimos, sed per privationem facilitatis: unde non solummodo consuevit dici aliquid impossibile quod nullo modo potest fieri, sed etiam quod difficulter fit.

5. Ad illud quod objicitur, quod impœnitentia est species hujus peccati; jam patet responsio, quia dupliciter dicitur impœnitentia, sicut dictum est; et prout impœnitentia dicitur propositum non pœnitendi, non reddit hominem impossibilem ad veniam, quia potest ab illo proposito desistere, et, illo proposito desistente, potest aliud propositum illi succedere, et per illud ad veniam pervenire.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de hujus peccati genere, quantum ad ejus species et differentias; et circa hoc quæruntur duo: primo quæritur de speciebus hujus peccati quantum ad numerum et sufficientiam; secundo vero quæritur de his quantum ad uniuscujusque propriam rationem.

### QUÆSTIO I.

*An peccata in Spiritum sanctum sint finita numero* [2].

De numero et sufficientia specierum hujus Ad opp.
peccati; et communiter consueverunt hujus

[1] Aug., *Retract.*, lib. I, c. XIX, n. 7. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. II, q. CXIV, n. 3; S. Thom., I-II, q. XIV, art. 2; et II *Sent.*, dist. XLIII. q. I, art. 3; Ægid. Rom., II *Sent.* dist. XLIII, p. II, q. I, art. 3; Richardus, II *Sent.*, dist. XLIII, q. 5.

peccati sex species assignari, scilicet desperatio, præsumptio, obstinatio, invidentia fraternæ gratiæ, impugnatio veritatis agnitæ, et finalis impœnitentia. Sed quod multo plures debeant esse, videtur; quia, cum sint tres virtutes theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, quarum quælibet ita est ad salutem necessaria, sicut alia, videtur quod, sicut est unum peccatum in Spiritum sanctum, quod est contra spem, scilicet desperatio, similiter debeat esse unum contra fidem, et aliud contra charitatem.

2. Item virtutes cardinales multæ sunt, præter pœnitentiam, quæ sunt necessariæ ad salutem : ergo sicut accipitur species peccati in Spiritum sanctum per oppositum ad pœnitentiam, ita deberet accipi per oppositum ad alias virtutes cardinales.

3. Item in Deo non tantum considerantur istæ conditiones, videlicet justitia et misericordia, sed etiam plures aliæ, utpote bonitas et majestas : ergo sicut sunt duæ species hujus peccati, quarum una est contra justitiam, ut præsumptio, alia contra misericordiam, ut desperatio; ita videtur quod duæ aliæ species deberent esse contra conditiones alias.

4. Item septem sunt peccata capitalia, inter quæ sunt aliqua ita magna, sicut est invidia : ergo sicut invidentia fraternæ gratiæ ponitur una species hujus peccati, ita deberet poni superbia et ira.

5. Item æque magnum peccatum est impugnare bonitatem, sicut impugnare veritatem : ergo sicut est una species hujus peccati penes impugnationem veritatis agnitæ, ita deberet esse alia species penes impugnationem bonitatis.

Item spiritus blasphemiæ est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod dicitur in Glossa [1] et in textu : nec est aliquod prædictorum : ergo videtur quod plures sint species peccati in Spiritum sanctum, quam prædictæ.

[1] In *Matth.*, XII, 31.

Item quæro unde accipiatur distinctio istarum specierum. Aut enim accipitur ex parte ejus, cui opponitur hoc peccatum; aut ex parte actuum substratorum; aut ex parte motivorum : si ex parte ejus, cui opponitur, cum illa sit gratia pœnitentialis, et gratia pœnitentialis sit una, videtur quod una sola deberet esse species hujus peccati; si ex parte actuum substratorum, aut illi actus sunt principales potentiarum interiorum, aut non : si principales, tunc non deberent esse nisi tres secundum numerum potentiarum; si penes actus non principales, ergo deberent esse multo plures, quam sex; si ex parte motivorum, similiter objicitur, quia cum plura sint motiva quam sex, plures erunt hujus peccati species.

Juxta hoc quæritur, cum Magister non tangat in littera nisi de quatuor speciebus peccati in Spiritum sanctum, et alii ponunt quinque species, alii sex, unde veniat ista diversitas. Quæritur ergo penes quid distinguantur istæ species, et quis sit earum numerus et sufficientia.

## CONCLUSIO.

*Peccata in Spiritum sanctum sunt numero sex, desperatio, præsumptio, obstinatio, finalis impœnitentia, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum directe est contra effectum Spiritus sancti, qui quidem dicitur gratia pœnitentialis. Hæc autem pœnitentialis gratia, secundum quod in sacramento consideratur, tria respicit, videlicet medicum, et ægrotum, et ministrum. Ex parte medici ista duo concurrunt, misericordia et justitia: misericordia, per quam remittit offensam; et justitia, per quam exigit emendam. Contra misericordiam est desperatio; contra justitiam est præsumptio. Similiter ex parte ægroti duo concurrunt, videlicet detestatio peccati præteriti, et propositum non peccandi : nisi enim hæc duo in se habeat, non

est idoneus ad hoc, quod gratia Spiritus sancti habeat in ipsum efficaciam. Contra detestationem peccati est obstinatio; contra vero propositum non peccandi est finalis impœnitentia. Similiter ex parte ministri duo concurrunt, videlicet veritas doctrinæ, per quam peccatorem instruat; et sanctitas gratiæ per quam ipsum adjuvet et sublevet. Contra veritatem doctrinæ est impugnatio veritatis agnitæ; contra sanctitatem gratiæ est invidentia fraternæ gratiæ. Et sic patet numerus et sufficientia, quare scilicet tot sunt species peccati, nec plures, nec pauciores. Aliter potest accipi sufficientia dictarum specierum : quia, cum peccatum illud sit contra gratiam pœnitentialem, in quantum per ipsam fit remissio peccatorum in unitate Ecclesiæ; aut illud peccatum est contra pœnitentiam, aut contra unitatem ecclesiasticam.

Contra pœnitentiam autem potest esse dupliciter : aut per recessum a bono, et sic est desperatio; aut per confirmationem in malo, et sic obstinatio. Si contra unitatem ecclesiasticam, sic est aut ratione veritatis, aut ratione bonitatis : si ratione veritatis, sic est impugnatio veritatis agnitæ; si ratione bonitatis, sic est invidentia fraternæ gratiæ. Et hoc modo sumuntur species quatuor. Nec iste modus assignandi repugnat ei qui dictus est; quia sub obstinatione, quæ est confirmatio in malo, clauditur præsumptio et finalis impœnitentia : hoc enim ipso quod obstinatus est aliquis in malo, nec timet pœnam, nec proponit dimittere culpam. Aliter sumitur numerus istarum specierum; quia, cum peccatum in Spiritum sanctum sit contra pœnitentialem gratiam, aut est contra ipsam ratione sui, aut ratione antecedentium, aut ratione subsequentium. Si ratione sui, sic est obstinatio; si ratione antecedentium, cum ad pœnitentiam antecedant timor et spes, tanquam duæ molæ, contra timorem est præsumptio, contra spem est desperatio. Si ratione consequentium, cum ad pœnitentiam consequatur emenda, quæ consistit in duobus, scilicet in vera confessione, et bona satisfactione, sic sumuntur duæ species, quarum una est impugnatio veri, altera est detestatio boni : et secundum illam assignationem obstinatio comprehendit obstinationem proprie dictam, et finalem impœnitentiam. Et sic patet numerus et sufficientia specierum, et qua ratione quidam assignant quatuor, quidam quinque, quidam sex : ille autem modus, quo assignantur sex species, convenientior est, et communius tenetur, pro eo quod illud quod alii dicunt implicite, ille dicit explicite. Juxta hunc modum concedendum est species peccati in Spiritum sanctum numero esse sex, et non plures.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod sicut est unum peccatum in Spiritum sanctum, quod est contra spem, scilicet desperatio, sic etiam deberet esse peccatum in Spiritum sanctum, quod esset contra fidem, et contra charitatem, dicendum quod illa ratio non cogit, quia non dicitur desperatio peccatum in Spiritum sanctum, quia est contra spem, sed quia directe repugnat dispositioni gratiæ pœnitentialis. Qui enim desperat de venia, nunquam ad gratiam se præparat, sicut Judas, qui facilius desperans cucurrit ad laqueum, sicut dicit Augustinus [1], quam ad petendum misericordiæ beneficium.

2. Ad illud quod objicitur, quod sunt aliæ virtutes cardinales præter pœnitentiam, etc., dicendum quod etsi aliæ virtutes sint, tamen pœnitentia proprie virtus est per quam resurgit homo in gratiam (*a*), et per quam remittitur culpa : et ideo peccatum quod est maxime impugnativum gratiæ, magis directe habet opponi gratiæ pœnitentiæ, quam alii virtuti cardinali. Præterea pœnitentia non tantum est virtus, sed etiam sacramentum, et utroque modo ei opponitur peccatum in Spiritum sanctum.

[1] Aug., *de Serm. Dom. in monte*, lib. I, c. XXII, n. 74.

(*a*) *Cæt. edit.* gratia.

3. Ad illud quod objicitur, quod aliæ sunt conditiones Dei, quam misericordia et justitia, dicendum quod etsi aliæ sint, istæ tamen sunt præcipuæ quæ considerantur in opere justificationis, et quas oportet attendere peccatores, ut possint redire ad gratiam : et ideo magis circa istas assignatur species peccati in Spiritum sanctum, quam circa conditiones alias.

4. Ad illud quod objicitur, quod septem sunt capitalia vitia ita magna, sicut invidia, dicendum quod invidentia fraternæ gratiæ non ponitur esse peccatum in Spiritum sanctum ratione ejus quod est capitale vitium vel peccatum, sed ratione ejus quod est impugnatio boni, quæ directe habet oppositionem ad bonum pœnitentiæ.

5. Ad illud quod objicitur, quod contingit impugnare bonitatem, sicut veritatem et majestatem, dicendum quod in impugnatione veritatis agnitæ clauditur impugnatio majestatis, et etiam bonitatis; quoniam veritas non tantummodo prædicat se, sed etiam prædicat et manifestat Dei bonitatem et majestatem : et dum aliquis scienter dicit contra veritatem, in qua prædicatur Dei majestas et bonitas, per consequens majestatem et bonitatem impugnat.

6. Ad illud quod objicitur de spiritu blasphemiæ, dicendum quod comprehenditur sub impugnatione veritatis agnitæ. Qui enim utitur verbis falsis, veritati Dei resistit, et blasphemare dicitur, et veritatem agnitam impugnare.

7. Ad illud quod quæritur, penes quid accipiatur numerus et sufficientia specierum hujus peccati, dicendum quod sumitur ex parte oppositi : opponitur autem pœnitentiæ hoc peccati genus non solum ratione habitus pœnitentiæ, sed etiam ratione eorum quæ concurrunt ad pœnitentiæ effectum. Et quia ista sunt sex, sicut ostensum fuit, duo ex parte medici, et duo ex parte ægroti, et duo ex parte ministri, propter hoc sex sunt species hujus peccati.

8. Ad illud vero quod ultimo quærebatur, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt.

## QUÆSTIO II.

*An species enumeratæ sint propriæ peccati in Spiritum sanctum* [1].

Quæritur de speciebus hujus peccati quantum ad rationes proprias, et ostenditur quod nulla istarum sit species peccati in Spiritum sanctum. Et primo de desperatione, quia peccatum in Spiritum sanctum est ex certa malitia : sed desperatio potius est ex infirmitate, quam ex malitia : ergo videtur quod desperatio non sit peccatum in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod saltem potest esse species, in quantum est ex malitia; objicitur contra hoc, quia qui desperat, cogitat in corde suo, quod major est iniquitas sua, quam Dei misericordia : et omnis talis errat et decipitur : ergo (*a*) omnis desperatio ortum habet ex ignorantia : ergo non est species peccati in Spiritum sanctum. Ad opp.

2. Secundo ostenditur hoc ipsum de præsumptione, quia frequenter præsumit quis potius ex confidentia vel audacia, quam ex malitia : ergo non videtur esse species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod non est species, nisi quantum procedit ex malitia; objicitur contra hoc, quia præsumptio, undecumque procedat, species superbiæ est, quæ est capitale peccatum : ergo non est species peccati in Spiritum sanctum.

3. Tertio ostenditur hoc ipsum de obstinatione, quia obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impœnitens : si ergo induratio mentis venit ex permansione in peccato, et permansio in peccato non sit species peccati, sed potius circumstantia, videtur quod obstinatio non sit species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod obstinatio, secundum quod est peccatum in Spiritum sanctum, non tantum

[1] *Cf.* S. Thomas, II-II, q. XIV, art. 2; et II *Sent.*, dist. XLIII, art. 3; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XLIII, p. II, q. I, art. 3; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIII, q. VI. — (*a*) *Edit. Ven. add.* non.

dicit permansionem, sed etiam dicit novum actum et motum; objicitur contra hoc, quia actus ille non est aliud quam voluntas manendi in peccato : ergo non est aliud quam impœnitentia : ergo videtur quod obstinatio non sit species peccati in Spiritum sanctum ab impœnitentia distincta.

4. Quarto ostenditur hoc ipsum de impugnatione veritatis agnitæ, quia frequenter veritas agnita impugnatur ex verecundia, quia homo timet confundi, quando dicit falsum : ergo videtur quod non sit species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod non est species peccati in Spiritum sanctum, nisi quando est ex malitia; objicitur contra hoc, quia tam veritas, quam veritatis agnitio, Filio appropriatur : ergo potius debet dici impugnatio veritatis agnitæ peccatum in Filium, quam peccatum in Spiritum sanctum.

5. Quinto loco ostenditur hoc ipsum de invidentia fraternæ gratiæ, quia aliquis invidet alii ex corruptione naturæ : ergo si omne peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia, videtur quod ista non est species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod hoc modo est peccatum in Spiritum sanctum, quo modo procedit ex malitia; objicitur contra hoc, quia invidentia fraternæ gratiæ semper continetur sub invidia, quod est peccatum capitale : ergo videtur quod invidentia fraternæ gratiæ reducatur ad peccatum capitale, et non sit peccatum in Spiritum sanctum.

6. Sexto et ultimo ostenditur illud idem de impœnitentia, quia aliquis non pœnitet, quia nescit se peccasse : ergo videtur quod aliqua impœnitentia sit ex ignorantia : ergo si non est species peccati in Spiritum sanctum, nisi quod est universaliter ex malitia, igitur, etc. Si tu dicas quod tunc est peccatum in Spiritum sanctum, quando est ex certa scientia; objicitur contra hoc, quia scientia non variat genus peccati, cum sit circumstantia : si ergo impœnitentia procedens ex ignorantia non est species peccati in Spiritum sanctum, videtur quod nec impœnitentia procedens ex certa scientia.

## CONCLUSIO.

*Sex species peccati in Spiritum sanctum dicuntur peccata in Spiritum sanctum, secundum quod generalem habent conditionem, ut in se propriam malitiam claudant; quæ si ex ignorantia vel ex infirmitate tantum provenirent, non dicerentur peccata in Spiritum sanctum.*

Resp. ad Arg, dicendum quod, quemadmodum in operibus meritoriis charitas dat formam, ita quod nihil est meritorium nisi ex charitate procedat; sic intelligendum est in peccato in Spiritum sanctum, quod malitia dat formam huic peccato; unde nihil dicendum est esse peccatum in Spiritum sanctum, nisi quod ex certa malitia procedit. Et quoniam fere omnes actus animæ qui procedunt ex certa malitia, possunt procedere ex infirmitate et ignorantia, et nomina peccatorum imponuntur ab actibus; hinc est quod nullum nomen prædictarum specierum est impositum alicui earum, secundum quod est præcise peccatum in Spiritum sanctum : et propterea in omnibus opus est hac generali et communi distinctione, ut dicamus quod ista sex nominent peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod sunt ex malitia; si autem sunt præter malitiam, utpote ex ignorantia et infirmitate, tunc non sunt peccata in Spiritum sanctum. Hoc autem melius patet, si ad singula descendamus.

1. Ad illud enim quod primo objicitur de desperatione, quod potest esse ex infirmitate, dicendum quod aliquando desperat aliquis ex pusillanimitate, ita quod in ipsa desperatione non invenit complacentiam, sed dolet, et renititur contra ipsam : et tunc non est dicendum esse peccatum in Spiritum sanctum, quia ex tali desperatione homo non projicitur in profundum. Est et alia desperatio, qua quis desperat diffinitive, abscondens se quasi a facie divinæ misericordiæ,

secundum quod fecit Cain, qui dixit [1]: *Ecce a facie tua ejicies me hodie*: et hæc semper est peccatum in Spiritum sanctum, quia est in contumeliam divinæ misericordiæ, cui suam præfert iniquitatem, sicut dixit Cain [2]: *Major est iniquitas mea*, etc. Ex hoc tamen non judicatur infidelis: aut quia talis bene sentit de aliis, sed male de se; aut certe quia non æstimat Deum misereri non posse, sed potius misereri nolle: et tale peccatum semper habet conjunctam malitiam, pro eo quod qui sic desperat, in tali culpa vult vitam suam finire: unde tales desperatissimi frequentissime sibi ipsis inferunt mortem.

2. Ad illud quod objicitur de præsumptione, dicendum quod est præsumptio de meritis, et præsumptio de impunitate. Prima præsumptio, qua quis præsumit de meritis suis, sive de aliquo quod habet in se, est peccatum superbiæ; secunda vero præsumptio, qua quis præsumit de impunitate, dans totum divinæ misericordiæ, et auferens ei rigorem omnino justitiæ, hoc est peccatum in Spiritum sanctum, quia claudit viam ad gratiam, et viam ampliat ad peccatum: et sic patet quod aliter pertinet ad peccatum capitale, et aliter ad peccatum in Spiritum sanctum.

3. Ad illud quod objicitur de obstinatione, quod obstinatio dicit permansionem in malo, dicendum quod obstinatio dicitur dupliciter: uno modo dicitur obstinatio, continua permansio in culpa; alio modo dicitur obstinatio voluntas complacens sibi in culpa perpetrata, et priorem culpam non detestans, sed approbans: et hoc modo dicit actum, actum, inquam, procedentem ex malitia: ideo est peccatum in Spiritum sanctum. Differt autem ab impœnitentia (*a*) secundum quod hic proprie accipitur: nam unum est respectu præteriti, et reliquum respectu futuri. Et quamvis una sit virtus, cujus est præterita plangere, et plangenda non committere; tamen contra istos duos actus possunt esse diversa vitia: sicut largitas, cum sit una virtus, tamen secundum duos actus qui ad ipsam concurrunt, videlicet dare et tenere, habet duo vitia opposita, videlicet prodigalitatem et avaritiam.

4. Ad illud quod objicitur de impugnatione veritatis agnitæ, dicendum quod veritas agnita tripliciter potest intelligi impugnari: aut propter ipsam veritatem, aut propter ipsum dicentem, aut propter effectum consequentem. Primo modo nullus impugnat, cum omnes homines natura scire desiderent [3]. Secundo modo et tertio potest impugnari ex infirmitate, et etiam ex malitia; et cum quis impugnat eam pertinaciter, sive in confusionem dicentis, sive propter excusationem sui, quasi semper habet adjunctam malitiam, maxime autem cum est veritas ad salutem pertinens, ut est veritas christianæ religionis: et sic est peccatum in Spiritum sanctum. Tunc autem dico aliquem (*b*) veritatem pertinaciter impugnare, quando ex sua impugnatione propter odium dicentis, vel effectus consequentis (*c*), facit vel vult facere præjudicium veritati, ita quod, quamvis non oderit (*d*) veritatem secundum quod veritas est, tamen ratione adjuncti omnino eam abhorret: sicut aliquis odit Deum ratione justitiæ: et ratione illius odii contingit, quod homo delectetur in contumeliis Dei, et in confutatione veritatis: et tunc recte dicitur moveri ex malitia et pertinacia. Si autem quis resistat non pertinaciter, tunc potest bene procedere talis impugnatio ex quadam infirmitate: nec talis impugnatio peccatum est in Spiritum sanctum. Nec valet illud, quod objicitur, quod veritas, et agnitio veritatis, appropriatur Filio; quia talis impugnatio non procedit ex ipsa agnitione, sed potius procedit ex malitiosa voluntate. Unde Magister supra dixit in prologo: « Dissentientibus voluntatibus, dissentiens fit animorum sensus: et dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati, vel non intellectæ, vel offendenti, impietatis error obnititur, et voluntatis invidia resul-

[1] *Gen.*, IV, 14. — [2] *Ibid.*, 13. — [3] Arist., *Metaphys.*, lib. I, cont. 1. — (*a*) *Edit. Ven.* impotentia. — (*b*) *Item* aliquam. — (*c*) *Item* non sequentis. — (*d*) *Item* odiat.

tat : et illud est quod movet ad veritatem impugnandam. »

5. Ad illud quod objicitur de invidia fraternæ gratiæ, dicendum quod dupliciter potest quis invidere gratiæ alienæ : aut quia ex hoc minuitur bonum proprium, cujus promotionem appetit singulariter, et sic est peccatum capitale; aut quia visus animæ sic est depravatus, ut sicut non videt bonum in se, sic etiam nollet videre bonum in alio, et tunc est peccatum in Spiritum sanctum : hoc autem est in illis maxime, qui vix possunt in aliquo homine videre bonum : et ita alio modo est peccatum capitale, alio modo est peccatum in Spiritum sanctum : et isto ultimo modo non procedit nisi ex magna corruptione et malitia voluntatis, quæ adeo gustum ejus pervertit, ut bonum faciat apparere malum, et malum faciat apparere bonum.

6. Ad illud quod objicitur de impœnitentia, dicendum quod impœnitentia dicitur dupliciter, videlicet privative, et contrarie. Si dicatur privative, sic non est peccatum in Spiritum sanctum, quia non ponit novum peccatum; sed conditionem dicit, sive circumstantiam peccati præcedentis. Alio modo potest dici contrarie : et tunc dicitur impœnitentia voluntas impœnitendi : et talis ex malitia procedit, et est peccatum in Spiritum sanctum. Nec valet illud quod objicitur, quod scientia non variat genus : dico enim quod hoc non est ratione scientiæ, sed etiam ratione malitiæ : hæc autem impœnitentia sic est species peccati in Spiritum sanctum, quod tamen aliæ species ad ipsam ordinantur, ut ipsa quodam modo omnibus aliis est annexa. Nec hoc impedit, quin sit diversa species ab aliis; quia sicut in virtutibus una disponit ad alteram, sic etiam et in vitiis, quamvis non sit tanta connexio in habitibus vitiorum, sicut est in habitibus virtutum, sicut, Deo dante, in tertio libro manifestabitur.

# DISTINCTIO XLIV

## DE POTENTIA PECCANDI, AN A DEO SIT HOMINI, VEL A DIABOLO.

Post prædicta, consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo; potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a diabolo esse : sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis, et a diabolo; bona autem a Deo tantum nobis est. « Bonæ [1] namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus, nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem; quia si possibile foret ut humana natura, postquam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc natura haberet angelica, quæ quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate. » Non ergo homo vel angelus a se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de potentia inquiunt, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali disserentes, quod illa sit a Deo, non ista. *Unde habeat ortum potentia peccandi*

Sed pluribus Sanctorum testimoniis indubitanter monstratur, quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus [2] : *Non est potestas nisi a Deo.* Quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet, cum Pilato etiam Ve- *Auctoritatibus astruit potentiam pec-*

[1] Ita Fulgent., *de fid. ad Petr.*, c. III, n. 34, in App. t. VI *Oper. S. Aug.*, edit. Bened. — [2] *Rom.*, XIII, 1.

candi esse a Deo. ritas dicat [1] : *Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper.* « Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus [2], cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. » Ideoque diabolus, antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino [3] : *Mitte manum tuam*, id est, da potestatem : quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sicut Sapientia ait [4] : *Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent.* Unde Job de Domino ait [5] : *Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi.* Et de populo Israel dicit Deus [6] : *Dedi eis regem in ira mea.* Nocendi enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi a Deo; et hoc abdita aptaque justitia; nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregorius in *Moralibus* ait [7] : « Tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiæ malitia nostræ mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. » His auctoritatibus, aliisque pluribus evidenter ostenditur, quod non est potestas boni vel mali cuicumque, nisi a Deo æquo, etsi lateat æquitas.

An aliquando resistendum sit potestati. Hic oritur quæstio, non transilienda silentio. Dictum est supra, quod potestas peccandi vel nocendi non est homini vel diabolo, nisi a Deo : Apostolus autem dicit quod [8] *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit* : cum ergo diabolo sit potestas mali, Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de sæculari potestate, scilicet rege, et principe, et hujusmodi : quibus non est resistendum in his quæ jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis et hujusmodi. Si vero princeps aliquis, vel diabolus, aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde Augustinus, determinans quando resistendum sit potestati, ait [9] : « Si aliquid jubeat potestas quod non debeas facere, hic sane contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra proconsulem jubeat? Rursus si quid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud jubeat Deus, contempto illo, obtemperandum est Deo. » Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggesserit; in quo Dei ordinationi non resistimus, sed obtemperamus. Sic enim Deus præcepit, ut in malis nulli potestati obediamus. Jam nunc his intelligendis atque pertractandis, quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari Deo revelante valeamus.

[1] *Joan.*, XIX, 11. — [2] Aug., *Enarr. in Ps.* XXXII, 9, n. 12; *de Nat. Bon.*, c. XXXII. — [3] *Job*, II, 5. — [4] *Prov.*, VIII, 15. — [5] *Job*, XXXIV, 30. — [6] *Ose.*, XIII, 11. — [7] Greg., *Mor.*, lib. VI, c. XIX. — [8] *Rom.*, XIII, 2. — [9] August., *de Verb. Dom.*, serm. VI, al. LXII, c. VIII, n. 13.

## EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta, consideratione dignum, etc.

Divisio. Supra ostendit Magister qualiter peccatum ortum habeat a voluntate in generali et in speciali; in hac vero parte determinat unde habeat ortum potentia peccandi : et hæc pars durat usque ad finem libri. Dividitur autem pars ista in quatuor partes : in quarum prima Magister quærit unde sit potentia peccandi, et determinat quod potentia peccandi non est a Deo secundum quorumdam opinionem; in secunda vero parte ostendit, quod omnis potentia peccandi est a Deo, pluribus auctoritatibus, ibi : *Sed pluribus sanctorum testimoniis*, etc.; in tertia vero parte determinat quamdam dubitationem, quæ ex præcedentibus habet ortum, videlicet, utrum aliquando potestati sit resistendum, ibi : *Hic oritur quæstio non transilienda,* ubi determinat quod aliquando est obediendum, aliquando resistendum; in quarta vero et ultima continuat Magister dicta dicendis, ut ex hoc libro ad librum tertium transeat, ibi : *Jam nunc his intelligendis atque pertractandis,* etc. Et posset hæc particula ultima dividi contra totum præcedens; sed causa brevitatis non fuit divisa : hujusmodi enim minutiæ divisionum plus habent curiositatis, quam utilitatis : et idcirco eas in præcedentibus prætermisi.

Divisiones quænam sint inutiles.

### DUB. I.

Sciendum est Apostolum ibi loqui de sæculari potestate.

Contra : Non videtur Magister sufficienter solvere ad quæstionem motam, imo potius fugere; quia, sicut habitum est in præcedenti capite, diabolus non habet potestatem nocendi a seipso, sed a Deo : cum ergo Apostolus dicit, quod omnis potestas a Deo est, intelligit non solum de potestate hominis, sed etiam de potestate diaboli. Item videtur quod ejus potestati non sit resistendum, quia dicit Hieremias[1] : *Gens et regnum, quod non servierit Nabuchodonosor*, etc.; comminatur his Dominus, qui non servient Nabuchodonosor : si ergo per Nabuchodonosor significatur diabolus, videtur, etc. Item non debemus resistere membris diaboli, utpote malis prælatis, et tyrannis, qui sunt membra diaboli : ergo multo fortius neque ipsi diabolo, qui est caput ipsorum malorum.

Resp. Dicendum quod Magister recte dicit in hoc quod dicit, quod verbum Apostoli, quo dicitur non resistendum esse potestati, intelligi habeat de potestate humana, non de potestate diabolica : quia potestas humana et ordinata est, et ordinate frequenter movet et imperat; et ideo qui ei resistit, divinæ ordinationi resistit, saltem si ordinate præcipit. Sed quia diabolus ex perversitate voluntatis suæ semper inordinate et ad malum movet, et contra Deum; ideo secundum rectum ordinem, et mandatum Apostoli, semper est ei resistendum, et pugnandum contra eum, tanquam contra pessimum adversarium. Quod ergo dicitur quod potestas diaboli a Deo est, dicendum quod verum est; sed ipse non utitur ea ad id, ad quod Deus ei eam dedit; imo semper malum intendit; et dum ei fortiter resistimus, malum suum in bonum nostrum convertimus. Ad illud, quod objicitur de membris diaboli, dicendum quod non est simile : nam membra sua non ita semper movent ad malum, sicut ipse qui est in malo obstinatus, et a quo sumpsit exordium omne malum.

### DUB. II.

Ipsos humanarum rerum gradus adverte, si quid jusserit procurator, etc.

In hoc verbo innuit Magister, quod si potestas inferior obviet potestati superiori, magis obediendum est potestati superiori, quam inferiori : sed contrarium hujus habetur super illud *Apocalypsis*[2] *: Et Angelo ecclesiæ*

[1] *Jerem.*, XXXII, 8. — [2] *Apoc.*, II, 12.

*Pergami scribe :* « Non audet archiepiscopus super subditos episcopi manum imponere sine eo. » Sed hoc potest episcopus sine archiepiscopo : ergo videtur quod magis est obediendum inferiori, quam superiori. Item causa immediata magis influit, quam mediata : ergo si potestas inferior magis immediata est quam superior, videtur quod magis sit standum potestati inferiori, quam superiori. Contrarium hujus est, quia dicit Boetius : « Quidquid potest virtus inferior, potest superior, sed non e converso : » ergo virtus superior potest compescere inferiorem : ergo magis standum est mandatis ipsius.

Resp. Dicendum quod dupliciter est loqui de potestate superiori, et inferiori : aut ita quod potestas inferior totaliter fluit a potestate superiori, ad quam ordinatur, sicut potestas procuratoris a potestate proconsulis, et potestas proconsulis a potestate imperatoris : et tunc verum est quod dicit, quod standum est magis potestati superioris, quam inferioris; aut illæ potestates ita se habent, quod ambæ fluunt a superiori, et in casibus determinatis una præsupponit alteram, et illa posse plenum habet super utramque, sicut potestas episcopi et archiepiscopi a potestate Papæ, qui plenam habet potentiam super utrumque : et tunc non est generaliter verum, quod magis oporteat obedire potestati superiori, quam inferiori, utpote potestati archiepiscopi, quam episcopi, quia unus est prælatus immediatus, alter mediatus : sed respectu ejus, qui habet plenam potestatem super utrumque, veritatem habet, quia ille non est tantum prælatus mediatus. Unde magis debet stare subditus mandato Papæ, quam mandato alicujus prælati inferioris. Et in hoc casu loquitur Augustinus. Et per hoc patet responsio ad objecta.

### DUB. III.

Postremo quæritur de illis auctoritatibus, quas Magister adducit in littera. Cum enim sit quæstio de potestate peccandi, videtur quod minus recte adducat auctoritates illas quæ locum tenent de potestate dominandi, et inferendi malum pœnæ, sicut aspicienti patet. Et dicendum quod ex consequenti aliquo modo possunt ad propositum applicari; verumtamen, sicut aperte apparet, Magister allegat eas aliquantulum minus recte. Non tamen est mirandum, si in tot et tam bonis dictis Magister dixit aliquid minus complete : nec ei est propter hoc insultandum : magis enim suo labore meruit legentium orationes et gratiarum actiones, quam reprehensiones, licet in aliquibus locis declinaverit ab opinionibus communibus, et parti minus probabili adhæsit præcipue in octo locis.

Nam in libro primo sunt duo : unum scilicet est dist. XVII, quod charitas, quæ est Dei et proximi, non est quid creatum, sed increatum; aliud vero est, quod hæc nomina, *Trinus* et *Trinitas,* non dicunt positionem, sed privationem tantum, et hoc ponit dist. XXIV. In secundo vero libro similiter duo dicit : quorum primum est, quod in angelis beatis præmium præcessit, et meritum, respectu substantialis præmii, habet subsequi, et hoc dicit dist. V, et etiam dist. XI; aliud est dist. XXX, quod nihil de cibis transit in veritatem humanæ naturæ, nec per generationem, nec per nutritionem. In libro tertio similiter duo dicit : unum est, quod anima exuta corpore est persona, et hoc dist. V; aliud est quod Christus fuit homo in triduo, et hoc dist. XXII. In quarto libro duo dicit : unum est quod baptismus Joannis cum impositione manuum æquipollebat baptismo Christi, ita quod baptizatus baptismate Joannis in fide Trinitatis non erat rebaptizandus, et hoc dicit dist. II ; aliud est de potestate baptizandi interius, quam dixit quod Deus potuit alii dare, et quod creatura potuit suscipere, et similiter quod Deus potest potestatem creandi communicare, et creare per creaturam, tanquam per ministrum ; et hoc dist. V. In his octo positionibus communiter doctores parisienses non sequuntur

Loca in quibus Magister non tenetur.

Magistrum : nec credo in omnibus his eum esse sustinendum, ne amore hominis veritati fiat præjudicium; et hæc omnia suis locis manifesta sunt, et manifestabuntur.

## ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus articuli (a) incidit hic quæstio circa tria : primo quæritur unde habeat ortum potestas peccandi; secundo vero quæritur unde sit in homine potestas præsidendi, sive dominandi; tertio quæritur de necessitate subjacendi potentiæ præsidenti. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum potentia peccandi sit in homine, a Deo, vel a seipso; secundo quæritur utrum potentia peccandi, in quantum hujusmodi, sit bona, an mala.

### QUÆSTIO I.

*An potentia peccandi sit in nobis a Deo* [1].

Ad opp. Utrum potentia peccandi sit in nobis a Deo; et quod sic, videtur primo auctoritate Augustini *super Psalmum,* et Magister adducit in littera : « Nocendi voluntas potest esse ab animo hominis : potestas autem non nisi a Deo. » Sed voluntas nocendi, quæ est hominis a seipso, non est nisi respectu nocumenti, quo quis peccat : ergo si respectu illius ejusdem est a Deo, videtur quod potestas peccandi sit a Deo in ipso homine.

2. Item Philosophus in *Topicis* [2] : « Potest Deus et studiosus prava agere : » sed omne illud, in quo communicat cum Deo, habet ab ipso, tanquam a causa et principio : si ergo in potentia peccandi homo cum Deo communicat, videtur quod potentiam peccandi a Deo accipiat.

3. Item omne illud, quod attestatur nobilitati naturæ, est a Deo : sed potestas peccandi, in eo in quo est, attestatur nobilitati naturæ; non enim reperiri potest nisi in creatura rationali, quæ est nobilissima omnium creaturarum : ergo videtur quod potentia peccandi sit in homine a Deo.

4. Item omne illud quod facit ad amplificationem laudis, a Deo est, cujus est omnis honor et laus : sed posse peccare facit ad laudem viri justi, secundum quod dicitur [3] : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; et facere malum, et non fecit :* ergo videtur quod posse peccare sit in homine a Deo.

5. Item potentia peccandi aut est in creatura rationali secundum quod est a Deo, aut secundum quod est ex nihilo : si secundum quod est a Deo, habeo propositum, scilicet quod talem potentiam homo a Deo accipiat; si secundum quod est ex nihilo, ergo cum omnis creatura sit ex nihilo, omnis creatura habet potentiam peccandi : si igitur hoc est falsum, restat, etc.

Sed contra : Peccare est deficere : sed posse deficere, est non posse, et est privatio potentiæ : si ergo privatio, et defectus potentiæ, non est a Deo, videtur quod potentia peccandi non sit in homine a Deo, sed potius a seipso. Fundam.

Item ab eodem principio sunt actus et potentia : ergo si peccatum non est a Deo aliquo modo, ergo nec potentia peccandi in homine est ab ipso.

Item gloria est perfectiva et salvativa naturæ : sed per gloriam aufertur potentia peccandi : si ergo gloria non aufert quod Deus dedit, videtur igitur quod potentiam peccandi homo a Deo non acceperit.

Item potentia peccandi est potentia faciendi contra Deum : ergo potentia peccandi, in quantum hujusmodi, adversatur divinæ potentiæ : si igitur divina potentia nihil contra se facit, videtur igitur quod ab ipso non sit potentia peccandi.

[1] *Cf.* S. Thomas, II *Sent.*, dist. XLIV, q. II, art. 1; Scotus, II *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XLIV, p. II, q. I, art. 1; Richardus, II *Sent.*, dist. XLIV, q. II; Durand., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Thom. Arg., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 1; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I; Gab. Biel, II *Sent.*, dist. XLIV, q. I. — [2] Arist., *Top.*, lib. IV, loc. 64. — [3] *Eccli.*, XXXI, 10.

(a) *Cæt. edit.* artis.

Item omne quod est in homine a Deo, habet exemplar in Deo : sed potentia peccandi, in quantum hujusmodi, non habet exemplar in Deo : impossibile enim est quod Deus peccet, sicut in locis pluribus Augustinus ostendit [1] : et impossibile est etiam defectus habere exemplar in Deo : si igitur homo secundum potentiam peccandi Deo non assimilatur, imo potius assimilatur diabolo, et omne illud quod homo habet a Deo, habet in ipso Deo exemplaritatem et similitudinem, videtur quod potentia peccandi in homine non habeat a Deo causam et originem.

## CONCLUSIO.

*Peccandi potestas, secundum quod dicit potentiam in se, et secundum quod dicit ordinabilitatem ad actum substratum, utique est a Deo; secundum autem quod dicit ordinabilitatem ad deformitatem actus, non est a Deo : sic enim dicit defectibilitatem, quæ inest potentiæ in quantum est ex nihilo, et illa potius impotentia est, quam potentia.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum dico potentiam peccandi, duo dico : et dico aliquam potentiam, et dico potentiam ad talem actum ordinabilem. Si igitur loquamur de potentia peccandi secundum quod potentia est, cum illa potentia sit liberi arbitrii, sic absque dubio a Deo est. Si autem loquamur de ordinabilitate illius potentiæ ad peccatum, tunc dicendum est quod, sicut peccatum aliquando accipitur (a) abstracte, aliquando concrete; aliquando enim nominat actionem deformem, aliquando ipsam deformitatem : sic dupliciter est loqui de illa ordinabilitate ad peccandum; aut respectu deformitatis, aut respectu actionis substratæ. Si respectu actionis substratæ, sic talis ordinabilitas a Deo est, sicut et actio substrata peccato. Si autem loquamur de ordinabilitate illa respectu deformitatis, sic cum illa deformitas nihil aliud sit quam privatio et defectus, talis ordinabilitas nihil aliud est quam defectibilitas : et ideo, sicut defectus deformitatis non est a Deo, sic nec talis defectibilitas est a Deo, sed est in ipsa creatura rationali, quia ex nihilo. Sic igitur potentia peccandi uno modo concedetur esse a Deo, alio vero modo minime : et secundum hoc currunt rationes ad opposita partes, et etiam diversæ fuerunt opiniones. Nam, sicut Magister dicit in littera, quidam dixerunt quod potentia peccandi non est a Deo; alii vero dixerunt quod potentia peccandi a Deo est : quod nititur probare Magister multis auctoritatibus : illæ autem auctoritates non valent ad hoc concludendum, nisi accipiatu potentia peccandi secundum illud quod est, sive respectu actionis ad quam est; quia hoc modo continetur sub genere potentiæ. Secundum autem quod potentia peccandi consideratur in comparatione ad ipsam deformitatem, sic non est in genere potentiæ, imo potius impotentiæ : sic enim non nominat potentiam, sed defectum : et sicut non sequitur : « Deus potest omnia facere, ergo potest peccare; » sic non sequitur isto modo : « Omnis potestas a Deo est : ergo potestas peccandi a Deo est : » et isto modo loquendo dicit Anselmus [2], quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Et hoc modo procedunt rationes ostendentes, quod potestas peccandi non sit in homine a Deo : et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud quod objicitur de potentia nocendi, quod est a Deo, quamvis voluntas non sit ab ipso, dicendum quod Augustinus facit vim in verbo illo inter ipsam potentiam qua peccatur, et actualem ordinationem illius potentiæ, qua peccatur : et vult dicere quod ipsa potentia a Deo est quamvis ipsa ordinatio ad peccatum ab ipso non sit, quia potius est deordinatio, quam ordinatio : et ideo ex hoc non habetur, nisi quod potentia peccandi, secundum id quod est, a Deo sit; secundum autem quod est ad peccandum, non potest elici ex illa auctoritate quod sit a Deo, imo potius oppositum; quia potentia peccandi non pervenit in peccatum, nisi me-

[1] Aug., *de divers. LXXXIII Quæst.*, q. III; *Enchirid.*, c. XXIII. — [2] Anselm., *de Lib. Arb.*, c. III.

(a) *Edit. Ven.* accipiatur.

diante voluntaria deordinatione, quam a Deo esse negat Augustinus in prædicta auctoritate.

2. Ad illud verbum Philosophi, quo dicit quod Deus et studiosus potest prava facere, exponunt quidam quod Philosophus intellexit de malo pœnæ; sed hoc plane repugnat ejus textui : et ideo cum sacra Scriptura dicat, et omnes expositores concordant, quod nullo modo potest peccare, sicut nec mentiri, nec etiam seipsum negare, dicendum est quod illud verbum Philosophi non habet veritatem : nec credo ipsum constituisse magnam vim in verbo illo, pro eo quod dixit hoc solum exemplificando et pertranseundo: et exemplum suum satis sufficiebat ad propositum pro parte in qua habet veritatem, pro hac videlicet, quod studiosus potest mala agere, licet hoc non possit (*a*) ut studiosus, sed ut potest a virtute deficere.

3. Ad illud quod objicitur, quod potentia peccandi attestatur nobilitati naturæ, dicendum quod hoc non est verum in quantum dicit ordinationem ad defectum, sed in quantum dicit ordinationem ad actum substratum : nam nullus actus est deformabilis per culpam, nisi qui procedit a potentia deliberativa, quæ nobilis est, quia sola illa informabilis est per justitiam. Vel dicendum quod attestari nobilitati est dupliciter, aut per se, aut per accidens. Potentia autem peccandi, et peccatum, attestatur nobilitati naturæ per accidens, sicut dicit Augustinus [1] quod dolor boni amissi testis est bonæ naturæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod facit amplificationem laudis, dicendum quod, sicut virtus commendabilior redditur ex peccatis, sic potentia benefaciendi commendabilior redditur ex potentia malefaciendi : non quia vitium aliquid addat bonitati virtutis, vel (*b*) potentia deficiendi aliquid addat potentiæ benefaciendi; sed quia ex præscientia oppositi magis in sua bonitate clarescit : sicut apparet magis virtuositas hominis, quando potest mala facere et non vult, quam si non posset nec vellet : et ideo laudatur vir justus in hoc, quod potuit mala facere, et non fecit, hoc est, laudatur in hoc quod fecit bonum, et non fecit malum cum posset : ita quod laus essentialiter respicit hoc quod est facere bonum; hoc autem quod est posse peccare non respicit, nisi per accidens : unde, circumscripta potentia faciendi malum, si bonum faceret voluntarie, adhuc laudaretur.

5. Ad illud quod quæritur, utrum potentia peccandi insit creaturæ a Deo, vel ex nihilo, dicendum quod ratione actus substrati, qui est actus deliberativus, inest ei a Deo; ratione vero defectus inest ei ex nihilo : et hinc est quod potentia peccandi non reperitur in omni creatura, quia ratione imperfectionis non reperitur in creatura irrationali, pro eo quod non potest in ea esse actus deliberationis; ratione vero omnimodæ perfectionis non reperitur in creatura beata, quia non potest in ea esse defectus, adeo suo Creatori est conjuncta : et sic potentia peccandi quodam modo tollitur per gloriam, quodam modo relinquitur; quodam modo est ipsa libertas, quodam modo minuit libertatem; quodam modo est potentia, et quodam modo impotentia; quia quodam modo dicit positionem, et quodam modo privationem : et ideo, cum quæritur utrum sit a Deo, non est respondendum simpliciter, sed secundum prædictam distinctionem.

## QUÆSTIO II.

*An potentia peccandi, secundum quod hujusmodi, sit mala* [2].

Utrum potentia peccandi, secundum quod hujusmodi, sit mala; et quod sit mala in quantum hujusmodi, videtur. Potentia peccandi non est aliud quam voluntas : sed voluntas peccandi est mala : ergo potentia peccandi est mala, secundum quod hujusmodi. Ad opp.

2. Item, cujus usus malus est, ipsum quo-

[1] Aug., *de Civ. Dei*, lib. XIX, c. XIII. — [2] *Cf.* Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q. II.

(*a*) *Cæt. edit.* sit. — (*b*) *Edit. Ven.* nec.

que malum est [1]; sicut cujus usus bonus est, ipsum quoque bonum est : sed usus potentiæ peccandi est peccare, et peccare est malum : ergo et potentia peccandi mala est.

3. Item, sicut se habet potentia benefaciendi respectu boni, ita se habet potentia malefaciendi respectu mali : sed omnis potentia benefaciendi, in quantum hujusmodi, est bona : ergo potentia malefaciendi, in quantum hujusmodi, est mala.

4. Item unaquæque potentia completior est, quando est suo actui conjuncta : sed potentia malefaciendi, dum est conjuncta actui malefaciendi, mala est : ergo si minus completa est quando est separata ab actu, ergo videtur quod, etiam separata ab actu, mala sit.

5. Item potentia malefaciendi aut est bona, aut mala : si est bona, et omne bonum est in Deo et a Deo, ergo videtur quod potentia malefaciendi, in quantum hujusmodi, et a Deo sit, et in Deo sit : quorum utrumque falsum est : restat igitur quod potentia peccandi sit mala.

Fundam. Sed contra : Si potentia peccandi est mala, ergo potens peccare est malus : sed justus et sanctus potest peccare : ergo justus et sanctus est malus.

Item si potentia peccandi est mala, aut ergo malo pœnæ, aut malo culpæ : malo pœnæ non, quia illud sequitur malum culpæ; malo culpæ non, quia culpa consequitur peccandi potentiam tempore et natura : prius enim et homo et angelus peccare potuit, quam peccavit.

Item si potentia peccandi est mala, aut ergo malitia quam fecit, aut malitia quæ facta est in ipsa : malitia quam fecit, non oportet, quia multi possunt mala facere, quæ non faciunt, nec fecerunt; si malitia quæ facta est in ipsa, sed contra : Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [2], probat quod nullo alio auctore potest homo fieri malus, nisi seipso : ergo non videtur quod potentia peccandi, quantum est de se, mala sit.

(*a*) Edit. Ven. *deordinatione*.

Item non sequitur : « Iste potest adulterari, ergo est adulter : » ergo non sequitur : « Iste potest malum facere, ergo est malus : » sed si potentia malefaciendi esset mala, necessario sequeretur ad ipsam esse malum : ergo, etc. Juxta hoc quæritur, unde hoc est quod voluntas malefaciendi est mala, et potentia malefaciendi est mala, et potentia malefaciendi non dicitur esse mala. Quæritur etiam propter quid voluntas peccandi non dicitur involuntas, sicut potentia peccandi dicitur impotentia : videtur enim quod magis. Si enim voluntas peccandi majorem dicit approximationem ad peccati defectum, quam potentia peccati; magis videtur quod deberet cadere a propria ratione, ut voluntas peccandi diceretur involuntas, quam potentia peccandi dicatur impotentia.

## CONCLUSIO.

*Potentia peccandi, secundum se, non est mala, ut consideratur sine actuali ordinatione* (*a*) *ad defectum.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod, sicut potentia respectu bonorum non dicit actualem ordinationem ad effectum, sed solum habitualem; voluntas vero dicit actualem ordinationem : sic et in malis intelligendum est, quod potentia non dicit actualem ordinationem ad defectum, sed potius habitualem. Unde non dicitur aliquis habere potentiam malefaciendi, quia actualiter tendat in mala, sed quia potest tendere in malum. Voluntas autem actualem ordinationem dicit; non enim dicitur : « Iste vult malum, » nisi quando actualiter tendit in malum. Sicut enim dictum fuit in primo libro [3], voluntas est approximativa ipsius potentiæ ad agendum; et ideo, quia esse malum dicit aliquem defectum præsentem in eo, vel circa id, de quo dicitur; hinc est quod voluntas peccandi

[1] Arist., *Top.*, lib. II, c. IV. — [2] Aug., *de divers. LXXXIII Quæst.*, q. IV. — [3] Dist. XXXV, art. 1, q. III.

mala est, et velle peccare est malum, potentia autem peccandi, sive posse peccare, non dicitur esse mala. Concedendæ igitur sunt rationes ostendentes, quod potentia peccandi, in quantum hujusmodi, non est mala.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, primo de voluntate, dicendum quod illud non valet, quia voluntas malefaciendi plus ponit, quam potentia malefaciendi : dicit enim actualem ordinationem ad malum, vel, ut proprius dicam, actualem deordinationem. Unde, sicut argumentum illud non valet : « Velle malefacere est malum, ergo posse malefacere est malum ; » ita nec illud valet. Nec valet quod objicit, quod potentia malefaciendi non est aliud, quam voluntas ; quamvis enim non sit aliud, alio tamen modo importatur per hoc nomen, *potentia*, et alio modo per hoc nomen, *voluntas ;* quia in uno importatur in majori elongatione, altero vero modo in majori approximatione : et ideo est sophisma secundum accidens, sicut hic : « Eadem est voluntas, quæ distat a malo, et qua approximatur malo ; ergo si mala est prout est approximata ex comparatione ad malum, similiter mala erit prout est distans : » assignatur enim hic aliquid similiter accidenti, et rei subjectæ in esse (*a*).

2. Ad illud quod objicitur, quod usus potentiæ peccandi, in quantum hujusmodi, est malus; dicendum quod maxima illa intelligitur de usu, ad quem unaquæque res directe et de proximo ordinatur : sed potentia peccandi non ordinatur nec directe, nec de proximo ad actum peccandi, pro eo quod illa eadem potentia est ad opposita, et ad suum oppositum ordinatur per se : ad hoc autem ordinatur per accidens. Unde oppositum peccati est ejus usus, et peccatum est ejus abusus : et ideo non sequitur quod si peccare sit malum, quod propter hoc potentia peccandi, in quantum hujusmodi, sit mala (*b*).

3. Ad illud quod objicitur, quod in bonis potentia benefaciendi est bona, ergo, etc. ; dicendum quod non est simile, quia in bonis bonitas actus est a bonitate potentiæ : unde consuevit dici quod non quia bona facimus, boni sumus, sed quia boni sumus, bona facimus : non sic autem est in malis, imo e contra, quia mala facimus, mali sumus. Et ratio hujus est, quia quamvis potentia non possit se per suum actum perficere, potest tamen se per suum actum deordinare et deficientem facere : et propter hoc non tantum addit bonum opus supra bonum opus quantum ad rationem merendi, sicut peccatum supra peccatum quantum ad rationem demerendi.

4. Ad illud quod objicitur, quod completior est potentia cum est suo actui conjuncta, dicendum quod hoc verum est de actu, ad quem ordinatur simpliciter ; sed non est verum de eo, ad quem ordinatur per accidens, maxime cum actus ille plus tenet rationem defectus, quam effectus : tunc enim magis deordinat, quam perficiat ; et sic est in potentia peccandi respectu actus peccandi : et ideo magis recedit potentia a completione in hoc quod peccat, quam in eo quod potuit peccare.

5. Ad illud quod quæritur, utrum potentia peccandi sit bona, aut mala, dicendum quod, si dicatur potentia peccandi potentia qua quis potest peccare, absque dubio bona est et a Deo est : similiter si dicatur potentia peccandi ordinata ad actum peccato substratum, similiter est a Deo. Si autem dicatur potentia peccandi ipsa potestas deficiendi, hoc modo non debet dici bona, nec mala : bona non debet dici, quia non dicit aliquod ens, et nihil habet rationem boni, quod non habeat rationem entis ; mala non debet dici, propter hoc quod non dicit privationem alicujus boni nati inesse, nec dicit actualem defectum, sed habitualem : unde talis potentia non debet dici potentia mala vel deficiens, sed potentia defectiva ; nec est proprie potentia, sed impotentia. Unde sicut non posse videre in lapide nec est bonum, nec est malum, quia nec dicit positionem, nec

(*a*) *Edit. Ven.* inesse. — (*b*) *Item* malum.

dicit privationem alicujus boni nati inesse; sic intelligendum est de potentia peccandi in creatura rationali, secundum quod potentia peccandi dicit defectibilitatem, quæ inest ei ex ratione creaturæ, secundum quam ex nihilo habet esse. Ex his patet responsio ad illud, quod quærebatur ultimo, quare videlicet voluntas peccandi dicitur esse mala, et non sic potestas : hoc enim est ex hoc, quia voluntas est causa immediata et proxima respectu actuum qui ex deliberatione procedunt. Magis autem peccandi potentia dicitur impotentia, quam voluntas peccandi dicatur involuntas, pro eo quod nomen potentiæ impositum est a positione et complemento : et ideo peccare diminuit de ratione potentiæ, cum dicat defectum, sicut mortuus diminuit de ratione hominis. Nomen autem voluntatis impositum est a libertate et complacentia : et quia peccatum est placitum, et committi habet per liberum arbitrium, hinc est quod, quamvis depravet potentiam voluntatis, tamen non diminuit de ratione voluntatis, quia non habet ad ipsam repugnantiam secundum quod sic nominatur : et propterea velle peccare velle est : posse autem peccare non est posse : et ideo dictum fuit in primo libro, quod Deus est omnipotens, et tamen non est omnivolens.

## ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de potestate præsidendi; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum potentia dominandi a Deo sit; secundo quæritur utrum potestas dominandi sit a Deo secundum institutionem naturæ, aut secundum punitionem culpæ.

### QUÆSTIO I.

*An potestas dominandi sit a Deo* [1].

Fundam. Utrum potestas dominandi sit a Deo; et quod sic, videtur : *Non haberes in me potestatem, nisi tibi datum esset desuper*, dixit Dominus Pilato [2] : ergo si potestas Pilati super Christum erat a Deo, et tamen minime videbatur, quod super ipsum deberet habere potestatem, ergo videtur quod multo fortius omnis potestas talis a Deo est.

Item expressius [3] : *Non est potestas nisi a Deo* : et constat quod ibi loquitur de potestate præsidendi : ergo, etc. Et istæ duæ auctoritates sufficiant, quia plures aliæ adducuntur in littera.

Item hoc ipsum videtur ratione : Potestas præsidendi dicit potentiam in excellentia, et omne tale dicit positionem aliquam : sed omne quod dicit positionem aliquam a summa potentia est : ergo omnis potentia præsidendi a Deo est, qualitercumque quis præsit.

Item omnis pœna a Deo est, quæ habet simpliciter rationem pœnæ : sed omnis servitus est pœna : ergo a Deo est : sed ab eodem a quo est servitus, ad eodem est dominandi potestas : igitur omnis potestas dominandi est a Deo.

Sed contra 1. [4] : *Ipsi regnaverunt, et non ex me : principes extiterunt, et non cognovi :* Ad opp.
ergo videtur quod talis præsidentia malorum non sit a Deo.

2. Item nihil injustum est a Deo : sed multi injuste dominantur aliis; ergo videtur quod non omnis potestas, sive dominium quod est in hominibus, sit a Deo.

3. Item nihil inordinatum est a Deo : sed cum stultus præficitur sapienti, et malus bonis, hoc est inordinatum . ergo non videtur esse a Deo.

4. Item nihil quod est contra jus naturæ, est a Deo : sed potestas dominandi in homines est contra jus naturæ : ergo non est a Deo. Major manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicitur in libro *Institutionum* [5] : « Bella exorta sunt, et captivitates secutæ et

[1] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 2; Ægid. Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLIV, q. 1, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XLIV, art. II, q. I; Durand., II *Sent.*, dist. XLIV, q. II; Thom. Argent., II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 4; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q III. — [2] *Joan.*, XIX, 11. — [3] *Rom.*, XIII, 1. — [4] *Ose.*, VIII, 4. — [5] Liber *Institutionum* Justiniani imperatoris.

(a) *Cæt. edit.* se.

servitus, quæ sunt juri naturali contraria. »

5. Item nihil auferendum est alicui, quod est ei datum a Deo : ergo si omnis potestas, vel prælatio, est a Deo, nulli auferenda est prælatio, vel potestas : ergo nullus prælatus, vel princeps, esset deponendus, quantumcumque malus.

6. Item nihil quod habet quis per Dei donationem, habet per usurpationem : ergo si omnis potestas est a Deo collata, nulla est usurpata : sed planum est, quod multæ potestates usurpantur : ergo non omnis potestas a Deo donatur.

## CONCLUSIO.

*Omnis potestas præsidendi, secundum id quod est, et etiam respectu illius super quem est, justa est, et a Deo est.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod potestas præsidendi dicitur esse illud, propter (a) quod aliquis præsidet et dominatur alteri. Illud autem propter (a) quod præsidet, dupliciter potest dici : uno modo dicitur ipsa virtus, per quam quis prævalet alteri, et hæc virtus absque dubio a Deo est; alio modo illud propter (a) quod præsidet dicitur modus perveniendi, vel se (b) promovendi ad hanc virtutis excellentiam, et sic distinguendum est tripliciter : nam quidam præsunt aliis ex justitia, quidam ex astutia, et quidam ex violentia. Quando autem aliquis præest aliis per justitiam, tunc illa potestas dominandi, loquendo simpliciter, a Deo est, et respectu præsidentis, et respectu subjacentium. Quando autem præest aliquis per astutiam, vel per violentiam, tunc dicendum est quod talis potestas habet comparari ad voluntatem præsidentis, et habet comparari ad meritum subjacentis. In comparatione ad meritum subjacentis, talis præsidentia justa est, quia aut est ad bonorum probationem, aut ad malorum punitionem. Si autem comparetur ad voluntatem præsidentis, sic injusta est. Et primo quidem modo dicitur esse a Deo faciente et ordinante, secundum quod dicitur in *Job* [1] : *Facit regnare hypocritam propter peccata populi*. Et apud Oseam (c) [2] : *Dabo eis regem in furore meo*. Secundo autem modo, scilicet in comparatione ad voluntatem præsidentis, sic dicitur esse a Deo permissive, non autem approbative; propter quod dicitur : « *Ipsi regnaverunt, et non ex me ; et principes extiterunt, et non cognovi*. Concedendum est igitur quod omnis potestas præsidendi, secundum id quod est, et etiam respectu ejus super quem est, justa est et a Deo est : et hoc ostendunt rationes et auctoritates, quæ ad primam partem inducuntur, et ideo concedendæ sunt. Concedendum est nihilominus quod modus deveniendi ad hanc præsidentiam in comparatione ad voluntatem præsidentis potest esse justus, et injustus : et secundum quod justus est, a Deo est; et secundum quod injustus, a Deo non est. Quia vero nunquam est ita injustus ex una parte, quin sit justus ex altera; ideo de nulla potentia præsidendi dici potest, quod non procedat a Deo.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod Dominus dicit, quod regnaverunt, sed non ex ipso; dicendum quod non est ibi negatio cujuscumque voluntatis, sed voluntatis antecedentis, et voluntatis approbantis. Dominium enim malorum potius est a Deo vindicante, quam sit a Deo acceptante. Unde in eis verificatur illud, quod dicitur [3] : *Interdum dominatur homo homini in malum suum*.

2. Ad illud quod objicitur, quod nihil injustum est a Deo, dicendum quod verum est secundum quod injustum. Quamvis autem potentia dominandi injusta sit frequenter in comparatione ad voluntatem præsidentis, semper tamen justa est in comparatione ad meritum subjacentis, quia *est ad vindictam malefactorum, ad laudem vero bonorum*, sicut dicitur [4].

(a) *Edit. Ven.* per. — (b) *Al. deest* se — (c) *Al.* Et Oseas.

[1] *Job.*, XXXIV, 30. — [2] *Ose.*, XIII, 11. — [3] *Eccli.*, VIII, 9. — [4] I *Petr.*, II, 14.

3. Ad illud quod objicitur, quod aliqua potestas inordinata est, dicendum quod, etsi aliquo modo aliqua potestas possit ex inordinata voluntate procedere, potestas tamen ipsa semper ordinata est, sicut dicit Gregorius in *Moralibus*, quod « tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est: potentiam Deus dedit, elationem potentiæ malitia nostræ mentis invenit. » Et si objiciatur quod inordinatum est quod stulti præsint sapientibus, et mali bonis, servi dominis vel liberis, dicendum quod, etsi aliqua inordinatio appareat exterius, nihilominus latet pulchra ordinatio interius secundum divinum judicium, quod frequenter est occultum, nunquam tamen injustum. Propter quod dicitur [1] : *Vidi malum quasi per errorem egrediens a facie principis, stultum positum in dignitate sublimi*, etc.; quasi diceret, quia quamvis appareat ibi error magnus, tamen est ibi ordinatio, dum ex hoc mali puniuntur, et boni promoveutur.

4. Ad illud quod objicitur, quod nulla potestas est a Deo, quæ est contra jus naturæ, dicendum quod esse contra jus naturæ hoc est dupliciter : vel simpliciter, vel secundum aliquem statum. Cum ergo dicitur quod potestas dominandi est contra jus naturæ, hoc non intelligitur quantum ad universale dictamen naturæ, sed quantum ad dictamen naturæ alicujus status determinati, in quo quidem non esset subjectio servitutis, nec prælatio potestatis.

5. Ad illud quod objicitur, quod nihil, quod est a Deo datum alicui, est auferendum, dicendum quod illud verum est, si Deus simpliciter ei dedit : si autem solum sit ad tempus datum, sicut Dominus voluit dare, ita etiam voluit per ministerium humanum auferre : hoc autem cognoscimus, quod Deus velit, quando videmus ordinem justitiæ sic exigere. Deus enim dedit vitam latroni; et tamen judex juste illam aufert ei, exigente mandato justitiæ, quo dicitur [2] : *Maleficum non patieris vivere*. Sic etiam intelligendum est se habere in potestate prælatorum (*a*) et principum; quia secundum juris rectitudinem, tam dominium, quam potestatis privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate.

6. Ad illud quod objicitur, quod nulla potestas, a Deo collata, est usurpata, dicendum quod verum est, si totaliter detur a Deo : sed Deus sic dat potestatem, quod frequenter homo cooperatur in illius potestatis adeptione : et cum recte cooperatur ad illius potestatis adeptionem, tunc dicitur dominari ex justitia; quando vero injuste, tunc dicitur illa potestas usurpata, in qua non præest de jure, quamvis præsit de facto : nihilominus tamen quia talis potestas non caret omnino ordine justitiæ, conceditur esse a Deo. Et simul sunt hæc duo vera (*b*) secundum diversos respectus, videlicet quod eadem potestas sit usurpata, et a Deo collata, absque aliqua repugnantia.

## QUÆSTIO II.

*An potestas præsidendi sit in homine secundum institutionem naturæ, vel secundum punitionem culpæ* [3].

Utrum potestas præsidendi sit in homine secundum institutionem naturæ, vel secundum punitionem culpæ; et quod primo modo, videtur [4] : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit,* etc. Si tu dicas quod habuit prælationem respectu bestiarum, sed non respectu hominum, per hoc non evadetur; quia [5] *caput mulieris vir* : si ergo caput præsidet corpori, et debet regere corpus, ergo videtur, quod secundum institutionem naturæ sit potestas dominandi in humano genere. Ad opp.

2. Item in angelis, qui sunt perfecti in na-

[1] *Eccl.*, X, 6. — [2] *Exod.*, XXII, 18. — [3] *Cf.* S. Thom., II *Sent.*, dist XLIV, q. I, art. 3; Ægidius Rom., II *Sent.*, p. II, dist. XLIV, q. I, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XLIV, art. 2, q. II; Stephanus Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q. IV.— [4] *Gen.*, I, 26.— [5] I *Cor.*, XI, 3; *Ephes.*, V, 23.

(*a*) *Al.* nostra. — (*b*) *Cæt. edit.* vero.

tura et in gloria, non tantummodo est ordo et gradus secundum excellentiam naturalium, sed etiam secundum præsidentiam officiorum : ergo videtur quod dominium non repugnet, sed consonet institutioni naturæ humanæ, sicut et angelicæ.

3. Item potestas dominandi est proprietas dignitatis et nobilitatis : sed si aliquid dignitatis competit naturæ lapsæ, multo magis competit naturæ institutæ : ergo videtur quod magis pertinebat ad statum naturæ institutæ potestas dominandi, quam ad statum naturæ lapsæ.

4. Item omne illud, quod est ad conservationem ordinis naturalis, pertinet ad institutionem naturæ : sed potestas præsidendi pertinet ad conservationem ordinis naturalis : ergo potestas præsidendi inest homini a Deo secundum institutionem naturæ. Major manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicit Augustinus, *de Civitate Dei*[1] : « Pœnalis servitus ea lege ordinatur, quæ naturalem ordinem conservari jubet, et perturbari vetat : » sed ad idem ordinatur potestas dominandi, et pœnalis servitus : ergo, etc.

Fundam. Sed contra Gregorius : « Omnes homines natura æquales fecit, sed pro variis meritis alios (*a*) aliis occulta Dei dispensatio, sed justa præponit. » Ergo videtur quod subjectio et prælatio non sit in homine secundum institutionem naturæ.

Item Augustinus, *de Civitate Dei*[2] : « Rationalem hominem ad imaginem Dei factum dominari noluit Deus nisi irrationabilibus. » Ergo si potestas præsidendi et dominandi est in uno homine respectu alterius, videtur ergo, etc.

Item ratione hoc ipsum videtur. Libertas homini inest a natura : sed potestas dominandi est libertatis impeditiva : ergo non videtur quod sit a natura. Quod autem libertas et a natura sit, et a potestate præsidendi habeat impediri, manifestatur; quia libertas sic habet diffiniri : Libertas est naturalis potestas, qua licet homini facere quod vult.

Item homo, secundum suam primam conditionem, est factus ad Dei imaginem : sed in quantum est imago Dei, natus est immediate ferri in Deum : ergo si solus Deus eo major est, igitur secundum naturam nihil est supra hominem, nisi Deus : ergo nullum dominium in homine est secundum naturæ institutionem, nisi solum divinum dominium.

Item non est dominus sine servo : ergo nec dominium sine servitute : sed servitus est introducta propter peccatum, sicut in pluribus locis dicit Augustinus[3] : ergo videtur quod potestas dominandi in homine sit secundum conditionem culpæ, non secundum institutionem naturæ.

Item in glorificatione hominis vitia detrahentur, et natura servabitur, secundum quod in libro *de Civitate Dei* vult Augustinus[4] : sed in statu gloriæ non manebit dominium prælationis, et subjectio servitutis : ergo non videntur hæc esse in natura humana secundum quod instituta, sed solum secundum quod lapsa et vitiata.

## CONCLUSIO.

*Potestas dominandi in homine est solum secundum naturæ lapsæ statum, licet potestas præsidendi secundum rationem excellentiæ, qua vir dominatur uxori, et pater filio, fuerit in statu naturæ institutæ.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod potestas dominandi, vel præsidendi, dicitur tripliciter, scilicet largissime, communiter, et proprie. Largissime dominandi potestas dicitur respectu omnis rei, qua homo potest ad libitum et votum suum uti : et hoc modo dicitur homo esse dominus possessionum suarum, sive mobilium, sive immobilium. Alio modo potestas præsidendi, sive dominandi, dicit excellentiam potestatis in imperando ei, qui est capax rationis et præcepti. Tertio

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XV. — [2] *Ibid.* — [3] Aug., præsertim loco mox citato. — [4] Id., *de Civit. Dei*, lib. XXII, c. XII et seq., c. XVII.

*a*) *Edit. Ven.* illos.

modo potestas dominandi, sive præsidendi, dicitur potestas coercendi subditos : et hæc potestas dicit quamdam arctationem libertatis : et talis potestas dominandi proprie dicitur dominium, cui respondet servitus. Primo modo potestas dominandi communis est omni statui, videlicet statui naturæ institutæ, et naturæ lapsæ, et naturæ glorificatæ; et excellentiori modo fuit in statu naturæ institutæ, quam sit in statu naturæ lapsæ. Secundo modo competit statui viæ, sive pro statu naturæ institutæ, sive pro statu naturæ lapsæ. Si enim homo stetisset, et vir potuisset (*a*) imperare uxori, et pater potuisset imperare filio : et hoc reperitur etiam in angelis, quamdiu sunt administratorii spiritus, quia ex illa parte aliquo modo sunt in statu viæ. Hæc tamen præsidentia non manebit in gloria, sicut in præcedentibus ostensum fuit. Tertio vero modo potestas dominandi in homine est solum secundum naturæ lapsæ statum : inest enim ei secundum culpæ punitionem, non secundum naturæ institutionem: et hoc, quia servitus sibi correspondens, secundum quod dicunt sancti, est pœna peccati. Et quia isto modo loquimur hic de potestate dominandi, ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod talis potestas non inest homini secundum primariam conditionem suam, sive secundum statum naturæ institutæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium ex textu *Genesis*, et ex prima *Corinthiorum* [1], jam patet responsio : procedunt enim de potestate præsidendi accepta primo et secundo modo, non tertio : nam etsi mulier sit viro quodam modo inferior ratione infirmioris sexus; nihilominus, quia non est creata ut esset ei in adjutorium ut famula, sed ut socia, hinc est quod quamvis dicatur caput ejus, non tamen dicitur dominus, quia ipsa non est ancilla ipsius. Et ideo supra dicit Magister, distinctione XVIII, quod mulier ad æqualitatem fuit condita : ideo fuit formata de latere, non de pedibus, vel de capite, ut viri videretur esse socia, non domina vel ancilla.

2. Ad illud quod objicitur, quod prælatio est in angelis, jam patet responsio; quia quamvis unus præsideat alteri, et imperet alteri, et auctoritatem habeat super alterum imperandi ei aliquid, quod pertinet ad officium ministerii, tamen unus angelus non dicitur esse servus alterius angeli : et ideo ex hoc non concluditur, quod potestas dominandi, secundum quod ei correspondet servitus, sit in homine secundum conditionem naturæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod dominium est proprietas dignitatis, dicendum quod etsi sit proprietas dignitatis in eo qui præsidet, indignitatem tamen dicit in eo qui subest : et ideo naturaliter potest convenire homini respectu alterius creaturæ inferioris; respectu tamen alterius hominis non convenit naturaliter, sed quodam modo præternaturaliter, videlicet in punitionem peccati [2] : sicut enim dicit Ambrosius [3], « servitus introducta fuit per peccatum ebrietatis. »

4. Ad illud quod objicitur, quod dominium et servitus facit ad conservationem ordinis naturalis, dicendum quod est ordo qui respicit naturam secundum omnem statum, et est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ conditionis, et est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ corruptionis : et secundum hoc, quædam sunt de dictamine naturæ simpliciter; quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ institutæ; quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ lapsæ. Deum esse honorandum dictat natura secundum omnem statum; omnia esse communia dictat secundum statum naturæ institutæ; aliquid proprium esse dictat secundum statum naturæ lapsæ, ad removendas conditiones et lites. Sic omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum; hominem vero adæquari homini dictat secundum

[1] I *Cor.*, XI, 3.—[2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XV. — [3] Ambr., *de Helia et de jej.*, c. V.

(*a*) *Edit. Ven.* posset.

statum suæ primæ conditionis; hominem autem homini subjici, et hominem homini famulari, dictat secundum statum corruptionis, ut mali compescantur, et boni defendantur. Nisi enim essent hujusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem quæ est in natura, unus alterum opprimeret, et communiter homines vivere non possent. Non sic autem esset, si homo mansisset in statu innocentiæ : quilibet enim in gradu et statu suo maneret. Et sic patet quod illa ratio non concludit quod servitus vel dominium respiciat naturam institutam, sed solum quod respicit naturam lapsam, ubi ordo habet perturbari, et potest per dominium conservari.

## ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de necessitate subjacendi potentiæ præsidenti; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum christiani teneantur subjacere tyrannis in aliquibus; secundo quæritur utrum religiosi teneantur subjacere prælatis suis in omnibus.

### QUÆSTIO I.

*An christiani tyrannis et sæcularibus subesse teneantur* [1].

Utrum christiani teneantur subesse tyrannis, sive potestati sæculari in aliquibus; et Fundam. quod sic, videtur [2] : *Servi, subditi estote in omni timore dominis; non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.*

Item [3] : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Et post : *Reddite omnibus debita; cui tributum tributum, cui vectigal, vectigal.* Et si tu dicas, quod hoc est admonitio propter scandalum vitandum; contra, paulo ante : *Necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.*

Item hoc ipsum ostenditur ratione, quam Apostolus facit ibidem. *Non est*, inquit, *potestas nisi a Deo : quæ a Deo sunt, ordinata (a) sunt :* ergo omnis potestas ordinata est ordinatione divina, ita quod qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit : sed qui resistit ordinationi Dei, damnationem sibi acquirit : ergo, etc.

Item, servire homini non est culpa nec malum, imo meritorium : ergo videtur quod ab illa servitute non absolvatur per baptismum : ergo sicut non christiani servi sunt aliorum, ita etiam si christiani fiant, servire tenentur.

Item ad hoc ipsum sunt multæ auctoritates, quæ possunt sumi quasi ab omnibus epistolis beati Pauli, in quibus monet servos subjacere dominis suis.

Sed contra 1. [4] : *Reges terræ a quibus accipiunt censum, a filiis, an ab alienis ?* Et post : *Ergo liberi sunt filii.* Glossa ibidem : « Liberi sunt filii regni in omni regno; multo magis liberi sunt filii illius regis, sub quo sunt omnia regna in quolibet regno terreno. » Si ergo boni christiani sunt filii regni illius, videtur quod nullius regis terreni potestati sint astricti : ergo non tenentur ei subesse in aliquo tributo. Ad opp.

2. Item [5] : *Qui autem perspexerit in legem perfectæ (b) libertatis;* Glossa exponit, quod lex perfectæ libertatis est lex evangelica : ergo si perfecta libertas liberat ab omni servitute, videtur quod omnis qui inhæret legi Evangelii, absolutus sit ab omni servitute regis terreni.

3. Item charitas omnia membra Christi facit unum, et omnia facit (c) communia; unde Paulus [6] : *Omnia vestra sunt, sive mors, sive vita,* etc. Omnia facit unum, quia, ut (d) dicit Apostolus, et *ad Ephesios* et ad *Colossenses* [7], *omnes unum sumus in*

[1] *Cf.* S. Thom., II-II, q. x, art. 10; et II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 5; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. XLIV, p. II, q. II, art. 2; Richard., II *Sent.*, dist. XLIV, art III, q I; Durand., II *Sent.*, dist. XLIV, q. III; Stephanu Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q. V. — [2] I *Petr.*, II, 18. — [3] *Rom.*, XIII, 1, 7, 5, — [4] *Matth.*, XVII, 24, 25. — [5] *Jac.*, I, 25.— [6] I *Cor.*, III, 22.— [7] *Ephes*, IV, 4; VI, 8; *Coloss.*, III, 15.

(a) Vulg. *ordinatæ.*— (b) Item *perfectam.* — (c) *Edit. Ven.* faciunt. — (d) *Cæt. edit. deest* ut.

*Christo; nec est distinctio servi et liberi.* Si ergo charitas reducit omnia membra ad æqualitatem et communitatem, videtur ergo quod in habentibus charitatem non sit aliqua obligatio servitutis.

4. Item majus est vinculum legis divinæ, quam sit vinculum constitutionis humanæ : sed lex evangelica absolvit ab onere servitutis legalis, quæ quidem a Deo per Moysen lata fuerat : ergo multo fortius absolvit ab onere servitutis humanæ et legis civilis.

5. Item Anselmus, in libro : *Cur Deus homo,* c. v : « Per se redimere voluit, ut in pristinam redigeret libertatem, et sibi homo subjectus esset, non homini. » Si ergo empti sumus pretio magno, scilicet sanguine Agni incontaminati et immaculati, videtur quod ipsius solius servi simus : ergo non videtur, quod Christianus, qui renatus est in Christo, astrictus sit alicui servituti terreni imperii.

## CONCLUSIO.

*Christiani terrenis dominis sunt obligati obedire, licet non in omnibus, sed in his quæ non sunt contra Deum, neque in his quæ sunt contra rectam rationem et consuetudinem rectam.*

Resp. ad Arg. Dicendum quod cum servitus opponatur libertati, secundum quod triplex dicitur esse libertas, scilicet a coactione, a culpa, et miseria; sic servitus potest dici tripliciter, quæ attenditur in libertatis arctatione. Secundum enim arctationem libertatis a culpa attenditur servitus peccati, de qua apud Joannem (a)[1] : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Et[2] : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Secundum vero arctationem libertatis a miseria, attenditur servitus pœnæ et mortis, de qua dicitur[3] : *Christus resurgens a mortuis, jam non moritur; mors illi ultra non dominabitur.* Secundum autem arctationem libertatis a coactione, attenditur servitus conditionis, de qua dicitur[4] : *Servus vocatus es, non sit tibi curæ, sed et si potes liber fieri, magis utere.* Hæc autem servitus attenditur in coarctatione libertatis a coactione, non quantum ad interiorem motum voluntatis, quæ cogi non potest, sed quantum ad exteriorem. Unde et servitus introducta fuit in hoc, quod unus alterum vicit, et servituti suæ addixit, ut non liceat facere contrarium ejus, quod ipse mandaverit. Cum ergo triplex sit servitus, una habet ortum ab altera. Nam non esset servitus pœnæ, nisi præcessisset servitus culpæ; nec servitus conditionis subsequeretur, nisi illa duplex præcederet : cum ergo aliquis regeneratur in Christo et efficitur christianus, liberatur a servitute peccati; sed tamen non sic liberatur, quin etiam possibilitatem, et facilitatem, et pronitatem habeat redeundi in idem genus servitutis : et hinc est, quod propter ejus promotionem et humiliationem reliquit Dominus eidem servitutem mortis et conditionis. Unde ita moriuntur christiani, sicut et alii. Et propter pronitatem ad malum, et concupiscentias militantes in membris, ex quibus consurgunt bella et lites, ita indigent regi a (b) terreno principe, sicut et aliæ gentes : et ideo non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum divinam dispensationem, inter christianos sunt reges et principes, domini et servi; et secundum distinctionem potestatis, ei subjiciuntur et tenentur secundum plus et minus. Et hoc ipse Dominus dicit[5] : *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.* Et Apostolus hoc docet, et contrarium prædicantes condemnat. Ait enim sic[6] : *Quicumque sunt sub jugo servitutis, dominos suos dignos omni honore arbitrentur, ne nomen Domini, et doctrina blasphemetur.... Si quis autem aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi..., superbus est, nihil sciens,* etc. Et hoc ipsum probat *ad Romanos*[7], et in

[1] *Joan.*, VIII, 34. — [2] *Rom.*, VI, 12. — [3] *Ibid.*, 9. — [4] I *Cor.*, VII, 21. — [5] *Matth.*, XXII, 21. — [6] I *Tim.*, VI, 1, 3, 4. — [7] *Rom.*, I et seq.

(a) *Edit. Ven.* Joannes. — (b) *Al. deest* a.

pluribus aliis locis, docet et mandat. Et ideo concedendum est, quod christiani sunt terrenis dominis obligati, non tamen in omnibus, sed in his solum, quæ non sunt contra Deum : neque in his omnibus, sed in his, quæ secundum rectam consuetudinem statuta sunt rationabiliter, sicut tributa, et vectigalia, et consimilia. Unde rationes et auctoritates, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur de textu et glossa, dicendum, quod textus intelligit de Christo, quod Christus non tenebatur reddere tributum, et de his, qui sunt ejus imitatores perfecti, utpote de apostolis, pro eo quod naturaliter erant liberi, et omnia bona temporalia dimiserant (a) : et ideo censum, vel tributum ab eis reges terræ accipere non debebant : in aliis autem christianis, vel qui sunt servilis conditionis, vel qui abundant temporalibus bonis, illa auctoritas non debet intelligi.

2. Ad illud quod objicitur, quod lex evangelica, est lex perfectæ libertatis, dicendum quod ideo dicitur lex perfectæ libertatis, quia liberat a servitute prævaricationis, sive etiam a servitute legis, dum in ea datur spiritus charitatis, qui est spiritus libertatis, secundum id quod dicit Apostolus [1] : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum* : et ideo ex hoc non sequitur, quod qui est sub lege Evangelii, sit liberatus a servitute terreni dominii.

3. Ad illud quod objicitur, quod charitas omnia unit et communia facit, dicendum quod hoc verum est per quamdam participationem, sed non est verum per dominii auctoritatem. Omnes etiam unit; sed hoc est secundum affectionem, non secundum gradus et dignitatis indistinctionem : nam in corpore Christi magna est membrorum distinctio, quamvis, quantum ad conformitatem affectionum, magna sit unio.

4. Ad illud quod objicitur, quod absolvit lex evangelica ab onere legis mosaicæ, ergo multo fortius a lege humana; dicendum, quod non est simile, quia lex ista legem illam implet et evacuat, tanquam veritas figuram : non sic autem est de lege institutionis humanæ, quæ multum adjuvat ad observantiam legis divinæ. Unde et Apostolus mandat [2] rogari *pro principibus, ut quietam et tranquillam vitam sub eis agamus.*

5. Ad illud quod objicitur, quod Christus ideo per se redimere voluit, ut in pristinam libertatem redigeret, dicendum quod ibi notatur effectus plenus redemptionis factæ per Christum : sed tamen illum effectum non plene assequimur in præsenti, quousque creatura ingemiscit et parturit, donec liberetur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. Unde hic inchoatur libertas a culpa; sed ibi consummabitur libertas a miseria, et ab omni potestate humana. Unde non sequitur, quod si sumus empti a Christo, quod propter hoc non sumus servi alterius; quia dominium Christi bene compatitur secum dominium hominis, in his maxime, qui nihil jubent contra Deum : sed non compatitur secum dominium diaboli, vel peccati, secundum illud [3] : *Non potestis duobus dominis servire* : ideo, quamvis redemptione Christi eruamur a servitute mortalis peccati, non tamen eruimur a servitute conditionis, vel mortis.

## QUÆSTIO II.

*An religiosi in omnibus teneantur obedire prælatis* [4].

Utrum religiosi teneantur prælatis obedire in omnibus, quæ non sunt contra Deum; et quod sic, videtur primo auctoritate Domini [5] : *Super cathedram Moysi sederunt scribæ et* Ad opp.

[1] *Rom.*, VIII, 15. — [2] I *Tim.*, II, 1, 2. — [3] *Matth.*, VI, 24. — [4] *Cf.* S. Thom., II-II, q. CIV, art. 5; et *Quolib.* X, q. X; et II *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 6; Ægidius Rom., II *Sent.*, dist. XLIV, p. II, q. II, art. 3; Richard., II *Sent.*, dist. XLIV, art. 3, q. II; Durandus, II *Sent.*, dist. XLVI, q. IV; Steph. Brulef., II *Sent.*, dist. XLIV, q. VI. — [5] *Matth.*, XXIII, 2.

(a) *Cæt. edit.* dimiserunt.

*pharisæi: quæ dicunt vobis, facite.* Ergo si Dominus sine distinctione mandat, quod facienda sunt quæ dicunt, etiam de malis prælatis, videtur quod in omnibus obediendum est eis. Si tu dicas : « Non intelligitur nisi de illis quæ dicunt, et ad quæ homo tenetur per mandatum legis; » contra hoc est, quia alibi dicit Dominus [1] : *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit :* ergo si Deus in omnibus est audiendus, et in nullo spernendus, videtur quod prælato, a Deo instituto, a suis subditis debeatur in omnibus obediri.

2. Item [2] : *Filii, obedite parentibus vestris per omnia.* Si ergo filii carnales parentibus carnalibus debent per omnia obedire, et non debent minus esse obedientes filii spirituales patribus spiritualibus, quam carnales carnalibus, ergo religiosi debent suis prælatis in omnibus obedire.

3. Item beatus Benedictus in *Regula* sua : « Si præcipit prælatus impossibile, tentandum est facere. » Ergo si in impossibilibus obediendum est ei, multo fortius in possibilibus : ergo in omnibus.

4. Item Hieronymus *ad Rusticum :* « Præpositum monasterii timeas ut dominum, diligas ut patrem; credas, quidquid dixerit, salutare : nec majoris judicet sententiam, cujus est officium obedire et jussa implere, dicente Moyse [3] : *Audi, Israel, et tace.*

5. Item Hugo de sancto Victore [4] : « Obedientia est virtus, quæ omnia amplectitur injuncta necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas. » Ergo videtur quod, si non obedit in omnibus, non habet veram obedientiam : ergo si tenetur habere veram obedientiam, tenetur in omnibus obedire.

6. Item videtur ratione. Sicut homo vovet paupertatem et continentiam, sic vovet obedientiam : sed qui vovet continentiam, tenetur abstinere ab omni coitu; et qui vovet paupertatem, tenetur renuntiare omnibus temporalibus : ergo qui vovet obedientiam, tenetur obedire in omnibus quæ sibi injunguntur : ergo sicut aliquis judicatur proprietarius, si unum solum punctum habeat; sic debet judicari inobediens, si unum solum prælati verbum pertranseat : ergo ei tenetur obedire in omnibus.

Sed contra [5] : *Obedire oportet Deo magis, quam hominibus :* ergo in aliquibus tenemur obedire Deo, in quibus non tenemur obedire hominibus : ergo videtur quod non tenemur obedire prælato in omnibus. Fundam.

Item Bernardus, in libro *de Dispensatione et Præcepto :* « Subditus nec citra promissum est inhibendus, nec ultra cogendus per legem obedientiæ. » Ergo si aliquis prælatus præcipiat ei ultra id quod promisit, non videtur quod teneatur ei obedire.

Item perfectio religionis maxime consistit in perfectione obedientiæ : ergo si omnes religiosi tenerentur in omnibus obedire, omnes religiones essent æqualis perfectionis : quod si hoc est plane falsum, ergo, etc.

Item religiosus non tenetur obedire prælato suo, nisi per legem voti : sed per legem voti non tenetur homo solvere, nisi id quod vovit spontanee : ergo videtur quod prælatus non possit ab eo exigere, nisi id quod promisit observare.

## CONCLUSIO.

*Religiosi non tenentur obedire in omnibus prælatis, licet sanum sit consilium, quod in omnibus illis obediant : nam obedientia debet mensurari secundum terminos et magnitudinem emissi voti.*

Resp. ad Argum. Dicendum quod aliter loquendum de obedientia exhibenda prælato a subdito religioso secundum obedientiæ perfectionem, aliter secundum necessitatis obligationem. Si loquamur de ipsa secundum perfectionem, sic dicendum est, quod, sicut dicit Bernardus [6], « perfecta obedientia finem nescit; et perfectus obediens non so-

[1] *Luc.*, x, 16. — [2] *Col.*, III, 20. — [3] *Exod.* XIV, 14; *Deuter.*, VI, 4. — [4] Hugo de S. Victor., ex libello cui titulus est : *Sententiæ, vel assertiones in quibusdam verbis divinis et rerum naturis*, cap. *de obedientia*. — [5] *Act.*, v, 29. — [6] Bern., *de Præc. et disp.*, post init.

lum in his, quæ mandat, sed etiam supra ea, quæ mandat, promptum habet affectum ad subjacendum præcepto prælati, desiderans illum imitari, qui humilians seipsum, factus est obediens usque ad mortem. » Si autem loquamur de obedientia secundum necessariam obligationem, sic habet terminum et mensuram, juxta magnitudinem voti emissi. Non enim amplius tenentur obedire suis prælatis, nisi in his, quæ promiserunt Domino observare, et quæ non sunt contraria animæ et regulæ suæ. Unde si prælatus aliquid præcipiat, quod sit supra votum, subditus non tenetur ad illud implendum. Et ideo concedendum est, quod religiosi non tenentur prælatis suis obedire in omnibus; licet sanum sit consilium, quod in omnibus obediant, quæ non sunt contra Deum : unde rationes, quæ ad secundam partem inducuntur, concedendæ sunt, quia verum concludunt.

1. Ad illud ergo, quod primo objicitur in contrarium, quod obediendum in omnibus est his, qui sedent in cathedra, verum est de his quæ ad cathedram spectant, et de præceptis legis; de aliis autem non mandat. Et quod objicit quod ipse Dominus dicit : *Qui vos audit*, etc., dicendum est, quod verum est, quod loquitur de his quæ apostoli et eorum successores mandant ex persona Christi, et etiam ex auctoritate sibi data : in nullo tamen, quod dicunt, eorum auctoritas est spernenda : unde quamvis non teneamur prælatis in omnibus obedire, tenemur tamen nullum mandatum eorum spernere. Unde dicitur in Jure, quod sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est.

2. Ad illud quod objicitur de verbo Apostoli : *Filii, obedite per omnia parentibus*, dicendum, quod si intelligatur de his, quæ spectant ad mandatum divinum, præceptum est; de aliis autem monitio est, non præceptum.

3, 4 et 5. Ad illud verbum beati Benedicti, Hieronymi, et Hugonis, dicendum est, quod non loquuntur de obedientia secundum obligationem necessitatis, sed secundum perfectionem charitatis.

6. Ad illud quod objicitur, quod sicut homo vovet paupertatem et continentiam, ita vovet obedientiam, dicendum quod sic, et non sic : sic quidem in hoc, quod aufert sibi propriæ voluntatis dominium; non sic autem, quia non arctat se ad faciendum nisi ea, quæ in regula expressa sunt. Et quoniam in omni religione perfectionis simpliciter continetur renuntiatio quantum ad opus carnis, et quantum ad opus proprietatis, vel in speciali, vel in communi, non sic autem præcipiuntur omnia quæ possunt præcipi; ideo non sic arctatur ad obediendum in omnibus, sicut ad renuntiandum omnibus. Ratio autem hujus est, quia possibile est alicui renuntiare proprietati, et etiam satis facile, maxime ubi est possessio habita in communi; sed obtemperare omnibus quæ dicuntur, hoc non tantum est non facile, imo etiam nec possibile : et ideo fines ponuntur promissioni obedientiæ; non sic ponuntur promissioni paupertatis, vel etiam castitatis. Unde in regula beati Francisci simpliciter præcipitur quod illius regulæ professores nihil omnino habeant proprium super terram; simpliciter etiam præcipitur perpetuo continere non solum ab actu, sed etiam a suspecto consortio et concilio mulierum : sed non simpliciter præcipitur suis prælatis in omnibus obedire; sed in omnibus, quæ promiserunt Domino observare, et non sunt contraria animæ et regulæ suæ. Nescio si ad aliquod istorum votorum quisquam sciat plus addere : in hoc ergo perfectionis culmine congruum est prædictæ quæstionis terminare sermonem. Si cui autem aliter videtur, et fortassis melius, in hujus quæstionis determinatione, imo explanatione duorum librorum præcedentium, et etiam duorum sequentium, non invideo; sed hoc rogo, ut si quis aliquid in hoc opusculo invenerit approbatione dignum, agat gratias Deo largitori bonorum. In aliis vero locis, ut invenerit vel falsum, vel dubium, vel obscurum,

scribentis insufficientiæ benigne indulgeat, qui absque dubio, teste conscientia, vera, aperta et communia dicere concupivit. Quidquid enim sit de verbis, quæ foliis comparantur, hoc summopere attendendum, et inquisitione qualibet est observandum, ne quis adeo lætetur in sententia oris sui et sic ei inhæreat, ut oris alieni verba despiciat, aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem et livorem sibi veritatis aditum præcludat, et de numero horum sit, de quibus dicit Apostolus [1] quod, semper sunt *discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes:* quod avertat Deus ab omnibus inquisitoribus veritatis. Hanc autem veritatem infatigabiliter quærere, infallibiliter invenire, inamissibiliter apprehendere et tenere concedat nobis ille, qui est [2] *via, veritas, et vita*, qui cum Patre, et Spiritu sancto, unum existens in essentia, et ab eis distinctus in persona, [3] *hominem rectum* fecit, qui se infinitis quæstionibus immiscuit, secundum quod series manifestat duorum præcedentium librorum : cui est omnis honor, et gloria, laus et imperium, per infinita sæcula sæculorum. Amen.

[1] II *Tim.*, III, 7. — [2] *Joan.*, XIV, 6. — [3] *Eccle.*, VII, 38

FINIS SECUNDI LIBRI SENTENTIARUM SANCTI BONAVENTURÆ.

# INDEX MATERIARUM QUÆ IN TOMO TERTIO

## OPERUM

# SANCTI BONAVENTURÆ CONTINENTUR

FINIS INDICIS TOMI TERTII.